

GIOVANNI CUCCI

Fascynacja

ZŁEM

WADY GŁÓWNE



WYDAWNICTWO SALWATOR

GIOYANNI CUCCI

FASCYNACJA ZŁEM

Wady główne



PRZEDMOWA

Zajmowanie się dziś wadami głównymi oznacza powrót do powszechnego problemu zła, którego nie możemy uniknąć. Zło jest rzeczywistością istotną i po dziesięcioleciach, w których zaprzeczano temu mniej czy bardziej, pewność ta powraca na pierwszy plan w codziennych wiadomościach dotyczących aktów terroru, wojen i niesprawiedliwości. Zadaniem człowieka jest rozpoznać tę rzeczywistość i zmierzyć się z nią.

Według Ojców Kościoła wady główne, rozważane pojedynczo albo we wzajemnym ich powiązaniu, prowadzą do śmierci: sprzeciwiają się prawu Bożemu, niszczą przyjaźń między Bogiem a człowiekiem oraz prowadzą do śmierci duszy. U początków chrześcijaństwa wiara człowieka w to, że posiada duszę, nie była dla niego sprawą trudną. Śmiertelnie się bał, że może ją zatracić. Potem pojęcie duszy w ramach myśli chrześcijańskiej ewoluowało i w rezultacie wiele spraw uległo zmianie. Na przykład w czasie ostatnich dwóch wieków głęboko zmieniło się to, co człowiek myśli o świecie swojej psychiki i moralnej odpowiedzialności za swoje czyny. Podczas gdy z jednej strony obwieszcza się tolerancyjne otwarcie na wolność każdej jednostki, co oczywiście ma swoje dobre strony, z drugiej popada się w pewien rodzaj mdłego sentymentalizmu stanowiącego przeszkodę w budowaniu prawdziwych relacji i dochodzeniu w życiu do autentycznych wyborów. Przyczyną tego procesu jest to, że moralność stała się kwestią zależną wyłącznie od świadomości jednostki.

Tradycyjne wartości chrześcijańskie, w ciągu wieków stanowiące bezdyskusyjne źródło obiektywnych norm moralnych, utraciły, wydaje się, swoją wagę. Zaczynamy jednak dziś dostrzegać poważne konsekwencje utraty tych wartości, ogólnie uznawanych i podzielanych na płaszczyźnie społecznej. Głębokie przemiany odbijają się na jednostce, skrajnie niepewnej, gdy chodzi o jej osobistą postawę moralną. Jednostka waha się przyjąć postawę moralną, która nie odpowiada zwykłej postawie tolerancji i autonomii wartości, choć w głębi czuje, że niektóre zachowania i rodzaje mentalności są niemoralne. Lęk przed koniecznością sprzeciwienia się (domniemanej) opinii zbiorowej prowadzi do uznania zachowań aspołecznych czy wprost socjopatycznych za moralność obowiązującą wszystkich.

Siedem wad głównych to wciąż aktualne centrum, gdy chodzi o ukazanie klasycznych błędów człowieka. Na szczycie listy wad nieprzypadkowo znajduje się pycha. Początkowym punktem oddalenia się od Boga jest dążenie do tego, by być jak Bóg, by umieścić w centrum swoje ja, odrzucić fakt, że jesteśmy stworzeniem. Wszystkie pozostałe wady są logiczną

konsekwencją pychy: pragnąć wszystkiego dla siebie (zawiść), niczego nie dać innym (chciwość), wykorzystywać innych dla swej przyjemności (rozwiąłość) itp.

Brak miłości i brak relacji są ściśle powiązane. W tym sensie wady główne mają coś wspólnego z ochłodzeniem prowadzącym do śmierci relacji z bliźnim, z Bogiem, z sobą samym, ale także ze stworzeniem. Są to postawy i zwyczaje mogące wstrzymać strumień życia aż do całkowitego jego zniszczenia. Trudno nie zgodzić się z tym, że chciwość czy nieodpowiedni styl życia i nasz niewłaściwy stosunek do przyrody i jej zasobów prowadzą do śmierci.

Według psychosomatyki wiele chorób fizycznych i psychicznych bierze początek w sferze nieświadomości człowieka, w nieświadomych pęknięciach emocjonalnych i poznawczych psyche. Ciążący człowiekowi brak stabilizacji w sferze emocji ma źródło w psyche, a zatem przyczyn i środków leczniczych należy poszukiwać w samym człowieku.

Reasumując, wady główne to kwestia miary. Przesadna emocja czy nieumiarkowane pragnienie może być uważane za wadę, ponieważ niesie niebezpieczeństwo śmierci duszy. Nadmiar jest zawsze niebezpieczny zarówno dla życia fizycznego, jak i psychicznego. Wady są starożytne jak człowiek i zło przyjmuje ich postać. Człowiek współczesny niemal nie zna dokładnego znaczenia wad, wydaje się, że odsunął na bok - jako nieuzasadnioną, swoją świadomość zagrożeń pochodzących od wad, usunął ją mniej czy bardziej nieświadomie.

Psychologia i psychoterapia nie formułują wobec tego stanu rzeczy osądu moralnego. To, co pozwalają dostrzec, to istnienie nieświadomej, a zatem niedostrzeganej emocji czy postaw destrukcyjnych. jednak i dla życia psychicznego, i dla zdrowia fizycznego sprawą najwyższej wagi jest poznanie tych nieświadomych treści. Zadaniem psychologa i psychoterapeuty jest uświadomienie pacjentowi przyczyn jego cierpienia, przyczyn, które Ojcowie Kościoła w swej mądrości wyodrębnili jako wady główne. W obecnej atmosferze, charakteryzującej się tolerancyjnym otwarciem, unika się używania wyrażeń tak mocnych wobec gniewu, rozwiąłości, zawiści, chciwości, pychy, łakomstwa czy acedii. A jednak unikanie nazywania zła po imieniu oznacza pomniejszanie jego ważności.

Dziś zainteresowanie psychoterapii kieruje się ku psychicznym korelatom wad głównych, będących przyczyną zaburzeń i trudności. Cechy przypisywane wadom, takie jak fosylizacja, nabycie, nawyk, nieuporządkowana miłość własna, dezorientacja osobowa, mogą być oznakami dezintegracji psychicznej.

Zasadniczy aspekt starożytnego pojęcia wady wydaje się zachowany w psychoanalitycznych pojęciach nerwicy i narcyzmu. Zgodnie z tym pojęciem brak uczucia i/lub niewłaściwe uczucia w fazie rozwoju libido prowadzą do typowych urazów i manii,

które w późniejszych sytuacjach stresowych pojawiają się w postaci objawów czy regresji. Za przejawy nieumiarkowanego narcyzmu osobowego czy kulturowego można uznać fantazje na temat swej wszechwładzy czy wielkości, manię perfekcji, nadmierną konsumpcję, niezdolność do rezygnacji z gratyfikacji i do kochania innych. W centrum wszystkiego znajduje się zaburzona miłość własna, pochodząca z niewłaściwego rozwiązania złożonej i fundamentalnej relacji matka - dziecko.

Podczas gdy psychoanaliza podkreśla dynamikę wewnątrzpsychiczną, teoria behawioryzmu uwzględnia głównie czynniki środowiskowe. Zwłaszcza w swoich próbach wyjaśnienia uzależnień, mających za podstawę teorie uczenia się, dostarcza nowych bodźców do lepszej oceny procesów i skutków moralnego rozwoju człowieka. Na przykład uzależnienie od alkoholu i substancji chemicznych czy zaburzenia żywienia rozumie się tu jako postawę wyuczoną, podlegającą normalnym zasadom uczenia się, a zatem częściowo określoną przez warunki społeczne i mechanizmy wzmacniania. Zachowania uzależniające wzmacniane są przez rozładowanie napięć emocjonalnych, zmniejszenie zahamowań, napięć i objawów abstynencji.

Wyjaśnienia psychologiczne przesuwają współcześnie aktualne korelaty psychiczne wad głównych z płaszczyzny winy na płaszczyznę zaburzeń czy patologii. Jest sprawą oczywistą, że w ten sposób z jednostki nie zdejmuje się ostatecznej odpowiedzialności. To dla niej pozostaje zadanie aktywnej współpracy w procesie akceptacji swojego ja na fundamencie posiadanych możliwości, w (reintegracji tych części osobowości, które nie osiągnęły pełnego rozwoju czy uległy rozpadowi.

W tym wszystkim wiara, dzięki której ufamy obietnicy, że możemy być zwyczajnie stworzeniami żyjącymi pod spojrzeniem Boga, może uchronić nas przed niebezpieczeństwem, że zadanie budowania naszego ja stanie się zadaniem przekraczającym nasze siły.

W niniejszej książce autor przemierza podwójny szlak: z jednej strony powraca do Tradycji i ukazuje, w jaki sposób w teologii przedstawiano każdą z wad. Przede wszystkim jednak opisuje zjawiska i procesy, biorąc za punkt wyjścia obecną sytuację społeczną, stawiając pytanie o jakość moralną społeczeństwa. Jeśli wady główne ostrzegają przed życiem błędnym, to implicite przynoszą także pewną wizję życia właściwego, dobrego. Dzięki temu mogą wyostrzyć nasze spojrzenie tak, byśmy mogli pojąć zarówno niewłaściwy rozwój społeczny, jak też styl życia, który cechują określona jakość, bogactwo relacji oraz orientacja na wartości i sens. To orędzie jest ważne, byśmy mogli w pełnym sensie żyć dobrze.

Hans Zollner SJ

WPROWADZENIE

Piekkło bez końca za grobem, o czym mówi teologia, nie jest gorsze od piekkła, które sami wytwarzamy w tym świecie, kształtując zazwyczaj nasz charakter w sposób niewłaściwy.

W. James

Siedem wad głównych, tak jak zostały nam one przekazane przez "moralność" zarówno katolicką, jak i świecką, to sprawa wyjątkowo poważna, której nie można oddzielić od pojęcia "grzechu", który w znaczeniu przekroczenia "praw" natury i ducha nie zna granic.

G. Grieco

Aliena vitia in oculis habemus, a tergo nostra sunt.

Przed oczami mamy wady innych, podczas gdy odwracamy się od naszych.

Seneka

Wady główne można uważać za sposób ponownego zrozumienia i standaryzacji negatywnych aspektów działania człowieka, ale także dóbr poszukiwanych za ich pośrednictwem. Wady te bowiem jawią się przed nami jako encyklopedia ludzkich pasji, namiętności. Chociaż przypominają o niewierności i wykroczeniach, to jednak wszystkie razem ukazują perspektywę znacznie bogatszą niż ta osiągnięta, perspektywę nadziei, ponieważ stawiają przed naszymi oczyma sumę pełni i piękna mogących nadać życiu sens i stanowić jego spełnienie. Ten, kto badał wady, zetknął się z każdą z możliwych sytuacji życiowych, poznał każdą klasę społeczną, codzienne problemy każdego człowieka. Oto dla przykładu, jak przedstawiali swoje wyniki badań w tej sferze dwaj badacze:

Mówienie o wadach doprowadziło nas do tematów obszernych i ważnych. Ciało, dusza, kobiety, intelektualiści, praca, wojna, pieniądz [...] stanowią nieuniknione tło licznych refleksji związanych z wadami, stanowiących racje, dla których kultura średniowieczna poświęciła im tak wiele energii i tyle uwagi. Rozważania dotyczące wad okazują się bowiem w rzeczywistości rodzajem ogromnej encyklopedii, w której można odnaleźć wszystko, schemat klasyfikacji odpowiedni do tego, by mówić właśnie o "świecie", jak to określali mnisi. Może tu znajdują się korzenie jego powodzenia.

Podział ludzkich czynów na "cnotliwe" i "występne" zakłada istnienie całościowej wizji życia oraz uwzględnienie znaczenia działań ludzkich pozwalających na ich ocenę - to dwa decydujące elementy, które wcale nie są oczywiste. O wadach głównych można by stwierdzić to, co polski reżyser Krzysztof Kieślowski powiedział o przykazaniach, zapytany o to, dlaczego poświęcił im swoją serię filmów: "Streszczają one całą naszą egzystencję, to,

kim jesteśmy, i to, kim chcielibyśmy być: nikt nie zwraca na nie uwagi, a jednak wszyscy w nich się rozpoznajemy”. Właśnie ta dialektyka transgresji i ideału, ideału, który zarazem uznaje transgresję, ale też ukazuje możliwość życia bardziej wzniosłego i pięknego, cechuje wieczną aktualność refleksji nad wadami i przestrzega przed śmiertelnie groźną możliwością eliminowania ideałów z życia, z poddaniem się biernemu, obojętnemu przyjmowaniu tego, co się przydarza.

Kiedy mówimy o wadach, o grzechach, o grzesznych zwyczajach, słyszymy często opinię, że nie ma sensu o nich mówić i traktować ich poważnie, ponieważ grzechy i tak się popełnia, a w sumie nie wydają się tak straszne: lepiej zatem nie dręczyć się zbyt obsesyjnie i brać życie ”tak, jak leci”.

Zgodnie z niedawnym sondażem przeprowadzonym przez BBC, większość mieszkańców Wielkiej Brytanii ”nie wierzy już, że siedem wad głównych ma jakieś znaczenie w ich życiu, i uważa, iż powinny one zostać uaktualnione, by odzwierciedlać cechy współczesnego społeczeństwa”. Sondaż sugeruje, że siedem grzechów głównych - gniew, łakomstwo, acedia, zawiść, pycha, rozwiązłość i chciwość - nie mają już dawnej ważności i powinny zostać zastąpione ”nowym wykazem współczesnych tabu, który obejmowałby istotę współczesnej moralności”. Na szczycie listy znajduje się teraz okrucieństwo, po nim idą cudzołóstwo, fanatyzm, nieuczciwość, obłuda, chciwość i egoizm.

Tymczasem uważne badania autorów zajmujących się tym tematem ujawniają, że pospieszne tłumienie wad jako zbytecznego dziedzictwa przeszłości i wezwanie do uległości i brania wszystkiego, ”jak leci”, oczywiście nie uczyniło życia zdrowszym, piękniejszym i bardziej interesującym. Działając w ten sposób, pozwalamy po prostu na to, by trucizna nie była uznawana za szkodliwą, dzięki czemu może ona przenikać wszędzie, mnożąc swoje niszczące wpływy.

Ulegając tym namiętnościom, pomniejszamy nasze człowieczeństwo. Nasze upadki przy próbach trzymania się tego, co dla nas najlepsze pod względem moralnym, są równie tragiczne jak nieszczęście wyrządzone nam przez zło, które czynimy. Wady działają także na płaszczyźnie społecznej. Przenikają politykę i handel, nasycają kulturę popularną i rozrywkę [...]. Każdy z grzechów śmiertelnych stanowi pożywkę dla niebezpiecznych zjawisk społecznych: rozwiązłość - sprzyja pornografii; łakomstwo - uzależnieniom w sferze żywienia i substancji chemicznych; zawiść - terroryzmowi; gniew - przemocy; acedia - obojętności na problemy i cierpienia innych; chciwość - nadużywaniu zaufania publicznego, a pycha - dyskryminacji. Ponieważ grzech wiąże się z religią, jej przeciwnicy uważają, że dla nich nie ma on znaczenia. Jednakże wiele z grzechów wspomnianych przez Tradycję, a zwłaszcza

siedem grzechów głównych, dotyczy zwłaszcza znaczenia istoty człowieka i naszej odpowiedzialności związanej z realizacją tego, co pod tym wyrażeniem rozumiemy. Teologowie i moralisci, którzy pisali na ten temat, byli także sięgającymi głębi psychologami [...]. Nigdy nie tracili z pola widzenia praktycznych implikacji teorii psychologicznych. Ich pierwszą sferą zainteresowania było nauczenie nas sprzyjania dobru i panowania nad złem znajdującym się w nas. Interesowało ich także nasze szczęście. Słusznie uważali, że w dłuższej perspektywie ci, którzy postępowali moralnie i etycznie, byli też szczęśliwsi. Odwrotnie zaś - uleganie impulsom dla uzyskania natychmiastowej odplaty, upokorzenie innych - może początkowo wywoływać przyjemność. Z biegiem czasu przyjemność ta prowadzi jednak do smutku, ponieważ sama nie może podtrzymywać naszego ducha.

W rzeczywistości rozważania dotyczące wad nie mają zatem kojarzyć się z pedantyczną drobiazgowością mającą komplikować nam życie, są raczej kwestią życia lub śmierci. Wady towarzyszą nam w codziennym życiu, choć z trudem zdajemy sobie z tego sprawę, czasem wtedy, gdy jest już za późno, co można zauważyć, przeglądając pobieżnie gazety kraju, który wydaje się uchodzić za wzór dobrobytu i obfitości:

-”Arogancy i egoistyczni yuppies, młodzi miejscy profesjonalisci, cierpieli z powodu depresji i innych problemów psychicznych podczas kryzysu w latach 1990-1991, gdy nagle znaleźli się bez pracy i zrozumieli, że byli znacznie mniej ważni, niż sądzili. Pewien terapeuta wspomina ich tak: ”Moi pacjenci byli bardzo zgorzkniali [...]. Wielu z nich pochodziło z rodzin średniej warstwy klasy wyższej, kończyli najlepsze szkoły i uważali, że mają przepustkę do kariery”„.

-”Miliony mężczyzn i kobiet są tak niezadowolone ze swego ciała, że poddają się zabiegom chirurgii plastycznej i poszukują wsparcia psychicznego z powodu niskiej samooceny”.

- Podczas rozprawy sądowej mężczyzna w obecności żony w ataku szału zadaje osiem ciosów swemu oskarżycielowi. Wcześniej został opisany jako mężczyzna o charakterze sangwinicznym, bardzo nerwowy z powodu nadmiaru pracy i wyjątkowo porywczy w relacjach z kolegami.

- Studenci zazdrośni o sukcesy swego kolegi na studiach złośliwie zniszczyli laboratorium zbudowane przez niego w wyniku długotrwałej wytężonej pracy. Uważali, że w ten sposób przeszkodzą mu w dostaniu się na wydział medyczny.

- Pewien przedsiębiorczy, cieszący się dobrą opinią senator został oskarżony przez sąd federalny o korupcję i prowadzenie licznych nielegalnych operacji o charakterze finansowym. Jego przyjaciel, także senator, komentował to tak:”Jeszcze nie mogę uwierzyć, że to zły

człowiek. Był jedynie zachłanny, biorąc wszystko dla siebie. Nie powinien był do tego dopuścić”.

- Miliony Amerykanów palą, jedzą i piją, rujną zdrowie i nie przejmują się tym, że żyją w morzu potencjalnych chorób, ponieważ nie potrafią zapanować nad swoją zachłannością w stosunku do jedzenia, napojów i różnego rodzaju narkotyków.

- Członowie bandy grasującej w dzielnicy pobili, zgwałcili i zadali 132 ciosy nożem kobiecie, zanim pozostawili ją na pewną śmierć pod gołym niebem. Zrobili to z powodu nudy. Jeden z nich oświadczył: ”Nie mieliśmy żadnego zajęcia i zaproponowałem, by wyjść i kogoś zabić”.

Ważność pojęcia wad głównych można dostrzec nie tylko dzięki jego aktualności, ale także dzięki głębokiej mądrości, jakie zawiera: dostrzeżenie wad i wystrzeżenie się ich uczy nas żyć. Trochę światła może tu wnieść porównanie z pewnymi aspektami życia fizycznego: w kulturze takiej jak nasza, pełnej troski o zdrowie, okazujemy się bowiem uważni i drobiazgowi: rozpoznajemy pokarmy sfałszowane i poszukujemy idealnie zdrowych. Podobnie refleksja nad wadami stanowi ostrzeżenie przed szeregiem ”potraw”, najczęściej z dziedziny kultury, rujnących życie tych, którzy je przyjmują. A zatem dla zdrowia korzystne jest poznanie tego, co, choć nęcące, okazuje się niebezpieczną trucizną; ważne jest też rozpoznanie tego w odpowiednim czasie, bez oczekiwania na moment, gdy będzie za późno na szacowanie szkodliwych skutków wad. Usłyszymy zaraz, że to niepotrzebny trud, ponieważ wady i tak pozostaną: kto z nas powiedziałby, że jest odporny na ich skutki, nawet gdy je rozpoznał? Czy moralność nie byłaby w gruncie rzeczy bezpłodnym rozważaniem, które niczego nie zmienia?

Zdemaskowanie tego sloganu pozwala tymczasem ujawnić zasadniczą prawdę życiową, dialektykę ideału i ograniczeń. Kiedy uznajemy ją i akceptujemy, nie negując zatem żadnego z tych dwu elementów, życie staje się piękne, smakowite, godne przeżycia, ponieważ ukazuje nam to, co można osiągnąć poza wyznaczonymi przez nas granicami możliwości, po otrząśnięciu się z leniwego odrętwienia polegającego na zadowalaniu się tym, co zostało osiągnięte, i usprawiedliwianiu swojej przeciętności. Pomocne może się tu okazać porównanie z innymi sferami życia, pomyślmy dla przykładu o atlecie pragnącym ustanowić rekord czy zwyciężyć. Cały swój wysiłek wkłada on w pragnienie osiągnięcia ideału, choć nie jest pewien, że go osiągnie, albo gotów jest uznać swoją przegraną, gdyby mu się nie powiodło. Pomyślmy jeszcze o nieskończonym potencjale osób i relacji, z jakim mamy do czynienia w ciągu naszego życia, pamiętając, że nie wszystkie relacje możemy jednocześnie utrzymywać, albo o możliwych do odbycia podróżach, o ogromnej ilości książek czekających

na przeczytanie, filmów do obejrzenia, utworów muzycznych. Nikt nigdy nie będzie mógł w pełni skorzystać z tego bogactwa, a jednak to ono czyni życie interesującym, pozwala dostrzec pragnienia serca, pomaga w wyborach i wyrzeczeniach na korzyść tego, co uważamy za ważniejsze, bardziej wartościowe. Stawianie przed sobą ideału zawsze bogatszego niż to, co konkretnie można zrealizować, nie odbiera odwagi w decydowaniu się, ale przeciwnie - stanowi bodziec do zainteresowań i uczuć, o ile u podstaw leżą, jak u atlety, pragnienie i odwaga zaangażowania. Ideał znajdujący się poza i ponad tym, co aktualnie wydaje się możliwe do osiągnięcia, jest także bodźcem do ulepszania siebie i postępu, daje poczucie ufności wobec już dokonanej pracy, nawet jeśli nie zostanie w pełni zrealizowany.

Kolejna związana z tym refleksja sięga środowiska, w którym rozważano kwestie dotyczące wad głównych. Ich liczbę można uzasadnić biblijnie fragmentem Prz 6,16: "Sześciu rzeczy nienawidzi Pan, nawet siedem jest dla Niego wstrętne", ale także w literaturze pogańskiej można znaleźć ściśle klasyfikacje. Na przykład Horacy sporządza wykaz bardzo podobny do tego, który znamy obecnie: avaritia, laudis amor [...], invidus, iracundus, iners, vinosus (łakomy), amator (acedia). Opracowanie wad głównych osiąga pełnię, poczynając od refleksji w środowiskach monastycznym i eremitów; na przykład tak przedstawia to św. Grzegorz Wielki, starannie ukazując wzajemne relacje wad:

[Wady] powiązane są bardzo ścisłymi więzami pokrewieństwa, jako że jedna pochodzi od drugiej. Pierwszą córką pychy jest bowiem próżna chwała, która gdy tylko pokona i zepsuje umysł, natychmiast rodzi zawiść; ponieważ jeśli ktoś dąży do władzy, darmo się dręczy, gdy ktoś inny ją osiągnął. Zawiść rodzi gniew, ponieważ im bardziej duch jest poirytowany wewnętrzną zawiścią, tym bardziej traci łagodność płynącą ze spokoju i podobny do jakiejś części cierpiącego ciała odczuwa jako nieznośny ucisk dotykającej go dłoni. Z gniewu rodzi się smutek, ponieważ im większy jest chaos wzburzonego umysłu, tym chętniej żywi się on wyłącznie smutkiem idącym za wzburzeniem. Od smutku dochodzi się do chciwości, ponieważ gdy serce zmieszane utraciło dobro, jakim jest wewnętrzna radość, szuka na zewnątrz powodów pocieszenia, a nie mogąc się odwołać do wewnętrznej radości, tym goręcej pragnie posiadania dóbr zewnętrznych.

W tym momencie pojawiają się dwie wady cielesne: łakomstwo i rozwiązłość. Wszystkim jednak wiadomo, że rozwiązłość rodzi się z łakomstwa, jako że po samym układzie organów genitalnych widać, że znajdują się one pod brzuchem. Dlatego gdy ten się nieumiarkowanie napełnia, w nich budzą się pożądania.

Ta klasyfikacja, choć później z niewielkimi zmianami (na przykład Ewagriusz mówi o "ośmiu duchach zła"), staje się podstawą porządkowania uniwersum ludzkiego działania,

nazywania i motywacji dokonanego zła, prowadzi także do powstania antropologii interdyscyplinarnej, w której refleksje teologiczna, filozoficzna i psychologiczna są ściśle powiązane.

Swoje powodzenie zawdzięcza ta "siódemka" właśnie hermeneutycznej sile modelu, który skupia się to na sugestywnych obrazach, to na subtelnych analizach psychologicznych i pozwala utrzymać w całości całą materię moralności. Jednak jest jeszcze coś więcej, powodzenie "siódemki" wiąże się z myślą o istnieniu "naturalnego" porządku wad, o tym, że istnieje kilka wad - siedem czy osiem - ważniejszych niż inne, wad określanych jako "główne", ponieważ dają one początek wielu innym wadom wtórnym. Przy takim spojrzeniu nawet różnice pomiędzy dwoma ojcami "siódemki" znikają, a co więcej, z uważnego porównania obu wykazów wynika, że "Grzegorz i Kasjan, gdy chodzi o osiem wad zasadniczych, myślą w identyczny sposób" (PseudoRaban Maur, *De vitiis et virtutibus*, III, II, kol. 1349) [...]. Niezależnie od tego, który schemat przyjmujemy: Kasjana, Grzegorza, albo system mieszany, w ogromnej literaturze na temat wad głównych w średniowieczu jedno pozostaje absolutnie stałe: uniwersum winy jest uporządkowane.

Refleksja nad wadami rodzi się zatem w środowisku głęboko religijnym i surowym, jakim były eremy pustyni egipskiej w IIIIV wieku. Można by uznać za dziwne to, że świat przeniknięty wielkimi ideałami ma tak żywy obraz i doświadczenie wad oraz grzechu; można by nawet pomyśleć, że w rzeczywistości ta refleksja ujawni odejście od wyznawanych ideałów, a jednak fakt ten ukazuje tylko głęboką prawdę, że wadę pojmujemy na zasadzie kontrastu, poznajemy ją, w miarę jak chcemy się od niej oddalić. Ernst Bloch zauważył: "Rozpoznajemy tylko te grzechy, od których się oddaliliśmy". Wzniosłość wartości pozostaje także wtedy, gdy je zdradzamy, dokonując tego, co sprzeciwia się głoszonym przez nas słowom. Niebezpieczeństwo obłudy, wyraźnie odsłonięte w Ewangelii, nie prowadzi do uznania ideałów za niepotrzebne, ale do uznania ich za kotwicę nadziei w obliczu upadków; istnieje horyzont sensu większy niż nasze ograniczenia i wady, dający sens i odwagę do walki duchowej, zwłaszcza w chwilach próby:

Liczni żydzi i chrześcijanie nie żyją ideałem kierującym całą ich energią ku miłości Boga. A jednak pragnienie, by tak postępować, daje im w życiu cel jednoczący, którego nie mają tak liczni agnostycy. Religia jest "katolicka" dzięki temu, że obejmuje na nowo całe życie i zapewnia człowiekowi jasne światło na jego kres i cele. Przeciwnie człowiek zajmujący się tylko sprawami doczesnymi: jest jakby rozbity i zaślepiiony domaganiem się wolności od Boga i od władzy. Jednakże jego wolność od jedyne go nauczyciela, jakim jest Bóg, sprawia, iż jest on bardziej niż inni podatny na zranienia i staje się niewolnikiem wielu

bogów, zwłaszcza swoich namiętności i wad [...]. W wolności tej brak zwłaszcza łącznika mogącego służyć za fundament przy organizowaniu i ocenie wszystkich aspektów jego życia. Ten brak globalnego kresu, celu życia i jednoznacznego kryterium postępowania stanowi jedno z największych źródeł obecnego braku szczęścia. Nie oznacza to, że religia miałaby być czymś "właściwym" lub czymś, co należy praktykować, nawet jeśli ktoś nie wierzy w Boga albo w dogmaty judaizmu czy chrześcijaństwa. Jednakże fakt, że sekularyzm nie chce czy nie może nigdzie skierować tych potrzeb, z punktu widzenia psychologii stanowi jeden z jego zasadniczych braków.

Wady główne mają bowiem coś wspólnego z tą nigdy dość zbadaną tematyką, jaką jest problem zła, zagadka tego, jak można zrozumieć działanie skierowane ku dobru, ponieważ w wadach głównych poszukujemy dobra, osiągając jednak wyniki często przerażające. W związku z tym refleksja klasyczna docenia ważny element: wada jest poszukiwaniem czegoś dobrego w sobie, ale prowadzonym w nieuporządkowany sposób, z przypisaniem poszukiwanemu dobru miejsca i ważności większej niż ta, którą winno ono posiadać, kosztem innych dóbr fundamentalnych dla życia człowieka. Cechą człowieka mającego wady, jak zobaczymy, jest to, że z jakiegoś pojedynczego elementu czyni on centrum swego życia, swego idola, poświęcając mu całą energię i zaangażowanie uczuć i wyobraźni. I pierwszym natychmiast widocznym skutkiem jest utrata wolności; w przeciwieństwie do cnót łatwo jest mieć wady, ale znacznie trudniej się z nich wyrwać, choć nie znajdujemy w nich odczuwanej wcześniej przyjemności i fascynacji, a nawet czujemy coraz większy niesmak i coraz mniejszą tolerancję. Mimo to z powodu mechanizmu autodestrukcji grzeszne przyzwyczajenie wiąże dość mocno swoje łańcuchy, rodząc kolejne grzeszne sposoby zachowania, coraz bardziej zniewalające wolę, inteligencję, uczucia. Dlatego ważne jest poznanie symbolicznego znaczenia wad, ponieważ są one chorym sposobem poszukiwania absolutu, co można przewyciężyć jedynie tym, co stanowi prawdziwy absolut życiowy: jedynie serce pogodne i zadowolone może znaleźć siłę potrzebną, by powiedzieć wadzie "nie".

Święty Tomasz, podejmując refleksję Ojców Kościoła, określał niektóre wady jako główne, ponieważ one, podobnie jak dowódca oddziału wojskowego, dowodzą wszystkimi innymi wadami: "Aby wadę nazwać główną, trzeba, by jej cel był bardzo pociągający, żeby z powodu jego pożądania popełniano wiele grzechów". Kryterium służące wyodrębnieniu wady znajdowałibyśmy w pewnym rodzaju dobra szczególnie upragnionego, którego posiadanie pociąga za sobą jednak utratę innego dobra współodpowiedniego:

Dobro człowieka jest trojaki: jest to dobro duszy, dobro ciała i dobro rzeczy

zewnętrznych. Zatem dobru duszy, będącemu dobrem wyobrażonym, to jest najwyższym stopniem czci i chwały, jest przyporządkowana (jako swojemu celowi) wyniosłość czy próżność. Tymczasem dobru ciała, dotyczącemu zachowania życia jednostki, to jest pożywieniu, przyporządkowane jest łakomstwo; dalej do dobra ciała, jakim jest zachowanie gatunku, jak to zdarza się z rozkoszami miłosnymi, zmierza rozwiązłość. Chciwość zaś dąży do dobra rzeczy zewnętrznych.

Święty Tomasz uważa, że pozostałe wady - acedia, zawiść i gniew - mają na celu oddalenie człowieka od jego właściwego celu dlatego, że za ich sprawą traci on energię i pragnienie pełnienia dobra. Filozof ten zaczyna od przesłanki, że człowiek zawsze, także przez wady, szuka dobra, ponieważ wszelkie jego działanie ożywia miłość, pragnienie bycia szczęśliwym, czyli dobrego życia. Jednak tego rodzaju pragnienie może zostać spełnione jedynie w działaniu cnotliwym, odzwierciedlającym liczne aspekty dobra:

Radość i przyjemność dotyczą dobra obecnego i posiadanego, pragnienie i nadzieja - dobra, którego jeszcze nie posiadamy. Miłość tymczasem dotyczy dobra w ogólności, posiadanego albo nie. Wskutek tego miłość jest naturalnie pierwszym aktem woli i chęci. To dlatego wszystkie inne poruszenia chęci zakładają miłość jako pierwszy korzeń [...]. Miłość stanowi zasadę wszystkich uczuć, jak to ukazał Augustyn [De civitate Dei, XIV, 7], dlatego mówiąc, że cnota jest w porządku miłości, wskazuje na przyczynę, a nie na istotę: nie każda bowiem cnota jest w swej istocie miłością, ale każde przywiązanie cnoty pochodzi od jakiejś miłości uporządkowanej, podobnie też każde przywiązanie do grzechu pochodzi z jakiejś miłości nieuporządkowanej.

„Jakaś miłość uporządkowana” - w tym tkwi sedno tej kwestii: to, co stanowi różnicę pomiędzy wadą i cnotą, jest nie tyle poszukiwaniem dobra, rzeczywiście obecnym w każdym ludzkim działaniu, ile uporządkowanym poszukiwaniem dobra, czyli umożliwiającym człowiekowi osiągnięcie celu, dla którego został stworzony. W zachowaniu wadliwym osiągnięte dobro jest cząstkowe, niepełne, ponieważ oddziela od celu życia ludzkiego i w ten sposób staje się szkodliwe przez fakt, że odbywa się to ze szkodą dla innych dóbr zasadniczych dla życia. Kiedy jednak człowiek za pomocą aktów cnoty osiąga właściwe mu dobro, wówczas pozwala mu ono osiągać inne dobra z nim związane i człowiek w pełni przeżywa różne aspekty swego życia. Jest bowiem rzeczą właściwą dobru ukazywać harmonię i głęboką prostotę, podczas gdy zło odwrotnie - prowadzi do podziałów i zranień wewnątrz człowieka, a także poza nim; to dlatego wady i cnoty w koncepcji św. Tomasza nie przeciwstawiają się zwyczajnie sobie, ponieważ mają różne pochodzenie:”Cnoty powoduje podporządkowanie chęci rozumowi czy dobru wiecznemu, którym jest Bóg; natomiast wady

rodzą się z pożądania dóbr przemijających”. Ponadto gdy dobro ma jedną tylko przyczynę, zło dąży do rozproszenia, do pierwotnego chaosu.”Jak mówi PseudoDionizy w Imionach boskich (IV, 30), przyczyna dobra jest jedna i całkowita, podczas gdy zło ma za przyczynę poszczególne defekty; jak piękno płynie z faktu, że wszystkie członki ciała są rozmieszczone w odpowiedniej proporcji, i gdy tylko jeden z nich nie odpowiada tej proporcji, wytwarza brzydotę”.

Ten wniosek jest konkretnym zastosowaniem zasadniczej cechy dobra, jaką jest złączenie i proporcja. Wada, choć osiąga pewne dobro, to gubi inne, przede wszystkim to zasadnicze dobro, jakim jest wolność; ponadto niszczy harmonię i ogólną jedność swego bytu, co kończy się, jak w przypadku zabójczego raka, śmiercią tego, który pozwolił, by się on rozwijał.

W większości wady te są przejawem naszego odrzucenia panowania nad docierającymi do nas bodźcami fizycznymi i psychicznymi [...]. Łatwiej jest jeść ponad miarę, spać, z kim masz ochotę, nielegalnie gromadzić bogactwa, gdy mała jest szansa, że nas na tym przyłapią, łatwiej też gwałtownie atakować kogoś, kto nas zawodzi czy drażni, niż stawić opór tym pokusom.

W wypadku lenistwa wybieramy odwrócenie oczu i serc od cierpień innych, unikając w ten sposób zaangażowania. Ten upadek w sferze rozwoju i wykorzystania samokontroli odzwierciedla zmniejszone zainteresowanie kultury współczesnej wartościami moralnymi oraz kształceniem dobrego charakteru.

Ten błąd występuje, ponieważ często pokusy i wady maskują się, przybierając postać fałszywej cnoty, oszukując umysł i serce: ”Czasem, gdy czynimy wysiłki, by wytrwać mężnie w wojnie z pokusami, niektóre wady kryją się pod powierzchownością cnót i wychodzą ku nam z miłym obliczem, ale ledwie nas uderzą, już czujemy ich wrogość [...]. Często nieumiarkowany gniew jawi się nam jako sprawiedliwość, podczas gdy nadmierna ustepliwość chce udawać miłosierdzie; nieuzasadniony lęk przybiera wygląd pokory, niepohamowana pycha zaś - wolności”. Stąd przenikliwość i bystrość, właściwe mądrości, potrzebne są do odróżnienia wady od cnoty, ponieważ pomiędzy obie wchodzi nie tylko uznanie dobra, ale także kuszący, choć fałszywy wdzięk namiętności.

Święty Tomasz wyjaśnia, jak namiętności ujawniają swą ogromną zdolność osłabiania decyzji człowieka, jako że wola zmierza ku dobru w ogólności, podczas gdy namiętności zatrzymują się na jakimś dobru cząstkowym, które z jednej strony jawi się jako bardziej ograniczone, ale z drugiej jest bardziej bezpośrednio dostępne, łatwe do osiągnięcia i nęcące zwłaszcza wrażliwość. ”Wola zmierza ku swemu przedmiotowi bez namiętności dzięki temu,

że nie posługuje się jakimś organem ciała”. Dlatego zastanowienie, refleksja często okazują się bezsilne wobec wady, ponieważ wydają się przychodzić z opóźnieniem, gdy już ”gra się skończyła”.

Można by zatem na nowo wysunąć zastrzeżenie, że refleksja nad wadami głównymi jest niewskazana, jako że stawia człowieka w obliczu zła, w które w każdym razie wpadnie, i jest to samo w sobie daremne, podobnie jak daremne byłoby ciągle wyznawanie tych samych win, gdy dobrze wiemy, że będziemy nadal popełniać te same grzechy z nich wynikające. W świetle tego, co zauważyliśmy do tej pory, można jednak dostrzec, że gdy bada się wadę z zainteresowaniem i przenikliwością, ujawnia się na zasadzie kontrastu właśnie to dobro, za którym podąża ona w błędny sposób. Ponadto samo stwierdzenie, że upadliśmy, że minęliśmy się z celem, jest ważne, by na nowo podjąć drogę życia. Również tu porównanie z innymi sytuacjami życiowymi może być pouczające: myjemy się bowiem codziennie, choć wiemy, że znów się pobrudzimy, a jednak nie stanowi to argumentu na rzecz porzucenia mycia, chęci zmian czy troski o siebie. Można by nawet powiedzieć, że właśnie ta walka ze skłonnością do zezwierżenia utrzymuje nas przy życiu, pozwalając nam zachować godność, korzystać z rzeczy przez nas posiadanych i oferowanych nam możliwości. To samo dotyczy życia moralnego: zatrzymanie się i uznanie popełnionego zła oznacza chęć życia w pełni i godnego, bez popadania w rozleniwiającą pokusę pójścia za łatwym i destrukcyjnym fatalizmem. Refleksja nad wadami oznacza wyraźny sprzeciw wobec tendencji do eliminowania ideałów z życia; kiedy to następuje, człowiek upadła się i ujawnia najgorsze cechy swego ja. Można tu zacytować niektóre uwagi pisarza Brucea Marshalla dotyczące tego, co nazywa on ”nowym rodzajem hipokryzji”:

Kiedyś ludzie udawali lepszych niż byli, tymczasem teraz udają gorszych. Kiedyś zapewniali, że idą w niedzielę do kościoła, choć nie szli, teraz natomiast opowiadają, że w niedzielę chodzą na golfa i kto wie jak źle zareagowaliby, gdyby ich przyjaciele odkryli, że w rzeczywistości idą do kościoła! Inaczej mówiąc, hipokryzja była - jak mówi pewien francuski pisarz - daniną, którą wada płaci cnotcie, podczas gdy teraz jest to danina płacona przez cnotę wadzie. Według mnie jest to znacznie gorsze, oznacza bowiem, iż nasze ideały upadają i brakuje nam odwagi, by być choćby wewnątrz człowiekiem dobrym. Tymczasem nawet w naszym wnętrzu przybieramy taki wygląd, jaki ze względu na ludzki szacunek ukazujemy na zewnątrz.

To właśnie owo nieprzeparte napięcie pomiędzy ideałem i ograniczeniem, pomiędzy wadą i cnotą sprawia, że życie staje się ”ludzkie”, godne przeżycia, ponieważ to, co najważniejsze, ma swoją cenę, potrzebna jest walka, by to osiągnąć, i właśnie ta walka

przydaje życiu smaku i wartości. Jak zauważył Eugenio Montale: "Biada nam, gdy zniszczymy wady, ryzykujemy, że świat stanie się gorszy niż pustynia. Ewentualnie trzeba zawrzeć z nimi układ, sprawiając, że zagrają swoją rolę bez żadnych sztuczek. Jedynie postępując w ten sposób, człowiek może egzorcyzmować ich moc niosącą zło i uratować swą duszę".

U podstaw tej refleksji nad wadami znajduje się ponadto wizja pełna głębokiego zaufania do wolności i dobra człowieka, jako że uznajemy go za zdolnego do dostrzeżenia dobra i pełnienia go. Nie jest on bowiem nędzną kukiełką - igraszką chwilowych kaprysów czy dyżurnym dyktatorem w sferze polityki, kultury, bodźców, społeczeństwa... Badanie wad uwidacznia obraz człowieka autentycznego i życia pod znakiem mądrości, zdolnego zatem do przewycięzania przeszkód i ewentualnych upadków, z wykorzystaniem ich dla własnego pożytku. Nauczanie, jakie przyniosły w tej sferze tradycje filozoficzna i religijna, stale przypomina, że każda wada może zostać przekształcona w odpowiadającą jej cnotę, co oznacza, że nasze pragnienia mogą znaleźć stosowny obiekt.

Taki też był wniosek filozofii klasycznej: dla Greków, Platona i Arystotelesa in primis, dzięki umysłowi można kierować sobą i osiągać cnoty, co oznacza uporządkowane kierowanie sobą. Kiedy Arystoteles mówi o słusznym umiarze na przykład w gniewie, ukazuje ciekawy proces terapeutyczny potrzebny, by stawić czoło swej niezdolności i osiągnąć cnotę; analogiczne rozważania znaleźć można także w tradycji stoickiej, rozwijającej praktykę życia ascetycznego, która w okresie późniejszym da początek ćwiczeniom duchowym. Istnieje zatem, obok refleksji Ojców pustyni, bardzo bogata tradycja, doskonalona w ciągu wieków, chroniona i ceniona, chociaż grozi jej to, że zostanie pospiesznie odsunięta w imię dwuznacznej "tolerancji" wrzucającej wszystko do jednego worka:

Idea stoików, rabinów, pisarzy chrześcijańskich, że powinniśmy oczyszczać nasze wewnętrzne życie (myśli, skłonności, emocje...) nie mniej niż to, co wyrażane jest na zewnątrz, jest obca nowoczesnemu stanowi umysłów [...]. Niezależnie od źródła pokus teologowie uważają, że człowiek jest zdolny oprzeć się im z pomocą swej woli, w miarę jak rozum jest nienaruszony. Podobieństwa trzech tradycji moralnych, gdy chodzi o wady, cnoty i naturę człowieka, są większe niż różnice pomiędzy nimi.

Badanie zachowań wynikających z wad ukazuje wreszcie cenne, godne ocalenia pouczenie mogące pomóc nam w przyszłości: podobnie jak nauka i badacze czynią postępy, ucząc się na popełnionych błędach i próbach, tak i życie każdego człowieka może czerpać pouczenie z błędów, skoro tylko zostaną one rozpoznane. Nazywanie winy i wady po imieniu

nie stanowi formy niepotrzebnego upokorzenia, ale jest aktem wolności: oznacza, iż wiemy, że jesteśmy więksi niż to, co się stało, i uznajemy, iż można działać inaczej, dostrzegając możliwości zawsze obecne, nawet dla człowieka najbardziej zatwardziałego i występnego. Popelnione zło można wyznać jedynie w świetle mieszkającego w nim większego dobra, poprzedzającego każde możliwe złe działanie, zapewniającego mu zakorzenienie w perspektywie sensu, w pierwotnej dobroci i zdrowiu, konstytuującego je i pozwalającego widzieć obok zła także możliwość pojednania. Refleksja nad wadami naucza, by nigdy nie być absolutnie pewnym, gdy chodzi o osoby, ponieważ zawsze mogą pojawić się życiowe niespodzianki zarówno w tym, co złe, jak i w tym, co dobre.

Zabicie elementu, jakim jest ideał, w osobie jest zatem czymś gorszym niż zadanie jej śmierci fizycznej, oznacza bowiem pozbawienie jej godności, uznanie jej za chorągiewkę, łup kapryśnego biegu wydarzeń. Łudzenie się tym, że nie widzimy zła, pociąga za sobą niezdolność widzenia dobra, co oznacza redukcję życia do egzystencji bez barw i smaku... Przedstawiając zbiór pism poświęconych wadom głównym, pisarz Ian Fleming zauważył:

Jakże monotonne byłoby życie bez tych grzechów, jakże nudnymi stworzeniami bylibyśmy wszyscy bez zdrowego śladu wielu z nich w naszym bagażu osobistym. Literatura potrzebowała ich także jako tematu niemal tak, jak wielcy malarze potrzebują mocnych barw [...]. Dawne siedem wad głównych nadal ma swą wagę i pewien wpływ. Nie można ich zaniedbać. Znajdują dla siebie miejsce nie tylko w tradycyjnych schematach moralnych istot ludzkich, ale też w samej literaturze. Wystarczy rzut oka na bogatą tradycję maksym i aforyzmów, by odkryć, że bez nich francuscy moralisci i inni pisarze praktycznie nie mieliby co robić.

Wszystko to jest ważne także z punktu widzenia psychologii. Psychoanaliza Zygmunta Freuda ukazuje starożytne intuicje w nowej postaci, na przykład ważność interpretacji i ponownego odczytania swego postępowania z perspektywy terapeutycznej. Zrozumienie tego, co zaszło, ma zasadnicze znaczenie dla leczenia psyche, rozumianej przede wszystkim jako rozwój świadomości siebie, mający na celu wprowadzenie stosownych zmian. Celem psychoterapii jest bowiem sprawić, by osoba była zadowolona ze swojego życia, a zatem skoro wada to uniemożliwia, należy zmierzać do wprowadzenia zasad pozwalających raczej z większą wolnością i świadomością kierować zachowaniem człowieka, niż zwyczajnie ulegać jej bez jakiegoś hamulca. Czy chcemy, czy nie, wady często ukazują się ukradkiem w gabinecie psychoterapeuty i zmuszają do zadawania pytań zarówno na temat wizji życia pacjenta, jak i terapeuty:

Siedem wad wprost wiąże się z wieloma problemami, jakimi zajmują się psychologia

kliniczna i społeczna. Niska samoocena, agresja, niechęć rasowa, lęki na tle ekonomicznym, stres, otyłość, zaburzenia seksualne, depresje i samobójstwa należą do głównych problemów związanych bezpośrednio z siedmioma wadami głównymi [...]. Początkowo możemy nie dostrzegać związku wady głównej i jej pośrednich wpływów, ale bliższa analiza często je ujawni. Na przykład anhedonia - trudność w odnalezieniu znaczenia i celu życia - ma częściowo swe korzenie w materializmie typowym dla łakomstwa, w duchowej apatii acedii i w narcyzmie pychy.

Bez podejścia od strony etyki i duchowości, bez ukazania kilku punktów odniesienia, które nie sprowadzają się do ogólnikowego apelu, by postępować zgodnie z odczuciami, pomoc udzielana osobom chorym staje pod znakiem zapytania. U podstaw dzisiejszej trudności w dostrzeżeniu wad głównych prawdopodobnie leży brak mądrościowego podejścia do życia, które pozwoliłoby na ponowne przemyślenie różnych jego aspektów, ustalenie unifikującego centrum i dało konkretną nadzieję innego życia. W związku z tym psycholog Hobart Mowrer stwierdzał, że nerwice i depresje są często skutkiem niepoohamowanego laksyzmu i braku wszystko łączącej, ogólnej wizji, zdolnej nadać sens ludzkiemu działaniu; ten brak pozostawia człowieka z poczuciem pustki i w przekonaniu, że życie jest nie do zniesienia.

Wady główne to nie dowolne, pozbawione rozumowych podstaw ograniczenia ludzkiego zachowania, narzucone przez dalekie bóstwo obojętne na potrzeby człowieka. Przeciwnie, wiele grzechów i wad, zwłaszcza wady główne, dotyczą istoty tego, kim jesteśmy, tego, kim moglibyśmy być, i co ważniejsze - kim chcielibyśmy być [...]. Życie ludzkie to nierozdzielny splot faktów i wartości. Dopóki psychologia świecka będzie unikać problemu ważności, jaką mają w codziennym życiu wartości [...], nie będzie mogła pomóc nam w naszych udrękach.

Niniejsza refleksja nad wadami stanowi zaproszenie do odkrycia tego nierozzerwalnego związku działania i wartości w życiu człowieka; pragnie ona przywrócić wartość niezwykle bogatemu, ale mało znanemu dziedzictwu.

Jest to trud, który warto podjąć.

1. PYCHA

Pyszałek pożera sam siebie: Pycha jest dlań zwierciadłem, trąbą i kroniką.

W. Szekspir

Ze wszystkich przyczyn składających się na zaślepienie sądu błędzącego człowieka zwodzących umysł, tym, co czyni umysł słabym, gdy mocniejsze kierują nim uprzedzenia, jest pycha, niedościgniona wada szaleńców.

A. Pope

Gloria hominis cum ascendente ascendit, sed cum descendente non descendit.

Św. Ambroży

Wprowadzenie

Pycha jest wadą, której znaczenie zdecydowanie uznała refleksja biblijna, widząc w niej podstawę złego działania: "Początkiem wszystkich grzechów jest pycha" (Syr 10,13);..Nie pozwól, by pycha panowała kiedyś w twych myślach czy słowach" (Tb 4,14);"Duma zapowiada ruinę; duch wyniosły poprzedza upadek. Lepszy duch uniżony z ubogimi niż dzielący łupy z wyniosłymi" (Prz 16,18-19). Ten, kto popadł w pychę, jest fantastą, który zapomniał, iż jego istnienie pochodzi od Boga."Pycha jest obmierzła Panu i ludziom, a także niesprawiedliwość uważają za przestępstwo. Panowanie przechodzi z narodu na naród z powodu krzywd, bezprawia i bogactw. Dlaczego pyszni się ziemia i popiół, skoro za życia jeszcze wyrzuca swe wnętrzności [...]. Początkiem pychy człowieka jest odstępowanie od Pana, gdy odstępuje jego serce od swego Stwórcy. Albowiem początkiem pychy - grzech, a kto się jej trzyma, zalany będzie obrzydliwością" (Syr 10,7-9.12-13).

Pycha jest wadą podstępną, ponieważ jej przedmiot nie jest ściśle określony. Dotyczy on wszelkich możliwych rodzajów dobra i cnoty, postrzeganych jednak nie jako dobra, o które należy prosić Boga, ale raczej przeżywanych niezależnie od Niego."Pycha jest najcięższą ze wszystkich wad: czy to dlatego, że spotyka się ją u osób najznakomitszych, czy dlatego, że rodzą ją dzieła sprawiedliwe i mistrzowskie, tak że jej wina jest mniej odczuwana". Dlatego wzrastanie w cnotach pociąga za sobą ciężkie niebezpieczeństwo pychy, jako że rozważanie tych dóbr prowadzi nas do pochylecia się nad sobą, do kontemplowania naszej wielkości i jednocześnie zapomnienia, że to Bóg jest źródłem wszelkiego możliwego dobra. Ten przewrotny korzeń pychy rozpoznali od początku Ojcowie, uznając ją za pierwszą i najbardziej szkodliwą wśród wad głównych. Dla przykładu tak opisuje ją św. Jan Kasjan:

Jest to bestia bardzo okrutna, gotowa napaść przede wszystkim doskonałych i zadawać najokrutniejsze ukąszenia właśnie tym, którzy znaleźli się na wyżynach cnót [...]. Na sposób choroby ogólnej i złośliwej nie ogranicza się ona do atakowania jednego tylko organu ciała czy jednej jego części, ale dąży ze zgubną agresją do zniszczenia całego ciała i próbuje powalić i śmiertelnie zranić przez całkowite zniszczenie tych, którzy osiągnęli już szczyt cnót. Rzeczywiście każda inna wada utrzymuje się w swoich granicach i choć sięga i uderza także inne cnoty, to jednak zasadniczo atakuje jedną i zwłaszcza tę dręczy i z nią walczy [...]. Jeśli ktoś ulega czasem jednej tylko wadzie, nie traci całkiem innych cnót, ale jedynie tę, która uległa wadzie wprost jej przeciwnej, i tak może on zachować nienaruszone inne cnoty, przynajmniej w części. Tymczasem pycha, jeśli raz uda się jej zająć umysł jakiegoś nieszczęśnika, jak straszliwie okrutny tyran po zdobyciu najwznioślejszej twierdzy cnót burzy całe miasto aż do fundamentów i niszczy je.

Jest to typowa wada ludzi doskonałych czy raczej tych, którzy za takich się uważają. Dążą oni w ten sposób do zajęcia miejsca Boga, odrzucają Jego pomoc, mają się za samowystarczalnych, a równocześnie zamykają się na zbawienie. Działalność charytatywna może znajdować się pod wpływem trucizny, jaką są pycha i próżność, jako że można ją prowadzić dla własnej chwały, by czuć się ważnym; wówczas nie jesteśmy zdolni, by dostrzec rzeczywiste potrzeby innych.

Jak zauważa św. Ignacy, taktyka nieprzyjaciela ludzkiej natury bardzo przypomina to, co zauważa się w przejawach pychy, ponieważ schlebia duszy, ukazując jej "mocne" punkty. W ten sposób dusza dąży do uznania się za ważniejszą i wyższą od innych, a pycha wchodzi na scenę łagodnie dzięki cnotie, której schlebia. Nie przypadkiem tradycja duchowa wzywa do zważania zwłaszcza na nasze silne strony (prawdziwe czy domniemane), ostrzegając przed niebezpieczeństwem bycia zbyt pewnym siebie: jedynie trwając w pokorze, możemy utrzymać czujność ducha, strzegąc tej postawy wewnętrznej świadomości, którą Ewangelia nazywa "czuwaniem". Bez czuwania dokonane dobro z łatwością może zatruć pycha, stając się przyczyną zła i ruiny duszy: "Pycha, królowa wad, ledwie podbiła serce, a już wydaje je na zniszczenie jakby swoim podwładnym, siedmiu wadom głównym, od których pochodzi mnóstwo wad".

Baruch Spinoza określał pychę jako "rodzaj szaleństwa, w którym człowiek śni z otwartymi oczami, sądząc, że mógłby dokonać wszystkiego, co mu przychodzi do głowy, uważając to tak bardzo za rzeczywistość, że nie jest zdolny pojąć niczego, co mogłoby wykluczyć moc jego działania i realizację tego, co zamierzył". Szaleństwo wynika stąd, że nie uznaje się już ograniczeń, wyrzeka się faktu, iż jesteśmy stworzeniem, co jest fundamentalną

prawdą o nas, warunkującą wszystko: zapomnieć o tym oznacza oderwać się od swoich korzeni i schronić się w świecie nierzeczywistym i złym, uczynić się niewolnikiem ocen i uznania innych...

Jak ten, kto wpadł w pajęczynę, osunął się i runął w dół, tak samo upada ten, kto pokłada ufność we własnej sile.

Obfitość owoców ugina gałęzie drzewa, a wielość cnót czyni rozum męża pokornym [...]

Cóż masz, czego byś od Boga nie otrzymał?

Dlaczego więc chełpisz się cudzym jakby swoim?

Dlaczego chlubisz się łaską Bożą niczym własnym bogactwem?

Poznaj Dawcę, a nie wynoś się wielce.

Jesteś stworzeniem Bożym, nie odrzucaj Stworzyciela.

Znajdujesz pomoc u Boga, więc nie zapieraj się Dobroczyńcy.

Przypomina o tym także św. Paweł: "Cóż masz, czego byś nie otrzymał? A jeśliś otrzymał, to czemu się chełpisz, tak jakbyś nie otrzymał?" (1 Kor 4,7).

Skutkiem tego wszystkiego jest to, że pyszałek zaczyna żyć w nierealnym świecie, wypełnionym wyobrazeniami o swej wielkości: "[Pyszni] nawet jeśli pojmują coś z Bożych prawd, nie są w stanie zakosztować ich słodyczy; i nawet jeśli je znają, nie odczuwają ich smaku". Pyszny potrzebuje tych nierzeczywistych wyobrażeń, ponieważ zetknięcie z rzeczywistością pozwoliłoby mu spotkać się z jego ograniczeniami, którymi tak się brzydzi; dlatego tym bardziej ucieka przed Bogiem, ponieważ pycha jest pragnieniem nieumiarkowanej wielkości, przewrotnym naśladowaniem Boga. Rzeczywiście pycha nie ścierpi równości z innymi pod Nim, ale chce narzucić się równym, zajmując miejsce Boga".

Święty Tomasz, rozróżniając możliwe sposoby ujawniania się tej wady, ostrzega także przed jej najdrobniejszymi przejawami, ponieważ bardzo łatwo stać się łupem wywołanego przez nią pragnienia, dochodząc do najstraszliwszych ekscesów, ponieważ stajemy się zdolni do wszystkiego, byle tylko nasza sława rosła. Podstawową cechą dobra upragnionego w sposób pyszny nie jest zwrócenie się w kierunku dobra, ale ku temu, by być znakomitością, a jednocześnie gardzić i upokorzyć innych: "Kiedy skłonność do podkreślania zła naszego bliźniego łączy się z naszą przeciwną tendencją do przydawania wagi dobru w nas samych i jednoczesnego ignorowania własnego zła, znaleźliśmy formułę określającą wadę pychy".

Dlatego skłonność do pychy znajduje środowisko szczególnie sprzyjające, gdy pełnimy prestiżowe obowiązki albo rządzymy. Związek pomiędzy sprawowaniem władzy a pychą został wyraźnie podkreślony w Piśmie: ostrzega ono tych, którzy obciążeni są

odpowiedzialnością, przed groźnym niebezpieczeństwem, jakim jest uważanie się za centrum świata tylko dlatego, że zostali przeznaczeni do ważnego zadania.

Nakłońcie ucha, wy, co nad wieloma panujecie i chlubicie się mnogością narodów, bo od Pana otrzymaliście władzę, od Najwyższego panowanie:

On zbada uczynki wasze i zamysły wasze rozsądzi. [...]. Najmniejszy doznaje miłosiernego przebaczenia, ale mocarzy czeka mocne dochodzenie.

Władca wszechrzeczy nie ulęknie się nikogo ani nie będzie zważał na wielkość.

On bowiem stworzył małego i wielkiego i jednakowo o wszystkich się troszczy, ale możliwym grozi surowe badanie (Mdr 6,2-8).

Powaga tego niebezpieczeństwa wynika stąd, że wychwalanie swej wielkości, będące skutkiem nadużycia władzy, ma charakter czysto duchowy, ponieważ rodzi się i żywi dzięki wyobraźni, nieznającej żadnych ograniczeń; może ona zatem rozwijać się, wychodząc od pragnienia doskonałości, perfekcji (pycha jest w istocie poszukiwaniem doskonałości!), i wybiera tych, którzy posiadli dobra typowo duchowe, jak wiedzę, tytuły, prestiż, nawet tych, jak zauważyliśmy wcześniej, którzy są twórcami dobrych dzieł. W tych wszystkich sferach jesteśmy kuszeni, jak powiedziałby św. Ignacy, do tego, by "zakończyć na sobie", dlatego pycha uważana jest za najcięższą wadę, którą należy umieścić na szczycie, czyli na początku wykazu, ponieważ stanowi korzeń wszelkiego złego działania. "Staraj się dociec, na czym polega każdy grzech, i zobaczysz, czy potrafisz znaleźć jakiś, który nie mógłby być określony jako pycha. Rozumowanie jest tu takie: każdy grzech, jeśli się nie mylę, jest wyrazem pogardy wobec Boga, a wszelką postacią pogardy Boga jest pycha. Cóż bowiem jest większym wyrazem pychy niż pogarda wobec Boga? Każdy zatem grzech jest pychą". To właśnie dzięki temu uzasadnieniu Ojcowie uważają ją za królową wad, korzeń drzewa, na którym wyrasta każdy rodzaj złego owocu.

W miarę jak pycha pociąga za sobą zniszczenie porządku stworzenia i frontalne zderzenie z Bogiem, wyraża ona samą istotę winy i w jakimś stopniu zawiera w sobie wszystkie grzechy.

Pycha znajduje się u podstaw chciwości, ponieważ pragnienie gromadzenia ożywiane jest chęcią potwierdzenia swojej znakomitości; pycha rodzi - u Lucyfera - zawiść, a przykład Adama i Ewy ukazuje, że z pychy wypływa bezpośrednio łakomstwo i pośrednio rozwiązłość. Ale poza pojedynczymi grzechami pycha stanowi gatunek najwyższy, do którego można sprowadzić wszystkie grzechy, jako że nie są one czymś innym niż tylko różnymi formami okazania pogardy wobec Boga.

Święty Grzegorz Wielki dla uwydatnienia cech właściwych pysze wprowadza obrazy,

które w późniejszym okresie stały się klasyczne: "korzeń", "początek", "królowa", "najwyższy dowódca", kierujący napadem wad na duszę. W wypadku pychy, podobnie jak innych wad, tym, co jest właściwie złe, jest nie obiekt materialny, ku któremu się ona kieruje, ale utrata miary pozwalająca na takie działanie, prowadząca do ruiny. Termin superbia, pycha, pochodzi stąd, że ktoś dąży do spraw sięgających sopra, super - ponad, wyżej niż to, kim jest. "Nazywany jest pyszałkiem, ponieważ chce wydawać się kimś więcej niż jest; pyszałek, superbo, jest bowiem kimś, kto pragnie iść ponad, wyżej - sopra" (św. Izydor). Teraz zobaczymy jeszcze, że rozum prawy domaga się, by wola każdego poszukiwała spraw dla niego stosownych, odpowiednich. Dlatego jest sprawą oczywistą, że pycha, wyniosłość jest grzechem".

Powaga pychy jako "matki wszystkich innych wad" dla św. Tomasza polega na odrzuceniu dobra; nawet jeśli to, o czym myśli człowiek pyszny, nie jest, mówiąc materialnie, gorsze niż inne działania, to staje się ono gorsze w chwili, gdy sprzeciwia się najwyższemu dobru, Bogu:

Przyjmując postać porzucenia Boga, pycha staje się najcięższa: ponieważ w wypadku innych grzechów człowiek oddala się od Boga czy to z powodu nieświadomości, czy słabości, czy też z powodu pragnienia innych dóbr; jednak w razie pychy porzuca się Boga właśnie z powodu odmowy poddania się Jego nakazom. Kasjan (De institutis coenobiorum, XII, 7) może zatem stwierdzić, że "wtedy, gdy wszystkie wady uciekają od Boga, to jedynie pycha Jemu się przeciwstawia". Oto dlaczego mówi o tym św. Jakub: "Bóg pysznym się sprzeciwia" (Jk 4,6). Dlatego oddalanie się od Boga i Jego przykazań, które przy innych grzechach jest jakby dodatkiem, w razie pychy, której działanie polega na pogardzie do Boga, staje się czymś zasadniczym. A ponieważ to, co zasadnicze, ma zawsze pierwszeństwo przed tym, co przypadkowe lub pośrednie, jest sprawą jasną, że pycha stanowi najcięższy z grzechów, ponieważ jej pierwszeństwo wynika z wrogości stanowiącej formalny element konstytutywny winy.

Ta istotna tendencja do odrzucenia Boga czyni z pychy korzeń wszystkich innych wad, choć nie chodzi tu o akt pod względem materii cięższy niż inne, na przykład gwałt, kradzież czy zabójstwo. "Mówienie o "korzeniu" wad jest zapewne równoważne stwierdzeniu, że pycha znajduje się u podstaw całego drzewa zła, ale oznacza także demaskowanie jej ukrytej obecności poza widzialnymi i porażającymi przejawami, jakie stanowią gałęzie, liście, kwiaty, owoce. Oznacza to zatem, że pycha jest wadą, którą postrzega się przez jej związki; zagnieżdża się ona we wnętrzu duszy - prowadzi do rozděcia jej do tego stopnia, że nie może być w niej utrzymana i przelewa się na zewnątrz w

przejawach pustych i zbytecznych. Dlatego w łonie pychy rodzi się pierwsza z jej córek: próżność”. W związku z tym Ewagriusz i Kasjan odróżniają pychę od próżności, choć są one ze sobą ściśle powiązane, próżność stanowi jej pierwszy skutek, wciskając się w każdy rodzaj spraw, nawet najświętszych i tak szlachetnych, jak modlitwa, głoszenie słowa Bożego, dzieła miłosierdzia, jak ubiór czy pożywienie, ale również posty czy praktykowanie najsurowszego życia. Do pychy mogą prowadzić wszystkie drogi... Jeśli pokusa próżności nie zdoła wcisnąć się przez ubiór dobry i czysty, stara się to uczynić przez ubiór brudny, prostacki i zaniedbany: kogo nie pokonała chwała, tego pokona pokora, kto nie wywyższył się dzięki głębokiej wiedzy czy zdolności przemawiania, zostaje pobity zdolnością zachowywania milczenia. Jeśli jakiś mnich jawnie pości, kusi go próżność, jeśli to ukrywa, aby uniknąć chwały, która z tego powodu mogłaby wyniknąć, dodatkowo popada w próżność. Aby uniknąć zarazy próżności, nie odmawia zbyt długich modlitw w obecności współbraci, ale nie stroni od pokusy chlubienia się ukrytą modlitwą, o której nikt nie wie.

Walcząc z pychą, zaczyna się walkę, która wydaje się bez końca, ponieważ nieprzyjaciel udaje przyjaciela, przenika, udając cnotę, zanieczyszcza najbardziej ascetyczne i duchowe rozmowy, wpływa na najpiękniejsze i najświętsze działania. Jest jak gaz, tym bardziej szkodliwy, im mniej widoczny i bez zapachu. Stąd wymowny obraz cebuli, który służy Kasjanowi do scharakteryzowania sideł pychy: ”Kiedy usuwamy skórkę, zaraz znajdujemy następną, i choćbyśmy zdejmowali ich więcej, pojawiają się zaraz inne, ukryte pod poprzednimi”. W ten sposób pycha wydaje się niedotykalna, ponieważ niesie wspaniałe usprawiedliwienia ”apostolskie”, jak podkreśla Grzegorz Wielki, w tej mierze, w jakiej wierzymy w to, jak wielką skuteczność może mieć dokonane dobro. Święty Augustyn w *De civitate Dei* ukazuje pychę jako przewodnią nić historii powszechnej miasta ziemskiego, pojmując ją jako próżną pokusę małpiego naśladowania tego, czego dokonał Bóg: ”Analogia ustalona przez Augustyna pomiędzy grzechem Lucyfera i przodków w ciągu wieków jest stałym elementem refleksji teologicznej. Jedyne grzech, jakim jest dążenie do niemożliwego do osiągnięcia stanu równości z Bogiem, upodabnia zbuntowanych aniołów do pierwszej pary ludzi”.

Człowiek pyszny wydaje się okazywać cnoty i wolę czynienia postępów, ale w rzeczywistości gardzi każdym rodzajem dyscypliny, zwłaszcza jeśli pociąga to za sobą poddanie i posłuszeństwo wobec kogoś; w relacjach jawi się jako cierpki i pogardliwy wobec braci, w których widzi najczęściej niebezpiecznych konkurentów. Żyje w nieustannej rywalizacji z tymi, których uważa za przewyższających go cnotą, i staje się wrażliwy na wszelkie rozmowy, w których o nim się nie mówi. Oto jak Kasjan opisuje męczarnię

pysznego mnicha zmuszonego do wzięcia udziału w spotkaniu duchowym: "Nie raczy dostosować się do zasad podległości i posłuszeństwa ani nawet nie pozwala, by do jego uszu doszły rozmowy o doskonałości. W jego duchu do tego stopnia narasta udręka z powodu każdego słowa o posmaku duchowym, że za każdym razem, gdy ma miejsce konferencja tego rodzaju, jego oko nie potrafi zatrzymać się na jednym punkcie i jego spojrzenie niepewnie błądzi tu i tam, na prawo i na lewo, bardziej niż zwykle. Zamiast zbawczych westchnień, woli chrząkać, by oczyścić gardło, choć niczego w nim nie ma; udaje katar bez żadnej rzeczywistej przyczyny, bawi się swymi palcami, poruszając nimi na sposób kogoś, kto pisze czy maluje, wszystkie jego członki tak się poruszają na różne strony, iż można by pomyśleć, że podczas duchowej konferencji siedzi on na warstwie rojących się robaków albo na stosie najostrzejszych gwoździ. I tak, niezależnie od tematu poruszanego w tym czasie, mającego na celu zbudowanie słuchających, odbiera on to jako coś, co potwierdza jego braki. Podczas konferencji, w której bada się sposób postępowania w życiu duchowym, jest całkowicie zajęty swymi podejrzliwymi myślami, nie stara się zrozumieć tego, co powiedziane, co mogłoby być dla niego korzystne, ale cały swój niepokój kieruje na zbadanie powodów wypowiedzenia każdego słowa albo też poszukuje w swym wnętrzu, milcząc i przeżywając wielkie poruszenie ducha, tego wszystkiego, czemu mógłby się sprzeciwić [...]. Dzieje się zatem tak, że konferencja duchowa nie tylko nie przynosi mu żadnej korzyści, ale gorzej, okazuje się szkodliwa i staje się dla niego przyczyną jeszcze większej winy".

Przede wszystkim jednak stał się on człowiekiem o strukturze niezdolnej do okazywania wdzięczności Bogu; jego złudne dążenie do tego, by znaleźć się w naturalnym centrum wszystkiego, czyni go nawet paranoikiem, jako że narasta w nim coraz gwałtowniejsza podejrzliwość. Zaczyna się uważać za ofiarę prześladowań, zamachów, bojkotu ze strony braci nierozumiejących jego sukcesów. Wskutek tego jawi się wiecznie skwaszony i agresywny, jak to dostrzega Kasjan ze swą psychologiczną finezją;"Podczas gdy z jednej strony podejrzewa, że wszystko skierowane jest przeciw niemu, utwierdza się w uporze ducha jeszcze bardziej niewzruszonym i ulega znacznemu pobudzeniu bodźcami spowodowanymi reakcjami. Będąc już ofiarą takich podszeptów, podnosi głos, jego sposób przemawiania staje się przykry, jego odpowiedzi gorzkie i impulsywne, jego sposób poruszania się powściągliwy i zarazem niestały, mówi z łatwością, jego żargon bywa arogancki; nie jest przyjacielem milczenia, chyba że żywi w duchu urazę do jakiegoś brata [...], do tego stopnia, że trudno rozróżnić, czy bardziej karygodna jest jego otwarta i beczelna wesołość, czy jego gburowata i jadowita powaga".

Święty Tomasz widzi w człowieku pysznym pewien rodzaj ciekawego połączenia

paranoidalnej podejrzliwości z łatwowiernością. Człowiek narcystyczny bowiem, w odróżnieniu od "prawdziwego" paranoika, jest przede wszystkim nieautentyczny, ledwie rzuci mu się haczyk próżności, natychmiast go "połyka", wykazując zainteresowanie tym, co słyszy. Święty Tomasz podkreśla, że ofiara tej wady z łatwością wierzy w to, co nie istnieje, a jednocześnie z takim samym przekonaniem zamyka oczy na swoje ograniczenia, wyolbrzymiając wady innych. Stąd u św. Tomasza jest blisko od pokory do prawdy: Pokora dostosowuje się do zasad prawego rozumu przyznającego człowiekowi prawdziwy, należny mu szacunek. Tymczasem pycha nie szanuje tej zasady, ale przyznaje sobie szacunek przesadny. Dzieje się to z powodu nieumiarkowanego pragnienia własnej znakomitości: ponieważ wierzymy łatwo w to, czego żarliwie pragniemy. Stąd pochodzi potem chęć dążenia do spraw wyższych, niż trzeba. Dlatego wszystkie sprawy sprzyjające temu, że ktoś mniema o sobie, iż jest większy, niż jest, mogą sprowadzić na człowieka pychę. Do tego należy zwracanie uwagi na wady innych, o ludziach czyniących przeciwnie św. Grzegorz pisze (Moralia, XXIV, 8), że "święci wybierają innych podobnych sobie, patrząc na ich cnoty".

Pycha jest niebezpieczna głównie dla tych, którzy zwycięsko osiągnęli cele, w ogóle jest niebezpieczna, gdy sprawy wydają się iść jak najlepiej, gdy ze wszystkich stron przychodzą sukcesy i uznanie. Pismo wzywa do uważnego czuwania, gdy wszystko przebiega jak najlepiej, ponieważ trudno wtedy dostrzec ukrytą zasadzkę: "Kiedy bowiem będą mówić "Pokój i bezpieczeństwo" - tak niespodzianie przyjdzie na nich zagłada" (1 Tes 5,3). Powodzenie może zawrócić w głowie i doprowadzić do utraty zbawiennego kontaktu z ziemią: "Jeśli wspiąłeś się na szczyt cnót, wtedy szybko potrzebujesz ochrony. Kto bowiem spada z małej wysokości, szybko powstaje, kto zaś spadł z wysoka, popada w śmiertelne niebezpieczeństwo".

Pycha wadą duchową i cielesną

Dla św. Tomasza pycha jest pożądlivością typu duchowego, dotyczącą zatem nie zmysłu, ale wyobraźni: "Pycha jest właściwie umiłowaniem własnego dobra, jeśli to, co nazywamy "własnym", określa się ściślej, zatem tak, że ktoś nie kocha dobra tak jak dobra kogoś wyższego; jest bowiem właściwe dla pychy, że nie uznaje swego dobra za otrzymane od kogoś innego".

Pychę charakteryzuje się zatem jako nieumiarkowane pragnienie bycia kimś, kim się nie jest, wynoszenia się nad innych. Uwydatnia ona w ten sposób wewnętrzną sprzeczność, jako że zmierza ku temu, co jest wyżej, zstępując jednocześnie na coraz niższe poziomy życia duchowego, aż jest zdolna stać się każdą wadą. "W literaturze duszpasterskiej [para

wysoko/nisko] znajduje się u źródeł licznych metafor ostrzegających przed niebezpieczeństwem wyniosłości: pycha, mówi Peraldo, jest budynkiem wznoszonym bez fundamentu, szczytem góry narażonym na wszelkie niepogody; pyszałek upiera się, by przejść z podniesioną głową przez niskie drzwi, zdaje mu się, że wstępuje, tymczasem schodzi”. Istnieje tu umysłowa perwersja pewnego rodzaju, umysł szuka bowiem w dokonywanym dobru nienaturalnego uznania własnej wartości; dążenie do wielkich spraw samo w sobie nie jest rzeczą złą, może być nawet uznane za wielkoduszność, dlatego św. Tomasz troszczy się o rozróżnienie dążenia do wielkich spraw z punktu widzenia etyki, odsyłając do pierwszej zasady: ”Jeśli pragnienie kieruje ku doskonałości zgodnie z zasadą rozumu uformowanego na sposób boski, będzie pragnieniem prawym i należącym do wielkoduszności [...]. Jeśli ktoś oddala się od tej zasady z powodu błędu, popada w wadę małoduszności; jeśli natomiast przebiera miarę, będzie to wada pychy/wyniosłości, jak wskazuje na to samo jej imię; rzeczywiście bowiem pysznić się to nic innego, niż przekraczać miarę w pragnieniu doskonałości”.

„Miara właściwa”, złączona z wolnością ducha wobec tego, co się czyni, staje się elementem rozróżniającym, pozwalającym rozpoznać wadę i cnotę; jeśli mierzy zbyt wysoko, dochodzi do zapomnienia dobra, którego należy dokonać; pamięta jedynie o możliwej czci, która jak echo miałaby skutek tego się zrodzić, co oznacza popadnięcie w pychę; jeśli natomiast unika wszelkiego zaangażowania, mamy do czynienia z małodusznością. Pychy i pokory nie rozróżniamy na podstawie ich skłonności (jednej ku górze, drugiej ku dołowi), ale różnicę stanowi raczej równowaga i troska o to, by nie poświęcać tego, co stanowi rację dobra. W dziedzinie teologii pierwszym korzeniem mądrości, pozwalającym czynić dobro, jest bojaźń Boża, ale w wypadku pychy jest to całkiem pominięte.

Według św. Grzegorza Wielkiego istnieją cztery uosobienia pychy: 1) jest ktoś uważający się za jedyną rację wszelkich sukcesów i swoich zdolności; 2) jest ktoś, kto chociaż wierzy w Boga, mniema, że w istocie to, kim jest, i co posiada, należy przypisać wyłącznie jego zasługom; 3) jest ktoś, kto chlubi się, że ma i okazuje zdolności, których nie ma; 4) wreszcie jest ten, kto gardzi osobami niemającymi jego zdolności i osiągnięć.

Te cztery postacie mają swój wspólny korzeń w zaprzeczeniu swej kondycji stworzenia, to znaczy koniecznego posiadania ograniczeń życia i działania, ograniczeń, które według św. Tomasza pyszałek neguje na trzy możliwe sposoby:

Rodzajów pychy jest tyle, ile sposobów przekraczania miary w dążeniu do swej doskonałości. Dokonuje się ono na trzy sposoby: pierwszy sposób dotyczy samego doskonałego dobra, którego pragniemy, jak to się dzieje, gdy chęć kieruje się ku czemuś, co

przekracza swą miarę, i podobny do tego jest trzeci rodzaj pychy, gdy ktoś chlubi się tym, czego nie posiada. Inny sposób dotyczy osiągania, to jest tego, by mieć dzięki sobie czy swoim zasługom pewną doskonałość, którą można uzyskać tylko dzięki łasce innego [...]. W trzeci sposób ktoś może przekraczać swą miarę, gdy chodzi o sposób posiadania, jak to się dzieje wtedy, gdy ktoś upiera się, że ma bardziej niż inni coś, co należy mu się tak jak innym.

Wskutek pychy, gubiąc poczucie swoich ograniczeń wynikających z faktu bycia stworzeniem, traci się także poczucie właściwej, obiektywnej i subiektywnej "odpowiedniości", to znaczy zdolności dostosowywania się do natury rzeczy, do jej formy i do celu działania; "tamta dobroć i użyteczność może zależeć od dwóch rzeczy: od podatności przedmiotu i podmiotu, przed którym się jawi. Odpowiedniość wskazuje bowiem na pewną relację, zależy zatem od dwóch terminów korelacyjnych". Jest zatem [pycha] utratą poczucia rzeczywistości.

Dla św. Tomasza pycha, jako skłonność do wielkości i czci, jawi się z jednej strony jako rodzaj chęci, to jest skłonności należącej do zdolności popędliwej, a z drugiej strony także jako zdolność duchowa, "ponieważ pycha dotyczy także doskonałości wziętej z inteligencji należącej do dóbr duchowych i, co liczy się bardziej, odnajdującej się także w substancjach duchowych, w których nie znajduje się chęci zmysłowej, dlatego trzeba powiedzieć, że pycha byłaby w tym, co popędliwe, jako że dąży do doskonałości zmysłowej czy wyobrazeniowej, czy byłaby także w woli, jako że dąży do wyższości wziętej z inteligencji i pod tą postacią znajduje się w demonach".

Oto jak wielka jest pułapka pychy! Udaje warte osiągnięcia dobro duchowe, pragnie doprowadzić do doskonałości w dziełach cnoty („doskonałość wzięta z inteligencji znajdującej się w dobrach duchowych”, jak mawiał św. Tomasz): tu tkwi źródło związanych z nią niebezpieczeństw. Pycha jawi się jako wspaniała doradczyni w osiągnięciu wielkich rzeczy, ale to wszystko nie ze względu na wzrost miłości, czyli w jedności z Bogiem i braćmi, ale raczej po to, by wstąpić wyżej od innych na podium życia duchowego. Choć pod względem materialnym dąży do przedsięwzięć podobnych do działań świętych, prowadzi osobę na ich antypody; w życiowym programie człowieka pysznego brakuje pokory, hańby i upokorzeń właściwych krzyżowi Chrystusa.

Ostatecznym celem pychy jest w rzeczywistości próżność; skłonność czynienia dobra dla okazania swojej doskonałości staje się celem działania, podczas gdy tylko chwała Boga jest jedynym celem mogącym uszczęśliwić tego, kto owego dobra dokonuje. Człowiek, będąc stworzeniem, jedynie w Bogu znajduje pełnię dobra, do którego dąży. Święty Tomasz dostrzegł to ze zwykłą sobie ostrością: "Choć wielu dokonuje dzieł cnoty dla chwały, to

jednak nie dlatego nieuporządkowana chęć chwały jest wolna od wady, ponieważ dzieła cnoty nie są po to, by dokonywać ich dla chwały, ale raczej dla dobra cnoty czy lepiej dla Boga”. Mówiąc innymi słowami, zostaje tu zdemaskowane niebezpieczeństwo sprowadzenia Boga do narzędzia władzy, a religii do ideologii, kanału reklamującego naszą domniemaną wartość. Jest to sposób przymuszenia Boga do służenia ludzkim roszczeniom, co jest też jedną z pokus szatana wobec Jezusa, pokusą prowadzącą do przewyciężenia subtelnej, ale fundamentalnego rozróżnienia w etyce, pomiędzy użyciem czegoś, uważanego za środek, i jego przekształceniem w ostateczny cel naszej refleksji i działania. Święty Tomasz przedstawia tę różnicę za pomocą terminów *uti* i *in*, ukazując ściśle miłość jako element afektywny, by umożliwić przejście między nimi. Jeśli natomiast dobro zostaje dokonane po to, by szukać w nim powodu do samoupodobania, prowadzi do oddalenia od jego rzeczywistego korzenia, nęcąc przewrotną grą.

W dynamice swojej dla pychy istnieje zatem pewne początkowe skrzywienie, które jesteśmy w stanie dostrzec wyraźnie okiem ducha. Kto dokonuje dobrych dzieł, nawet wybitnych, w celu wywyższenia siebie, wykazuje zauważone wcześniej cechy charakterystyczne wady: głęboki smutek, niezadowolenie, cierpkość i nieżyczliwy osąd innych, ponieważ brakuje mu pokory i spokoju właściwych tym, którzy dokonują dobra na chwałę Boga, starając się służyć i podobać jedynie Jemu. Człowiek pyszny staje się ponadto niewolnikiem oceny innych, ponieważ najwyższym dobrem, do którego świadomie czy nieświadomie dąży, jest właśnie sława, próżna chwała, bliska krewna pychy, postać narcyzmu, niestety częstego w życiu religijnym, otaczająca się aureolą w istocie nieludzkiej doskonałości, bez poszanowania słabości własnej i innych. Osiągnięta doskonałość, prawdziwa czy domniemana, łatwo staje się okazją do sądzenia tych, których sytuujemy na miejscu niższym niż nasze.

Bardzo pouczające jest tu opowiadanie wywodzące się z tradycji islamskiej. Pewien sufi, Sadi z Sziraz, opowiada, że uległ takiej pokusie w czasie swej duchowej wędrówki:

Byłem dzieckiem posłusznym, gorliwym w modlitwie i pobożności. Pewnej nocy czuwałem z moim ojcem, ze świętym Koranem na łonie. Wszyscy inni obecni w pomieszczeniu zaczęli drzemać i szybko pogrążyli się w głębokim śnie. Dlatego powiedziałem do mego ojca:”Nikt z tych śpiochów nie otwiera oczu i nie podnosi głowy, by odmawiać modlitwy. Można by powiedzieć, że wszyscy są martwi”. Mój ojciec odpowiedział:”Mój kochany synu, wolałbym, żebyś zasnął jak oni, niż żebyś ich obmawiał”.

W epizodzie tym demaskuje się niebezpieczeństwo zarozumiałości, na jaką szczególnie narażony jest człowiek religijny. I dobry Bóg, by skruszyć pychę, pozwala

doświadczyć upokorzenia przy okazji pobożnej postawy, jak w tym opowiadaniu, sprawiając, że ludzie "zasypiają", dzięki czemu mogą mieć lepszy kontakt ze swoją rzeczywistością, przyjmując zbawienie za darmo. Jest to pedagogiczna mądrość Boga w postępowaniu z grzesznikiem, który popadając w inne wady, zostaje wezwany do łatwiejszego uznania korzenia wszystkich swoich nieszczęść: "Jak mądry lekarz, by uleczyć ciężką chorobę, pozwala, by chory popadł w lżejszą, tak i Bóg, by leczyć pychę, pozwala, że człowiek popada w inne grzechy, ukazując większą ważność pychy".

Nie przypadkiem Ewangelia ostrzega ucznia przed postacią faryzeusza i próbą samozbawienia osiąganego dzięki dokonaniom, nawet obiektywnie wielkim i wspaniałym dziełom. Wtedy moment próby, chwila gdy wyrazy uznania z powodu dokonanego dobra nie nadchodzą, staje się testem prawdy ukrytej w sercu (zob. Pwt 8,2) ujawniającym, często niespodzianie dla samego człowieka, rzeczywistą motywację, z powodu której się trudził...

Pycha ujawnia w ten sposób także bliskie pokrewieństwo z hipokryzją właśnie dzięki swojej dynamice, polegającej na udawaniu pokory. Chodzi tu o udawanie ciężko okupione życiem w złudzeniu, że odgrywamy rolę, która jednak do nas nie należy:

Czymże jest życie obłudnika, jeśli nie zjawą ukazującą się jako coś, co w rzeczywistości nie istnieje? Słusznie porównywane jest do snu, ponieważ obłudnik traci wszystko w chwili, gdy ludzi się, że otrzyma chwałę. Zdarza się czasem, że w nocnych widzeniach biedacy widzą, iż stali się bogaczami [...], ledwie jednak się zbudzą, odkrywają, jak niezgodna z prawdą była ich radość, a przebudzenie czyni ich smutnymi, ponieważ wtedy stają się ofiarami rzeczywistej biedy. Podobnie i obłudnicy, których zewnętrzny wygląd dość różni się od rzeczywistego, chwaleni są wskutek okazywania świętości i w szacunku okazywanym im przez ludzi przeciwstawiani są licznym lepszym od nich, gdy wewnętrznie pyszną się w ciszy swych myśli, na zewnątrz jawią jako pokorni.

Nawet pokora może być zanieczyszczona tą wadą, okazując się nie tylko obłudą, ale też kłamstwem, ogólną fałszywością, zatwardziałością serca, co demaskował Jezus w faryzeuszach (por. Mt 6,1-17; 23,1-7). Święty Bernard ukazuje podobny opis życia poważnego, ale pozornego i pustego, wskazując na hipokryzję człowieka pysznego: "Zmienia się na twarzy, tarza po ziemi, wylewa, o ile może, łzy, mowę przeplata westchnieniami i jękami". Obłuda jest chęcią ukazania swej majestatycznej pokory, wielkości, którą wszyscy mają dostrzec i uznać, i ma taką postać samoupodobania w tym, co się mówi, że ujawnia się tu fałszywa pokora oraz niezdolność do milczenia i usunięcia się na bok.

Także pogoń za sławą niebezpiecznie łączy się z pychą, św. Tomasz ściśle wiąże chwałę z próżnością, podczas gdy św. Ignacy ukazuje próżność jako bezpośredni skutek

zachłanności, która, jak schody w dół, prowadzi do pychy i wszelkiego rodzaju wad. Pycha musi być na widoku, nie może przebywać w ukryciu, dlatego czuje się swobodnie również w szatach pokory, stanowiącej nawet kolejny powód do chluby; pycha i skromna pokora wydają się tu zatem sobie nie przeciwstawiać. Człowiek pyszny ukazuje swoje prawdziwe oblicze raczej w sferze relacji:”moralisci podkreślają, że podstawowym kryterium, pozwalającym rozpoznać grzech pychy, jest zobaczenie, w jaki sposób ktoś myśli, czuje i jak zachowuje się wobec innych. Pozory mogą tu jednak mylić [...]: można okazywać zewnętrzne oznaki pokory i pozostawać pysznym w swym sercu”.

Głęboki fałsz pyszałka rozpoznają jednak łatwo jego rozmówcy; budzi on w słuchaczach silne uczucie irytacji, czują się zniewoleni jego tonem, w którym można wyczuć”miód zmieszany z trucizną” z powodu wielkiej potrzeby uznania i aprobaty. I rzeczywiście, jeśli to wszystko się nie dzieje lub jeśli, co gorsza, słuchacz ośmiela się wspomnieć o jakiejś krytyce czy dezaprobacie, to sprawy te natychmiast zmieniają sytuację: hipokryta zdejmuje maskę i ukazuje całą swą odczuwaną cierpkosć, choć z subtelnym uśmiechem na ustach, ze spojrzeniem wyrażającym pobłażanie czy najwyżej z żartem.

Ponowne teologiczne odczytanie pary pycha/pokora, ujawnienie ich bliskości i subtelnego podobieństwa, prowadzi do wniosku, że cnotą przeciwną pysze nie może być właśnie pokora. Jeśli bowiem pycha, oznaczająca bunt przeciw Bogu, zachowuje wśród wad główne miejsce i stanowi korzeń wszelkiego grzechu, to pokora nie może być uznawana zwyczajnie za przeciwną jej cnotę. Jako że pycha jest wadą najcięższą, winna być zwalczana za pomocą najwznioślejszej z cnót. Jednak cnotą najwyższą nie jest pokora, lecz miłość, ponieważ osoba może być naprawdę pokorna jedynie mocą miłości. Dlatego miłość i pycha są sobie przeciwne: jeśliby człowiek pyszny kochał, straciłby swoją pychę, ponieważ miłość domaga się wyjścia z siebie i stwierdzenia, że sami sobie nie wystarczamy, a przede wszystkim, że inny interesuje nas bardziej niż my sami. Wtedy znajdujemy się rzeczywiście na antypodach pychy.

Także dla św. Tomasza przeciwieństwem pychy nie jest pokora, lecz miłość rozumiana jako uczestniczenie i odpowiedź na miłość, jaką Bóg kocha człowieka, z ustaleniem pewnej formy przyjaźni z Nim. To w obliczu miłości udawana pokora musi zdjąć maskę, ukazując prawdziwe oblicze ostentacyjnie podkreślanej wielkości; św. Tomasz ukazuje prawdziwą przeciwniczkę pychy, poczynając od opisanie cech i sposobu przejawiania się tej wady:

Pysznić się to nic innego niż przekraczać swoją miarę pragnienia wyższości [...]. A ponieważ miara ta nie jest dla wszystkich jednakowa, dlatego zdarza się, że komuś nie

przypisuje się pychy z powodu czegoś, co u innego byłoby powodem; tak jak biskupowi nie policzy się za pychę, gdy z powodu swej doskonałości podkreśla on coś należnego, ale poczytano by to za pychę zwykłemu kapłanowi, jeśli próbowałby prerogatyw biskupa [...]. Dalej trzeba też rozważyć przypadek wszystkich sztuk i technik, gdzie sztuka czy technika odnosząca się do określonego celu ma wpływ na sztukę i technikę środków odpowiednich do jego osiągnięcia; tak sztuka dowódcy, którego celem jest użycie statku, kieruje sztuką budowniczego statku; i to samo można zobaczyć we wszystkich dziedzinach. Stąd także miłość będąca miłością Boga dowodzi wszystkimi innymi cnotami; i tak, choćby istniała jakaś specyficzna cnota, jeśli rozważy się jej przedmiot, to jednak zgodnie z pewnym rozpowszechnieniem jej panowania, jest ona wspólna wszystkim cnotom, stąd jest nazywana formą i matką wszystkich cnót. Podobnie pycha, choćby była specyficznym grzechem z formalnego powodu, jakim jest jej przedmiot, to jednak zgodnie z pewnym rozpowszechnieniem jej panowania jest grzechem wspólnym dla wszystkich grzechów; stąd jest także nazywana korzeniem i królową wszystkich grzechów, jak widać jasno z tego, co mówi Grzegorz w Komentarzu moralnym do Hioba (XXXI, 45).

Rozważania te zapraszają ponadto do ponownego przyjrzenia się opisowi pychy jako wady czysto duchowej, która nie ma nic wspólnego z ciałem, podczas gdy jednak ma ona też przejawy specyficzne dla ciała. W tym sensie Jan Kasjan koryguje to, co twierdził w swoich Rozmowach, i uznaje wzajemną więź ciała i ducha również w pysze; może być ona cielesna, przede wszystkim z powodu swoich typowych przejawów somatycznych: „Ton głosu zbyt podniesiony, gorzkie milczenie, śmiech hałaśliwy i nieskrępowany, ciężki, nieuzasadniony smutek, cierpkie odpowiedzi, nadmierna skłonność do mówienia, słowa płynące z ust bez żadnej kontroli”. Bardzo podobny opis znajdujemy u Grzegorza Wielkiego: „Wszyscy ci, którzy są wewnętrznie nadęci myślami pełnymi pychy, mają takie cechy: podniesiony ton głosu, gorzkie milczenie, nieprzyzwoita wesołość, gniew złączony ze smutkiem, zewnętrzne ozdoby, ale zachowania naganne, sposób chodzenia wyniosły, odpowiedzi niechętny”.

„Cielesny” element pychy czyni ją podobną do rozwiązłości. Choć wydaje się, że to wady pozornie przeciwne, to ich więź dobrze dostrzegli Ojcowie: rozwiązłość nazwali pychą ciała, podczas gdy pycha jest rozwiązłością ducha. Człowiek rozwiązły jest bowiem niezdolny do spotkania z innym, do kochania go, ponieważ uważa go za przedmiot służący przyjemności na drodze uwodzenia, zdobywania i upokarzania. W uwodzicielu przejawia się poczucie lodowatej i zimnej wyższości w stosunku do osoby uwodzonej, stan ducha typowy dla pyszałka stanowiącego skrajne przeciwieństwo zakochanego, który jest zakłopotany, lękliwy, niepewny i skrzępowany. Człowiek rozwiązły poszukuje erotyki, ale nie miłości,

narzędzia przyjemności, lecz nie pragnienia uczynienia innego człowieka szczęśliwym; jeśli może przysporzyć cierpień, czerpie z tego przyjemność jeszcze większą. Pycha i rozwiązłość mają cechę wspólną - brak takich uczuć, jak łagodność, wzruszenie, uczucie.

Typowa "oziębłość uczuciowa", cechująca człowieka pysznego, grozi także niebezpieczeństwem szczególnie wielkim w życiu religijnym, może nawet tym największym, że pozbawimy się uczuć, uważając się za samowystarczalnych."Niektórzy ojcowie, jak św. Hieronim, św. Augustyn i św. Bernard, stwierdzili, że lepszy niepowściągliwy, ale pokorny, niż zachowujący czystość pyszałek". Mistrzowie życia duchowego uznawali, że duch jest czysty nie z powodu zachowania dziewictwa, ale ze względu na ożywiająca go pokorę będącą owocem miłości, o której mówiliśmy, podobnie jak demaskowaliśmy jego przeciwieństwo: człowieka rozwiązłego, ukazując jego postawę pyszałka. Ta uwaga prowadzi do zrewidowania zbyt łatwo uznawanego związku czystości i zwykłej wstrzemięźliwości. Pycha, jako wyraz pozbawionego szacunku posiadania siebie i innych, jest także przeciwna czystości, ponieważ nie chcemy zależeć od nikogo, skoro nigdy nikogo nie kochaliśmy. Na to niebezpieczeństwo celibatariusz, a zatem zakonnik, jest szczególnie narażony, jeszcze bardziej niż ludzie żyjący w małżeństwie.

Pomiędzy pokorą a czystością istnieje bliskie pokrewieństwo, podobnie jak z drugiej strony pomiędzy pychą i rozwiązłością. Rozwiązłość jest pychą ciała, a pycha jest rozwiązłością ducha. Celibatariusze i żyjący w dziewictwie są szczególnie narażeni na pokusę pychy. Należą przecież do tych, którzy nigdy nie przyklękli przed stworzeniem, uznając swą niepełność i potrzebę innego, i nie powiedzieli:"Daj mi twoje istnienie, moje mi nie wystarcza!" O wspólnocie dziewic bardzo surowych i wykształconych (mogłaby to być słynna wspólnota z PortRoyal) pewien wizytator, posłany przez władze kościelne, miał w swoim raporcie powiedzieć:"Te kobiety są czyste jak aniołowie, ale pyszne jak demony".

Dante nakłada w czyścicu na pysznych ogromne, miazdzące ich głązy, jakby w ten sposób przymuszając ich wreszcie do spojrzenia w dół i przyjęcia postawy pokory, czyli do tego, czego nie umieli uczynić za życia. Rozpoznaje wśród nich oblicza ludzi znanych, słynnych artystów, których sukces doprowadził do ruiny, w sytuacji odmiennej niż ta, w której znajdowali się za życia. Pełne desperacji poszukiwanie sławy, na co zużywali całą energię, choć się kiedyś powiodło, stało się natychmiast gasnącym słomianym ogniem; w obliczu wieczności ujawnia się cały obłęd złudnej czci i chwały.

Ot, człowieczego kunsztu marna chwała! Jakże trwa krótko zieleń tego drzewa / Jeśli tuż po niej znów dzicz nie nastąpi! / Sądził Cimabue, że wszystkich olśniewa, / A dzisiaj Giotto pierwszy staje w rzędzie / I tak, że rozgłos onego przyćmiewa. / Tak jeden Gwido po

drugim narzędzie / Wziął stylu, a już może wnet powstanie / Taki, co po nich w ich gnieździe usiedzie. / Bo sława ziemską jest jak wiatru wianie, / Co raz z tej strony, raz z owej załata: / Zmieni kierunek, to zmienia nazwanie / Wzmożeszli chwałę, że ta ziemską szata / Późnych lat dotrwa, niż gdybyś zmarł z młodu, / Kiedyś wymawiał jeszcze:”papu, tata”? / Cóż za lat tysiąc będzie? Do pochodu / Wieczności one są jak okamgnienie / Do najszerszego sfer górnych obwodu. [...]. Bo wasza sława jest natury ziela: / Wschodzi i ginie; w tym samym płowieje / Słońcu, za którym nieźrzała wystrzela.

Jak komentuje Aldobrandesco, jedna z postaci napotkanych podczas tej wędrówki, dla reputacji jest się gotowym poświęcić wszystko, nawet”zapomnieć o wspólności swych narodzin”; oto szaleństwo pychy, niemniej szaleństwo zawsze modne i rozpowszechnione. Jest to zapomnienie o ziemi, z której się pochodzi, a zatem o pokorze, która winna towarzyszyć zasadniczej prawdzie o każdym człowieku. Dla tego zapominania zawsze można znaleźć stosowne usprawiedliwienia: Jest rzeczą interesującą zobaczyć, jak wyniosłość i pycha są podatne z punktu widzenia retoryki i jak łatwo dają się przystosować pod względem językowym i pojęciowym do szerokiej gamy okoliczności związanych z emocjami, moralnością i intelektem. Można doświadczać różnych rodzajów pychy/dumy: zagubionej, zranionej, odzyskanej, naiwnej, bezrozumnej, niewzruszonej, obrażonej, nieuzasadnionej, ojcowskiej, macierzyńskiej i uzasadnionej. Istnieją”przyimkowe” rodzaje pychy, które, by tak rzec, ubogacają jej krajobrazy: pysznić się (czymś), z powodu (czegoś), ze względu na (coś) [...]. Istnieją też objawy i przejawy typowe dla pychy: odznaczenie w klapie marynarki, odznaki, symbole, bardziej typowe wyrazy dumy z powodu pochodzenia. Istnieją wreszcie synonimy negatywne pychy - arogancja, próżność, hybris... i wyniosłość, oczywiście - i dobrzy krewni, jak szacunek dla siebie, samoposzanowanie, godność. Ta obfitość form pokazuje, że pycha (czy wyniosłość) mają jeszcze swoje znaczenie w kulturach współczesnych.

Człowiek pyszny to ktoś, kto gra rolę/udaje, ponieważ ukazuje się jako ktoś, kto nie istnieje, ale chciałby istnieć; wykazuje przy tym także niemal całkowity brak poczucia humoru. I nie dzieje się to przypadkiem: poczucie humoru jest bowiem wezwaniem do tego, by nie traktować się zbyt poważnie, nie zaprzeczać swoim wadom, ale umieć się śmiać z samego siebie. Nie przypadkiem dyktatorzy i ogólnie mówiąc, ludzie władzy, tak często są jednocześnie pyszni i całkowicie pozbawieni poczucia humoru, tacy bywają również celebryci; kto jest przyzwyczajony do światła reflektorów, ten prędzej czy później ulega pokusie uważania się za centrum świata, pępek wszechświata i wbrew swoim zamiarom staje się śmieszny.

Refleksja psychologiczna

Psychologiczny wymiar pychy nazywany jest narcyzmem, co w postaci patologicznej jest skutkiem wzrastania bez należytnej troski lub, co nie bardzo się różni, bez ograniczeń, bez zakazów jakiegokolwiek rodzaju. W ten sposób dąży się do potwierdzenia w dziecku wrażenia, z którym zresztą przyszło na świat, że stanowi ono centrum świata. Każde dziecko po narodzinach ukazuje się jako "jego wysokość dziecko", zgodnie ze znanym wyrażeniem Freuda, i jeśli to przekonanie o własnej wyjątkowości albo z powodu nadmiaru uwagi, albo z powodu braku zakazów zostanie w nim utrwalone, łatwo może stać się dzieckiem rozkapryszonym, przyzwyczajonym do robienia wszystkiego, co mu się podoba, a później nieznośną i antypatyczną osobą narażoną na ryzyko samodestrukcji.

Diagnostic and Statistical Manual of Mental Disorders (DSMIV) to opracowanie przedstawiające cechy "narcystycznych zaburzeń osobowości" z ciekawymi analogiami z opisami przytaczanymi przez ojców duchowych na temat zachowań typowych dla ludzi pysznych:

Poszerzony obraz własnej wielkości (w wyobrażeniach czy zachowaniu), konieczność podziwu i brak empatii pojawiają się w okresie wczesnej dojrzałości i są obecne w różnych kontekstach, jak to ukazują następujące cechy zachowań osoby X: 1) ma ogromne poczucie ważności (na przykład wyolbrzymia swoje osiągnięcia i zdolności, oczekuje więc, że będzie postrzegana jako wyższa bez odpowiedniego uzasadnienia); 2) pochłaniają ją fantazje dotyczące nieograniczonego sukcesu, władzy, uroku, piękna, idealnej miłości; 3) uważa się za kogoś "specjalnego" i wyjątkowego, za kogoś, kto winien spotykać jedynie osoby (czy instytucje) szczególne lub wyższej klasy i tylko przez nie może być zrozumiana; 4) domaga się nieustannego podziwu; 5) ma wrażenie, że wszystko jej się należy, domaga się uprzejmego traktowania i natychmiastowego spełnienia oczekiwań; 6) wykorzystuje inne osoby do własnych celów; 7) brakuje jej empatii, co oznacza niezdolność do dostrzeżenia uczuć i potrzeb innych i utożsamienia się z nimi; 8) często czuje zazdrość wobec innych i uważa, że inni zazdroszczą jej; 9) bywa arogancka i zarozumiała.

Jest to dość szczegółowy obraz kogoś, kogo w języku potocznym można by nazwać "typowym zepsutym dzieckiem". Niestety zepsutych i nieznośnych dzieci będzie nieuchronnie przybywać z powodów ideologicznych. Poczynając od czasu młodzieżowej kontestacji, byliśmy bowiem w sferze polityki i kultury świadkami kampanii mającej na celu eliminację wszystkich postaci zakazu, ograniczeń i barier. Była ona konsekwencją teorii całkowitego libertaryzmu, przełożonej także na ogólny model pedagogicznowychowawczy, wprowadzony w życie w różnych krajach zachodnich. Rezultat tych innowacji był jednak

katastrofalny do tego stopnia, że sami bojownicy tej sprawy musieli zrobić, choć niechętnie, krok w tył, powracając do koniecznych zakazów i ograniczeń, aby dzieci w ogóle mogły nadal żyć, co potwierdziło jeszcze raz prawdę słów z Rdz 2,17: "Z wszelkiego drzewa tego ogrodu możesz spożywać do woli, ale z drzewa poznania dobra i zła nie wolno ci jeść, bo gdy z niego spożyjesz, niechybnie umrzesz".

Psycholog Claudio Riso ukazuje w związku z tym skutki jednego z takich eksperymentów wychowawczych przeprowadzonych z dziećmi po roku 1968. Było to utworzenie "antyautorytarnych żłobków".

Wychodząc z założenia, że wszelkie tłumienie "kastruje", jest zbyt szkodliwe, próbowano umieścić dzieci w warunkach absolutnej wolności. Zachowania dzieci były w zasadzie dwojakiego rodzaju. To lepsze wiązało się z depresją pewnego rodzaju: nie znając zasad, dziecko nie wiedziało, co robić, trudno było mu się nawet bawić. Dzieci bezskutecznie domagały się zadań, zachęt, nakazów, zakazów. Tam zaś, gdzie zasada "antyautorytaryzmu" stosowana była bardziej radykalnie i na swój sposób konsekwentnie, stwierdzono u dzieci (zazwyczaj przyjmowanych w wieku powyżej półtora roku) poważny regres, popadanie w rodzaj psychotycznego marazmu, schodzenie do poziomu całkowitej dezorganizacji psychofizycznej. Te objawy przekonywały bardziej odpowiedzialnych pracowników do porzucenia metody czy zamknięcia żłobka [...]. Zasada autorytetu jest dla osobowości konstytutywna, stanowi warunek jej rozwoju.

Kto jednak powinien ustalać zasady dla dziecka, kto może je nauczyć, jak ważne są życiowe ograniczenia? Z punktu widzenia uczuć i kultury funkcję tę pełnił zawsze ojciec, to on miał wykonać absolutnie konieczne, choć niepopularne zadanie oderwania dziecka od matki i wprowadzić je w szersze środowisko życia, społeczeństwa i świata w ogólności. Stawiając granice, ojciec wzmacnia w dziecku poczucie zdrowego i realistycznego (zdrowego, ponieważ realistycznego!) poszanowania siebie. To poczucie buduje się bowiem nie przez unikanie ograniczeń, przeszkód i trudności, ale przez stawianie im czoła wraz z ojcem. To stanowiło dla Freuda sens "klęski Edypa", prawdy dobrze znanej wszelkim kulturom, niezależnie od czasu i miejsca, wyrażanej konkretnie w rytach inicjacji.

Innym ważnym znaczeniem Edypowej klęski była pomoc w ukierunkowaniu dziecięcej agresywności, tak by pomagała im pokonywać przeszkody i trudności życiowe, rodząc poczucie zadowolenia i ufności we własne siły, a także w pouczenia rodziców; ta zdolność wyrażania zaufania rodzącego się w głębi naszego ja pozwoli potem przeżywać stałe relacje pod znakiem szacunku i dawania siebie, a nie szukania w nich hipotetycznego i nigdy nieprzekonującego potwierdzenia swojej wartości. Jeżeli to jednak nie następuje, także z

powodu coraz bardziej powszechnej nieobecności ojca we współczesnym społeczeństwie zachodnim, dziecko wzrasta w poczuciu niepewności, szukając zwierciadła dla siebie w innym, w kimś, kto ograniczy się do potwierdzenia jego wartości, zapełni jego afektywną pustkę i zamknie oczy na ewentualne ograniczenia i słabości.”Wyrzeczenie się władzy przez rodzica wzmacnia, zamiast łagodzić, lęk dziecka przed karą i zachęca je do utożsamienia kary z okazywaniem arbitralnej przemocy i ucisku”.

Christopher Lasch w swoim studium nad umysłowością narcystyczną przytacza interesujący list napisany przez jedenastoletniego chłopca do J. Henry ego, inicjatora badań nad dynamiką życia rodzinnego w Stanach Zjednoczonych, w związku ze skłonnością jego ojca do unikania wszelkiego typu karania:

Uczy mnie gry [w baseball] i uprawiania innych rodzajów sportu [i] daje mi wszystko, co może, ale skarży się, że nigdy mnie nie uderzył w twarz, choć na to zasługiwałem”. Komentarz Henry ego:”To dziecko chce, jak się wydaje, powiedzieć, że... ojciec nie może dać mu tego, czego on potrzebuje, by stać się osobą: sprawiedliwej kary za błędy, jest rzeczą zdumiewającą dowiedzieć się, że u osób żyjących w kulturze permissyjnej brak kary może być przeżywany jako deprywacja. Ale niektóre dzieci boleśniej znoszą poczucie winy bez kary niż policzek.

Słuszna kara za to, co się źle zrobiło, pełni bowiem w życiu dziecka funkcję oczyszczającą. W licznych tradycjach religijnych uznawano skruchę i pokutę za pewien sposób powrotu do życia, sposób powstania z upadku, zła i winy. W takiej perspektywie kara, jak stwierdzili badacze tego zjawiska, poza potwierdzeniem naszej wolności i odpowiedzialności w obliczu dokonanego zła, staje się także orędziem nadziei i propozycją pojednania. Oznacza bowiem potwierdzenie tego, że ze zła można wyjść, że nie stanowi ono ani pierwszego, ani ostatniego słowa ludzkiego działania. Kara podkreśla ważność nazywania wszystkiego po imieniu i uznawania tego za dokonane przez nas: w ten sposób wina otwiera się na możliwość naprawy i pojednania, odwrotnie niż w razie jej zanegowania. Paul Ricoeur w swym szczegółowym studium nad fenomenologią winy i pojednania pisze:”Prawdziwą karą jest ta, która sprawia, iż stajemy się szczęśliwi, ponieważ przywraca porządek; skutkiem prawdziwej kary jest szczęście; taki jest sens prawdziwego paradoksu Gorgiasza [...]: uniknięcie kary jest gorsze niż cierpienie z jej powodu”.

Kiedy zakaz i kara znikają z rodzinnego środowiska wychowawczego, dziecko skłonne jest wciąż w sobie wątpić, przeżywać relacje prowizorycznie i niepewnie, także agresywność staje się czymś, z czym dziecko, a później osoba dorosła, nie potrafi sobie poradzić. A skutki mogą być nieprzyjemne także i tu: poza depresyjnym smutkiem nieuznana

agresywność ma bowiem tendencję do stania się powszechną udręką.”W takim społeczeństwie zakaz, którego oczekuje dziecko, nigdy nie zostaje wydany jasno i otwarcie, bo nie ma ojca, który by to uczynił. Udręka dziecka rośnie do bardzo niebezpiecznego poziomu”.

Rola ojca jest oczywiście fundamentalna także dla samej matki, aby mogła przeżywać zdrowe oderwanie od syna, unikając przelewania na niego swoich oczekiwań czy sfrustrowanych pragnień. W związku z tym A. Philips zauważa:”Matka może stać się kimś całkiem jednym z synem i czasem jak on odczuwa zamęt i przygnębienie wskutek emocji. W tych momentach ojciec ma zasadnicze zadanie udzielenia pomocy swej towarzysze, by pozostała sobą, nie pozwalając się unieść infantylnym wrażeniom. Może ją chronić, włączając się pomiędzy nią a dziecko, od którego nie potrafi się oderwać [...]. Wiele dzieci wychowywanych jest przez samotne matki: jestem przekonana, że także w tym kontekście istnieje wielka potrzeba trzeciej osoby, dorosłej, tak, by para matkadziecko nie tworzyła więzi zbyt ścisłej, co zagrażałoby rozwojowi dziecka” (A. Philips, *I no che aiutano a crescere*, Feltrinelli, Milano 1999, s. 47-48).

Usunięcie zakazu, zasad, których należy się nauczyć w afektywnym kontekście szacunku i wsparcia okazywanych przez rodziców, niesie w sobie ryzyko doprowadzenia dziecka do autodestrukcji, szaleństwa, depresji, albo, w znaczeniu bardziej egzystencjalnym, do samotności i wewnętrznej pustki. W łżejszej formie może stwarzać trudności w podejmowaniu decyzji o długotrwałych skutkach, dotyczących na przykład wyboru zawodu, związków uczuciowych czy wartości fundamentalnych; w każdym wypadku trudne staje się”niesienie” brzemienia zwykłego życia. Niezdolność do uznania wartości ograniczeń, nieudana klęska Edypa stają się dla dziecka skrajnie frustrujące i przykre. Badania rozwoju ukazały, jak ważne jest dla rodzica rozpoznanie chwili potrzebnej do wysłuchania i chwili frustracji, potrzebnych do prawidłowego rozwoju:

Pamiętam dziecko o imieniu Jim, które obserwowałam w ciągu pierwszych dwóch lat życia. Matka była bardzo uważna i troskliwa, wydawała się zawsze wiedzieć, czego chce dziecko, i często uprzedzała jego pragnienia. W tym czasie byłam przekonana, iż jest matką idealną. Kiedy Jim miał jedenaście miesięcy i jeszcze nie chodził, lubił chwytac matkę za rękę i z jej pomocą poruszał się po schodach w górę i w dół. Ona trzymała go za rękę, a on rzucał się do góry, nie patrząc na matkę, która zmuszona była pochylać się do przodu, by go podtrzymywać. Bawił się w ten sposób długo, a ona wydawała się niezdolna, aby go zatrzymać. W końcu ona była wyczerpana, a on coraz bardziej uparty i wręcz ją tyranizował. Musiałam zmienić zdanie i zrozumiałam, że matka idealna nie istnieje. Wydaje się, że istnieje

sytuacja doskonała (matka oszczędza swemu dziecku jakiegokolwiek powodu do irytacji), ale w rzeczywistości to się nie sprawdza.

Z upływem czasu zrozumiałam, że Jim miał niezwykle małą tolerancję na frustrację i z wielkim trudem radził sobie z przeszkodami. Matka swoją ustępliwością nie pomagała mu w rozwoju fizycznym, ponieważ dziecko nie używało swoich mięśni, by wejść na schody, ani w rozwoju emocjonalnym. Ponadto Jim wydawał się przekonany, że wszystko robi sam. Pozbawiony został doświadczenia rozwoju swoich zdolności i zrozumienia, że potrzebował wsparcia matki [...]. Nie rozpoznając roli matki, nie był zdolny do rozwinięcia uczucia wdzięczności.

Philips przyznaje, że owocem zahamowania w mówieniu "nie" dziecku jest wychowywanie małego tyrana niezdolnego do stawienia czoła rzeczywistości, to jest do obiektywnego rozpoznania swoich rzeczywistych możliwości, umiejętności proszenia matki o pomoc, ustanawiania w ten sposób prawdziwej relacji i uczenia się życia w zdrowej zależności, jak to ma zwykle miejsce w relacjach z matką. Jeśli bowiem dziecko rzeczywiście posiada zmysł uważnej i pełnej szacunku zależności podczas dokonywanych kroków, może potem nauczyć się także odrywania od matki, przejmując inicjatywę i stopniowo zyskując zdrową niezależność. "Powiedzieć "nie" to sposób zakomunikowania, że jesteś istotą oddzielną". Jeśli to jednak nie następuje, istnieje niebezpieczeństwo autyzmu czy narcyzmu, "wbudowanej" niezdolności do rozpoznawania wartości i ważności ograniczeń, granic ustalających naszą tożsamość.

Bez rozpoznania i uznania swych ograniczeń istnieje niebezpieczeństwo ucieczki w stronę wszechwładnej wyobraźni, gdzie wszystko jest w jednakowym stopniu dostępne, ponieważ wszystko jest tylko grą, jest "nieprawdziwe". Daje to możliwość ucieczki od rzeczywistych sytuacji. U podstaw niezdolności rodzica do odmawiania dziecku w większości sytuacji można znaleźć stare zranienia: niemożność przeżywania swego dzieciństwa, brak doświadczenia czyjegoś oparcia w razie dostrzeżenia swojej niemocy czy słabości, a zarazem czulej ochrony rodziców w obliczu życiowych niebezpieczeństw. "Jeśli w wieku dwóch czy trzech lat czujecie się silniejsi od tych, którzy się wami opiekują, jak będzie można was ochronić, gdy się to okaże konieczne? Z punktu widzenia dziecka ograniczenia mogą jawić się jako restrykcja i przyprawiać je o furię, ale są to też chroniące je bramy dające poczucie bezpieczeństwa". Nabieranie poczucia zależności, stanowiące wyzwanie dla narcyzmu, pomaga rozpoznać swój potencjał, swoją prawdę o byciu stworzonym, uczy także wyrozumiałości dla słabości innych. "Negowanie wszelkiej zależności prowadzi do autorytaryzmu, jeśli nie wprost do despotyzmu. Despoci zazwyczaj boją się spotkania kogoś

od nich silniejszego, kto mógłby potraktować ich tak, jak oni traktują innych. W świecie magii jest to możliwość jeszcze bardziej przerażająca”.

Istota ludzka rozwija się, przewyższając przeszkody, co pozwala jej odpowiednio dostrzegać swoje zdolności; tymczasem narcyz zamyka się w sobie, ponieważ każde zetknięcie z rzeczywistością byłoby dla niego przygniatające. Uczenie się dostrzegania i uznawania swoich ograniczeń pomoże także współdzielić się swoją intymnością z innym człowiekiem, bez wyrażania chęci posiadania go, ponieważ dla”prawdziwej wzajemności konieczne jest, aby dojrzała relacja powstawała pomiędzy dwiema odmiennymi osobami wybierającymi bycie razem [...]. Do jedności potrzebne jest przyzwolenie... Jedyne wtedy będziemy mogli zaangażować się w wymianę prawdziwą i równą”.

Spoleczne aspekty pychy

Starożytni dostrzegali publiczny wymiar pychy w nieumiarkowanym poszukiwaniu sławy; przy takim spojrzeniu nie tyle chodzi o dokonanie czegoś ważnego, ile raczej o uznanie za osobę ważną. Lasch podsumowuje typową umysłowość ”zwycięskiego” menedżera następująco: ”Zamiast mierzyć się z konkretnym czekającym na rozwiązanie zadaniem czy problemem, porównuje się z innymi, popychany ”potrzebą przywództwa”. Jak napisano w niedawno wydanym podręczniku dla menedżerów, sukces nie oznacza dziś ”zwyčajnego robienia kariery”, ale ”robienie kariery przez pokonywanie innych”„. Jest to bardzo zdradliwy sposób myślenia, oceniania i działania, rodzaj niewoli prowadzącej do sytuacji, że na końcu nie jesteśmy zdolni dokonać tego, co prawdziwie nosiliśmy w sercu.”Nasz sposób mówienia, ubierania się, nasze rady, to, co piszemy - wszystko to znajduje się w funkcji”tego, co o tym pomyślą ludzie”. Nieprzerwanie szukamy szacunku i aprobaty innych. Ta kondycja całkowitej zależności od osądu innych widoczna jest także w tym, że zwykle niechętnie oddajemy się sprawom, przy których inni nie będą mogli nas zobaczyć, na przykład samotnej modlitwie w swoim pokoju”.

Trzeba w związku z tym pomyśleć o niebezpieczeństwie, jakie dla wielu osób stanowiły sukces i sława. Ponieważ ludzie ci uważali, iż skupiają ogólną uwagę, niezwykle troszczyli się o najmniejsze szczegóły swego zachowania i tracili wewnętrzny spokój. Jeżeli cenimy sławę, musimy za to zapłacić wysoką cenę: wielu sławnych oplakuje wcześniejsze życie: anonimowe, ale spokojne i pogodne. Jak pisał Dante, trudno jest znosić brzemię sukcesu i nie poddać się niszczącej pysze.

Innym społecznym przejawem pychy mającej postać próżności jest tendencja do stawania się niewolnikiem konwenansu i takich arbitralnych propozycji społecznych, jak

moda czy towary konsumpcyjne prezentowane w reklamach, troska o linię i przesadna dbałość o swoje ciało. W tle tych zachowań, często wybieranych nieświadomie, leży najczęściej potrzeba aprobaty i podziwu ze strony innych.

Mimo że nikt publicznie nie przyznaje się do pychy (w odróżnieniu od pokory!), jest rzeczą ciekawą, że w powszechnym odczuciu nie jest ona uważana za rzeczywiście karygodną wadę, zwłaszcza na płaszczyźnie kultury i społeczeństwa. Społeczeństwo dobrobytu i konsumpcyjne wydaje się bowiem zachęcać właśnie do odczuwania pychy i patrzenia na drugiego z pogardą. Społeczną składową pychy są uprzedzenia i stereotypy, za których pomocą dokonuje się negatywnego etykietkowania osób, kultur czy całych ludów. Również tu zauważamy mechanizm typowy dla pychy: lęk przed porównywaniem. Badania w dziedzinie psychologii społecznej dowiodły, że "pewną determinantą uprzedzeń jest psychologiczna potrzeba grupy "uprzedzonej" - czującej społeczną wyższość wobec grupy pogardzanej. Często psychologiczna potrzeba czucia się wyższym ma źródło w ukrytym poczuciu niższości. To wyjaśnia, dlaczego niektóre z najbardziej gorzkich przejawów uprzedzeń etnicznych spotyka się w grupach znajdujących się względnie nisko w hierarchii społecznej".

Psychiatra Paolo Crepet stwierdzał, że przestępczość młodzieży zaczyna się od fałszywych modeli świata dorosłych, popychających młodych ludzi do niepohamowanej pogoni za sukcesem, pogoni zalecanej zarówno na kursach menedżerskich, jak i w naukach świata przestępczego. U podstaw leżą te same fundamentalne zasady: przede wszystkim wyżyć się uczuć, zwłaszcza współczucia, i uważać innych za potencjalnych przeciwników, których należy wyeliminować. "Pamiętam jakies seminarium na temat młodzieży i pracy organizowane przez Assalombarda; przewodniczący, zwracając się do tysiąca młodych ludzi, powiedział: "Pamiętajcie, że w życiu potrzebne są nam ostre zęby". Oto czego ich uczymy: że potrzebna jest podłość, że trzeba być twardym". Model życia spod znaku narcyzmu często narzucany jest również w rodzinie: wychowanie dziecka, "które torując sobie drogę, odniesie sukces", wydaje się marzeniem wielu rodziców. Rodzice tacy nie starają się poznać osobistych zainteresowań i zdolności swoich dzieci, przygotowując im "gotowy garnitur", zwracający uwagę, ale zapowiadający wiele frustracji i cierpień. Skutki tych dążeń do wielkości mogą być katastrofalne: "Zbyt wielu ojców sukcesu, bezkrytycznie dumnych ze swych osiągnięć, zniszczyło ducha mniej zdolnych dzieci, nalegając, by dążyły one do celów zbyt trudnych dla nich do osiągnięcia lub niebudzących ich zainteresowania".

Źródeł współczesnej kultury nacechowanej narcyzmem możemy szukać w tzw. nurcie humanistycznym, który na płaszczyźnie społecznej wykazuje wiele zbieżności z twórcami

idei "złobków antyautorytarnych". Według tego kierunku zasady moralne stanowią niepotrzebne dziedzictwo przeszłości, przeszkodę w cieszeniu się życiem. Idealem miałyby być robienie tego, co się podoba, zgodnie z odczuciami, i czynienie tego bez poczucia winy, co jest dziś modelem życia dość popularnym i reklamowanym.

Według ruchu humanistycznego osobisty wzrost i rozwój jest dla nas priorytetem. Musimy skupiać się na tym, by stać się jak najlepszymi, ignorując jednak w tym procesie odpowiedzialność wobec innych. Jeśli nie jesteś szczęśliwy ze swoją żoną, kopnij ją i uwolnij się od niej, nie patrząc na skutki, jakie to będzie miało dla dzieci. Jeśli zakochałeś się w żonie twego sąsiada i chcesz wejść z nią w bliższą relację, nie pozwól, by hamowały cię jakieś moralne ograniczenia czy rozważania etyczne, które mogłyby stać się przeszkodą w doświadczaniu pełni życia. To, że twój egoizm spowoduje cierpienia i szkody innych, nie powinno cię powstrzymywać [...], ponieważ każdy z nas stanowi centrum świata, a świat jest dla nas czymś ważnym. W teorii nasza kultura domaga się etyki egalitarnej [...]. W rzeczywistości bogactwo, dobrobyt i agresywny indywidualizm, przedstawiane jako wartości, łatwo rodzą pychę i stają się ambiwalentne, gdy chodzi o status moralny tego grzechu.

W ten sposób łatwo traci się wszelki rodzaj wartości i więzi domagających się ofiary z siebie czy współuczestniczenia w naszych słabościach, ale postępując tak, ryzykujemy, że wokół nas powstanie pustka: "Oznaki próżności, pozory, pustka [...] są groźne nie tylko dla zbawienia duszy, ale szkodzą także ziemskiemu wymiarowi człowieka: jawią się jako źródło zmartwień dla tych, którzy uparcie do nich dążą, stanowią wynik i symbol głębokich niesprawiedliwości, stają się konkretnym zagrożeniem dla społecznej zgody". Ponadto trudno uczyć się na podstawie doświadczenia, co często oznacza uczenie się na własnych błędach; ale czy człowiek pyszny może dopuścić do tego, żeby się czegoś od kogoś nauczyć? Albo jeszcze gorzej: zgodzić się z tym, że popełnił błąd? Ten, kto ma zbyt wysokie mniemanie o sobie, z trudem przyjmuje uwagi dotyczące swojego zachowania i nie jest gotowy uczyć się z doświadczenia swojego i innych. "W naszym społeczeństwie, w którym wiedza jest potęgą, a polityka w sferze życia publicznego faworyzuje najróżniejszych ekspertów, intelektualna arogancja jest zjawiskiem powszechnym i może stać się niebezpieczna", zwłaszcza że traktuje się ją jako wiodący wzór, który należy przekazywać młodym pokoleniom. Crepet w związku z tym zalecał, by udoskonalic w ogólności zdolność słuchania, i życzył odwagi, by także na polu przedsiębiorczości wybierać raczej wymiar poetycki, niż ukazywać menedżera pozbawionego skrupułów jako wzór ludzkiego i zawodowego sukcesu.

Skutki pychy

Pycha, podobnie jak wszystkie inne wady główne, karze sama siebie poczuciem niezycziwej cierpkości zatruwającej duszę do głębi, sprawiającej, że jesteśmy wiecznie nieszczęśliwi, czujemy pustkę, jesteśmy zmęczeni życiem, ponieważ wszystko musi kręcić się wokół tej mydlanej bańki, którą jesteśmy. Człowiek pyszny jest z tych powodów kimś trudnym do zniesienia, a naprawdę jest największym wrogiem siebie samego.”Pełne ciekawości oczekiwanie z powodu całkowitego pochłonięcia sobą - ciekawe jedynie w chwili, gdy ktoś to zauważa - jest tym, co wydaje się przynosić tak niewiele satysfakcji [...]. Wszystkie wysiłki mają zmierzać ku poprawie siebie, ale miarą tej poprawy, podobnie jak jej odwrotności, jest tylko samopoczucie [...]. Niezadowolenie jest zawsze karą za pychę, jest skutkiem złudzenia samowystarczalności, do której ona zachęca”.

Aby zdać sobie z tego sprawę na płaszczyźnie terapeutycznej, można przeprowadzić pewne bardzo proste doświadczenie. Zaprasza się osoby, by spędziły samotnie dzień, pozwalając się filmować, gdy głośno wypowiadają się na temat spraw, z których są zwykle dumne. Potem prosi się je o obejrzenie filmu okiem widza. Jakby używając sekretnego zwierciadła, pyszałek powoli, stopniowo nabiera świadomości, do jakiego stopnia jest nudny i trudny dla siebie i innych; ten smutny i nędzny obraz budzi często jego prawdziwe zdumienie, co powoduje, iż czuje się jak przekłuty balon.

Trzeba jednak uściślić, że nie zawsze pychę leczy pokora. John Milton przenikliwie zauważa, że szatan tak bardzo pragnie panować, że nic nie może go powstrzymać, nawet lęk przed wiecznym potępieniem; woli on ”królować w piekle niż służyć w raju”. Człowiek pyszny postępuje dokładnie tak jak szatan: gdy zostaje ukarany lub gdy się mu zaprzeczy, nie przyjmuje lekcji, ale może stać się jeszcze bardziej zawzięty i pragnąć odwetu, utwierdzając swą zranioną pychę. Ujawnia się tu pewien aspekt perwersji związanej z pychą, ponieważ możliwe do użycia środki mogą powodować jeszcze większy upór i złośliwość. Pyszałek, czy mówiąc inaczej, narcyz, okazuje się dla terapeuty twardym orzechem do zgryzienia, bo najczęściej atakowane są jego przekonania: okazuje on pewność siebie, ale w rzeczywistości stanowi ona przykrywkę wielkiego strachu i słabości. Jest to postać zaślepienia i głuchoty, które cechują szaleństwo pychy mogącej prowadzić aż do całkowitego zaprzeczenia oczywistości.

Pycha jest jedyną spośród siedmiu wad głównych, która prowadzi często do nieświadomej arogancji, podczas gdy zwykle wiemy o naszym poirytowaniu, łakomstwie czy zmysłowości [...], więcej nawet, nie uważamy jej za wadę. Dzieje się tak, ponieważ jest nam trudno pogodzić się z myślą, że mniej zasługujemy na szacunek, niż to sobie wyobrażaliśmy, i

ponieważ w naszej kulturze ceni się rzeczy okazałe, a nie poważa pokory czy skromności [...]. W setkach cytatów dotyczących "dumy" w publikacjach psychologicznych ostatniej dekady słowo to używane jest w znaczeniu pozytywnym. W ogólnych rozważaniach powiemy prawdopodobnie, że jesteśmy dumni z naszych osiągnięć, że pracujemy z dumą, stajemy dumnie wyprostowani [...]. W każdym razie słowa "duma" i "pycha" zmieniły znaczenie: oznaczają cnotę, a nie wadę. Jest to oznaka głębokich przemian w sferze kultury, nasze społeczeństwo podkreśla w ten sposób, że zaniechało postawy nakierowanej na Boga na rzecz skupienia się wyłącznie na człowieku [...]. Jest jeszcze gorzej, ponieważ niektóre kierunki humanistyczne [...] usprawiedliwiają egoizm, centralny element pychy, i do niego zachęcają.

Samotność człowieka pysznego jest w każdym razie jednym z najbardziej widocznych skutków; ponieważ kocha on tylko siebie, nie ma możliwości poznawania innych, przyjmując od nich jedynie podziw, by szybko o nim zapomnieć. "Pycha jest jak oblicze wielbłąda, mówi Angus Wilson. Ona także oddycha wyniośle, parska z wysoka, ma sztywną, zarozumiałą szyję. Wszystko to są określenia nie tylko wyższości, ale także samotności. Pyszny stawia siebie ponad, ale czyniąc tak, oddziela się od innych. Wieża to jedna z powszechniejszych metafor pychy. Jest wysoka i niedostępna".

Pycha jest też straszliwie jałowa, ponieważ jej celem jest poważanie siebie, wskutek czego unika wszystkiego, co mogłoby w nią godzić i ograniczać jej przestrzeń życiową.

W jaki sposób ktoś mógłby decydować się na to, by osiągnąć sukces, gdy chodzi tylko o własną przyjemność, skoro tak wiele rzeczy wydaje się jednocześnie godne pożądanego? [...] Osoba zarozumiała jest pusta [...]. Aby ukarać Narcyza za jego próżność, Bóg sprawił, iż zakochał się on w sobie samym i zginął wpatrzony we własne odbicie. Jak powiedział Wystan H. Auden: "Narcyza nie zakochał się w swoim odbiciu, ponieważ było piękne, ale dlatego, że ukazywało właśnie jego. Jeśli fascynowałoby go jego piękno, uwolniłby się w ciągu kilku lat wraz z jego przemijaniem". To więdnięcie w miłości siebie jest tylko jednym z symboli tracenia życia, przykłady widzimy wokół siebie. Są to ludzie wiodący pusty żywot, szukający samozadowolenia, podobnie puste są ich twarze. Są puste, bez celu. Bez doświadczenia. Bez zaangażowania.

Narcyza ma skłonność do uznawania świata za swoje zwierciadło, nie jest zdolny słuchać ani widzieć innego poza sobą, zamknięty w pewnego rodzaju autystycznej pustce. Pustka ta, jak zauważa Henri Nouwen, jest wynikiem nadmiernej troski o sprawy, które same w sobie do niego nie należą, jak sława, sukces, cześć, które łatwo utraci, ponieważ są zewnętrzne i nieprzewidywalne. Na tym polega jego tragedia, iż musi uznać, że jego wartość polegała na pozorach: stał się podobny do obrazu, którego wartość tkwi w cennych ramach.

Aby leczyć pychę

Człowiek pyszny, jak mówiliśmy, jest zazwyczaj bardzo trudnym pacjentem; musi mówić o sobie i to nawet nie stanowiłoby problemu, skoro jest to jego zwykłe zajęcie, ale ma przy tym ukazywać swoje problemy, a to już jest dla niego niepojęte. Pytania terapeuty, trafiające zazwyczaj w pustkę jego sytuacji, dotyczą właśnie elementów słabych oraz tych sfer życia, w których chciałby się rozwijać. Trzeba też przyznać, że ktoś taki rzadko godzi się na terapię (a nawet na towarzyszenie duchowe!) z tego powodu, że dostrzegł swą pychę i chce wzrastać w pokorze. Dlatego rodzą się tu trudności nie do pokonania, na które człowiek pyszny natrafia z powodu poważnej konfrontacji z sobą samym; sam sposób, w jaki przebiega proces terapii, relacja posłuszeństwa, są dla niego bolesne.

Powiedziawszy to wszystko, można jednak próbować zbadać niektóre z możliwych dróg, które mogłyby pomóc przeciwstawić się tej przewrotnej dynamice.

W terapii dobrym tropem jest znalezienie i pobudzanie zdolności do podejmowania nowych rodzajów działania, nowych zainteresowań i relacji; wszystko to nie tylko ubogaca nasze życiowe horyzonty, ale też czyni nas skłonniejszymi do rozważenia możliwości zmiany spojrzenia na siebie przez przyzwolenie na to, by dotarły do nas krytyczne komunikaty od osób, które znają nas dobrze, kierowane do nas w nowych okolicznościach. Również fakt poszerzania swoich zainteresowań może sprzyjać świadomości naszej niewiedzy, zmieniając naszą samoocenę.

Dwaj pacjenci, adwokat i lekarz, mieli wielkie trudności w relacjach z innymi. Wiedzieli, że są znienawidzeni przez kolegów, znajomych i nawet bliskich. Ich arogancja była szczególnie karygodna z powodu ich społecznego niedostosowania. Dałem im dwie lektury z dziedzin, których nie znali, ale które wymagały nie mniejszego uznania społecznego niż ich własne. Adwokat musiał przeczytać *The New England Journal of Medicine*; lekarz - *The Harvard Law Review*. Łatwo zrozumieć, że mimo całej swej kompetencji w jednej dziedzinie, niemal wcale nie znali drugiej.

To doświadczenie złagodziło ich poczucie wyższości i pomogło im polepszyć relacje społeczne.

Innym ważnym punktem jest dyskusowanie na temat kryteriów, na podstawie których pyszałek ocenia ludzi; dokonuje się to przez zaproszenie do rozważenia złożoności każdej przeżywanej sytuacji, z uznaniem misterium towarzyszącego każdej osobie, a także łatwości, z jaką dąży on do podkreślania wyłącznie defektów i braku zdolności u innych, co jest zapewne słuszne, ale jednostronne. Żaden osąd, choćby najstaranniejszy, nie może być sprawiedliwy wobec całości prawdy o osobie jako takiej. Może to prowadzić do zaniku jego

afektywnego redukcjonizmu, skłonności do uogólniających i pospiesznych ocen, co sprawi, że możliwe staną się głębsze relacje.

Często obserwuje się, że tworząc o kimś opinie, zazwyczaj pomijamy jego zachowanie ogólne, by rozważać wyłącznie to, czy się nam ta osoba podoba, czy nie. Jest to niesłuszne, ponieważ relacja tej osoby z nami może stanowić jedynie małą część jej życia. Mój szef może być człowiekiem uczynnym, ojcem oddanym rodzinie i osobą o nieposzlakowanej opinii. Może także być niewrażliwy na moje potrzeby jako podwładnego, co może sprawić, że będę się czuł zasmucony. Często zdarza się nam wyolbrzymiać winy w stosunku do nas i pomniejszać czy pomijać cnoty wykazywane w postępowaniu z licznymi innymi osobami. Uwzględnwszy to, zauważa Taylor, wikłamy się w pretensje i kłamstwa, odrzucając naszą możliwość wybierania dobra.

Zaproszenie do rozważenia złożoności sytuacji własnej i innych pomaga również doskonalić zdolność słuchania innych, trochę jak w zabawie w głuchy telefon, co stymuluje ciekawość zrozumienia świata drugiego człowieka, nakłaniając do wejścia tam z czystej ciekawości poznania, do przełamania zakłętą kręgu pychy wokół siebie, jakby stanowił on cały wszechświat. Taka nowość może uelastyczyć ducha i uczynić go uważnym na innych, na to, co znajduje się na zewnątrz nas; może stać się także skutecznym sposobem stymulacji i drogą do nabycia szacunku. Składając propozycję rozwijania umiejętności słuchania i poczucia złożoności, można całkiem wyraźnie przekazać drugiej osobie informację, że jest do tego rzeczywiście zdolna i że może w tym kierunku się doskonalić. Pomoże to w lepszym poznaniu siebie bez zamykania oczu na swoje braki. To samo, co o poznaniu w ogólności, można powiedzieć także o poznaniu siebie: im bardziej wchodzimy w bogactwo i różnorodność szczegółów, tym mniejsi i pokorniejsi się stajemy, ponieważ rozumiemy ogrom rzeczywistości, a poznanie i pokora idą zwykle w parze, o czym przypominał przykład lekarza i adwokata.

Niewątpliwie elementem decydującym w tym procesie krytycznego przeglądu jest odwaga zmierzenia się z kryteriami oceny; na ich podstawie mielibyśmy czuć się godni lub niegodni i to one były przyczyną wielkich cierpień, cóż bowiem znaczy "być osobą ważną"? Co jest prawdziwie ważne i dlaczego? Zdolność rozróżniania i poznania całej złożoności człowieka pomoże także w tym, by nie uzależniać poczucia własnej wartości od elementów niepewnych i przypadkowych, jak tytuł czy przynależność do określonej warstwy społecznej, a kierować się raczej wartościami obiektywnie dobrymi."Im bardziej można oddzielić swoje poczucie godności od uznania społecznego, bogactwa, wdzięku czy inteligencji, tym łatwiej jest przeciwstawić się poczuciu niższości [...]. Im szlachetniejsze są motywy, im jesteśmy

uczciwsi i robimy to, co najlepsze, tym lepiej czujemy się sami”.

Pozwolenie sobie na brak doskonałości przynosi ulgę, zwalnia nas od odpowiedzialności, zmniejsza napięcie wynikające stąd, że musimy mierzyć się z życiem, zawsze pilnie zważając na każde drgnienie powieki drugiego człowieka. Dzięki temu łatwiej można przestać odgrywać rolę jednostki wybitnej i doskonałej, pozbawionej jakiegokolwiek słabości, która mogłaby ją pokazać w złym świetle, nietolerancyjnej wobec innych, ale przede wszystkim wobec swojej słabości i człowieczeństwa, co redukuje życie do śmiesznego, nudnego i przede wszystkim wyczerpującego stanu. W związku z tym Edward Taylor, autor duchowy z XVII wieku, zauważa:”Jeśli odpoczywasz lub zajmujesz się czymś zwyczajnym, a ktoś nieoczekiwanie przychodzi cię odwiedzić, nie otwieraj książki, by pokazać, że jesteś uczonym, nie padaj na kolana dla stworzenia pozorów pobożności i nie czyń niczego, by uwierzono, że jesteś lepszy niż w rzeczywistości”.

Rozumieć pychę przez jej przeciwieństwo: opis osoby pokornej

Skoro rozważyliśmy trudności, jakie ma człowiek pyszny w ewentualnym procesie terapeutycznym, ważne może być ukazanie sposobu przeciwstawiania się pysze i jej zwalczania przez zwierciadlane odbicie: ukazanie cech osoby pokornej ze względu na miłość, w znaczeniu, o jakim mówiliśmy wcześniej, z przedstawieniem jej w działaniu w tych samych sytuacjach, w których widzieliśmy człowieka pysznego.

Tradycja duchowa wielokrotnie podkreśla związki pokory i prawdziwej pobożności. Przede wszystkim człowiek pokorny nie spogląda nieustannie na siebie, jakby uważając się za centrum powszechnej uwagi, ”jak możesz być pokorny, jeśli stale na siebie zwracasz uwagę? Jeśli jesteś rzeczywiście pokorny, wcale nie powinieneś się sobą zajmować. Dlaczego miałbyś to robić? Człowiek pokorny może dokonać wielkich rzeczy z niezwykłym darem, ponieważ nie jest wrażliwy na takie szczegóły, jak jego interes czy reputacja, i dlatego nie musi tracić sił na ich obronę”.

Napotyka tu prawdę, znaną także w psychologii, zawartą w ewangelicznym paradoksie:”kto się wywyższa, będzie poniżony, a kto się unia, będzie wywyższony” (Łk 18,14). Kiedy dążymy do wywyższenia siebie, dochodzimy do odwrotnych rezultatów, poszanowanie siebie staje się coraz bardziej problematyczne, słabe, a to sprawia, że nie jesteśmy zdolni do dokonania z wolnością wyboru tego, co leży nam na sercu; pomyślmy o ważności, jakiej nabierają sondaże opinii, gdy chodzi o ocenę jakiegoś problemu. Można tu przywołać rozważania nad szacunkiem i jego związkiem z darmością podjęte w innym miejscu.

Prawdziwą wielkość można osiągnąć jedynie dzięki pokorze, podczas gdy pycha prowadzi do uznania wyobrazonego, przesadnego, zawsze lękającego się konfrontacji z rzeczywistością, dlatego tak cierpkiego i pogardliwego w obliczu osób i sytuacji. Człowiek pokorny, w przeciwieństwie do pysznego, może być odważny, zdolny dokonywać rzeczy trudnych i wielkoduszny, ma tyle wolności, by ryzykować rzeczy wielkie:

W człowieku znajduje się coś wielkiego, co posiada on jako dar Boży, i jest też pewna niedoskonałość pochodząca ze słabości jego kondycji stworzenia. Wielkoduszność sprawia, że człowiek uważa się za godnego wielkich rzeczy, biorąc pod uwagę otrzymane od Boga dary; i tak jeśli ma wielką siłę ducha, wielkoduszność popycha go ku dziełom doskonałej cnoty, zdarza się to także dzięki użyciu jakiegoś innego dobra, na przykład wiedzy czy dóbr zewnętrznych. Tymczasem pokora sprawia, że człowiek, widząc swą niedoskonałość, uważa się za małego [...]. Jest zatem jasne, że wielkoduszność i pokora nie są sobie przeciwne, choć wydają się dawać natchnienie do rzeczy przeciwnych sobie; ich fundamentem są bowiem odmienne spostrzeżenia.

Pokora nie jest zatem wygodną przykrywką służącą wycofaniu się i odrzucaniu ryzyka i odpowiedzialności (tu chodziłoby raczej o acedię!); człowiek pokorny jest odważny, ponieważ nie boi się kompromitacji i gotów jest ryzykować: "Człowiek pyszny, wierząc w siebie, ma poważne powody, by się nie narażać. Pokorny jest odważniejszy, ponieważ uznaje swą niemoc; staje się odważniejszy dzięki temu, że całą swą ufność pokłada w Bogu". Człowiek pokorny potrafi być odważny zwłaszcza wtedy, gdy musi się zmierzyć z przemocą i niesprawiedliwością wobec innych, podczas gdy potrafi zachować obojętność, gdy dotyczą one jego. Takie spojrzenie poza dostrzeżeniem ścisłej więzi między tymi zdolnościami, gdy służą one dobru, pomaga także rozpoznać fałszywą pokorę, którą może być zamaskowana pycha (udawać, że nie zasługujemy na pochwałę, by polepszać swą opinię) albo tchórzliwość, skłonność do unikania zajęć z powodu strachu czy lenistwa, połączona z udawaniem, że dążymy do rzeczy wielkich. Pycha i pokora, gdy rozpatruje się ich różne odmiany i pozorne podobieństwa, okazują się w ten sposób w oczach kogoś powierzchownie patrzącego postawami złożonymi i często sobie bliskimi:

Wielkoduszność i pokora, gdy już ich sobie nie przeciwstawiamy, okazują się cnotami pełniącymi funkcję regulującą w stosunku do tych samych par uczuć: nadziei i desperacji, odwagi i bojaźni. Zadaniem pokory jest pohamowanie i utrzymywanie ducha, by nie dążył ku innemu w sposób nieumiarkowany, zadaniem zaś wielkoduszności jest wzmacnianie go w walce z desperacją i nakłanianie do realizacji celów godnych jego wielkości. Przy takim spojrzeniu niebezpieczne analogie wielkoduszności i pychy z jednej strony, a pokory i

tchórzliwości z drugiej, znajdują rozwiązanie [...]. Pokora, mająca kontrolować uczucia, jakimi są odwaga i nadzieja, zostaje w ten sposób przegnana do głębin ducha, tam, gdzie jedynie można określić cnotę, czyniąc w pewnym sensie niepotrzebnymi, jeśli nie wprost dwuznacznymi, wszelkie postaci zewnętrznej pokory, którym zawsze grozi niebezpieczeństwo, że będą udawać pokorę fałszywą, będącą w rzeczywistości jedną z najsubtelniejszych postaci pychy.

Osoba pokorna, w odróżnieniu od pysznej, nie cierpi z powodu kompleksu niższości, lecz przeciwnie: szacunek dla siebie jest dla niej warunkiem przeżywania z pokorą swojej misji, co pozwala jej uporać się z ewentualnym niepowodzeniem bez poczucia klęski. Człowiek pokorny potrafi stawić czoło ewentualnym krytykom i przeciwnościom związanym z konsekwencją w sferze wartości czy wyborów, ponieważ nie odczytuje ich jako ataku na swoją dobrą opinię. Wysłuchiwanie bez uprzedzeń uwag ze strony innych staje się dla niego możliwością rozwoju: może w tej krytyce było jakieś pouczenie, które warto było poznać. Jest to sposób dochodzenia do prawdy o sobie; pyszny wprost przeciwnie, mając wielkie problemy z poszanowaniem siebie i swoim poczuciem niższości, nie jest zdolny uznać swych ewentualnych błędów albo tego, że ktoś inny dokonał czegoś pięknego czy ważnego. Różnica polega na tym, że pokorny nie oczekuje aprobaty, więcej nawet, wydaje się żyć i pracować lepiej, gdy jego obecność nie jest zauważana, podobnie jak nie wpada w kryzys w obliczu krytyki czy nawet ostrych ataków. Spadek popularności nie jest dla niego powodem do przzerwania tego, co rozpoczął, a nawet, jak zobaczymy przy rozważaniach na temat przygnębienia, może służyć jako potwierdzenie dobra jego przedsięwzięcia. Nie oznacza to, że nie odczuwa przykrości, ponieważ dezaprobata jest zawsze przykra i dotkliwa, lecz nie stanowi to ostatecznego kryterium oceny jego działania.

Różnica pomiędzy tymi dwoma sposobami życia ujawnia się zwłaszcza w sferze relacji. Tak jak celnik z Ewangelii, człowiek pokorny nie gardzi innymi, nie ma w sobie nienawiści, ale raczej troszczy się o swoją przemianę; nie zauważa szybko u innych win czy braków, nie musi stawiać ich w złym świetle, mówić o nich źle, ponieważ ich domniemana przeciętność, prawdziwa czy fałszywa, w niczym nie zmienia jego sytuacji. Ma przyjaciół, których darzy szacunkiem nie dlatego, że znajdują się na szczycie drabiny społecznej czy z powodu ich sukcesów, ale dlatego że po prostu są sobą. Z drugiej strony jego szacunek do kogoś nie maleje, kiedy odkrywa jego wady lub braki, ponieważ jego podstawę stanowi coś głębszego i zasadniczego, to "nienazwane uczucie" decydujące przy poznaniu i w najważniejszych relacjach. Tę wolność i zdolność dystansowania się można także rozpoznać po jakości komunikacji. Człowiek pokorny nie otacza się fałszywą aurą słodkości i

patetycznych kłamstw, cechujących schlebaniem i tanią uprzejmością typową dla człowieka pysznego, potrafi on także powiedzieć coś, co nie będzie popularne, objawiając dla dobra innego to, co mu leży na sercu; to wolność serca i języka, która prowadzi do szczerości i pozwala ponieść jej konsekwencje.

Z drugiej strony nawet aprobaty i pochwały za ewentualne sukcesy nie powodują, że człowiek pokorny traci głowę. Owszem, potrafi je przyjąć, nawet uznać za prawdziwe bez obłudnego zaprzeczania, lecz wie, że nie jest to cel jego życia ani potwierdzenie słuszności jego wyborów. Jest bowiem świadomy, że wiele osiągnięć zawdzięcza sprzyjającym okolicznościom niezależnym od niego: krajowi, w którym się urodził, dobrym i czułym rodzicom, zdrowiu, inteligencji, zdolnościom; wszystko to stanowi część czegoś większego, co umyka jego kontroli, ale wpływa na jego osiągnięcia.

Do takiego przeżywania trzeba wieść odpowiednie życie duchowe. Człowiek pokorny nie szuka uznania i aprobaty innych, nie czyni z tego kryterium oceny swego życia, bo jest świadomy, że to uznanie otrzymał za darmo od Innego, Tego, który obdarzył go życiem i odnawia swe zaufanie:”Drogi jesteś w moich oczach, nabrałeś wartości i Ja cię miłuję [...]. Nie lękaj się, bo jestem z tobą” (Iz 43,4-5).

Niektórzy sądzą, że chrześcijańska wizja życia, z rozważaniami na temat grzechu i pokuty, jest główną przyczyną poczucia niższości i braku szacunku do siebie, ale jest to pogląd całkowicie fałszywy. Jeśli niezależnie od tego, że grzech z pewnością nie stanowi o istocie duchowości chrześcijańskiej, obserwujemy dynamikę kompleksu niższości, zauważamy coś dokładnie przeciwnego. Ci, którzy mają kompleks niższości, nie przypisują tego skutkom swoich grzechów i wad, ale raczej temu, że nie osiągnęli celu, jakim był sukces, bogactwa i uznania, tak bardzo idealizowane w naszej kulturze. Przyczyną ich cierpienia nie jest grzech, ale zraniony narcyzm; jest on także obecny w samych praktykach religijnych, jak zauważyliśmy wcześniej, ale jako ich zdegenerowana pochodna, jak wyraźnie pokazują przykłady z Ewangelii. Faryzeusz z Łk 18,9, zwracając się do Boga, czyni to, ponieważ pragnie uznania i szacunku, a nie odpuszczenia grzechów czy lepszego życia moralnego i duchowego. Mówi wiele, jeśli chodzi o modlitwę, z wyjątkiem tego, że jest grzesznikiem potrzebującym przebaczenia.

Ewangeliczna pokora nie jest bowiem płacziwym przemyśliwaniem człowieka w stanie depresji, który nie ma dla siebie szacunku i nieustannie domaga się od innych większego uznania; kiedy dostrzegamy nasze braki, dzieje się coś odwrotnego:”Religijna wizja świata przypominająca nam, że jesteśmy ignorantami, grzesznikami, zależnymi od Bożej łaski, przyczynia się do pojawienia się wielkich uczonych, moralnej świętości,

oddanych i pokornych mistrzów w dziedzinie sztuki, muzyki i literatury. Pokora godzi się z kreatywnością i pełnią”. Zatem także w sferze duchowości zasadniczą sprawą jest uznanie owych”nie”, tak pomocnych we wzrastaniu...

Korzystanie z sakramentalnej spowiedzi jest także aktem pokory i prawdy: uznaje się to, co się uczyniło, ale po to, by otrzymać przebaczenie Pana, który odnawia swoje zaufanie, przypomina, iż jesteśmy więksi od tego, co uczyniliśmy. Uznanie grzechu może się stać drogocennym pouczeniem, mądrością, którą należy zachować na przyszłość; jest też niezgodne z niektórymi trendami w psychologii, trochę naiwnymi czy schlebującymi powszechnym gustom, które, jak już zauważyliśmy, wywyższają naturalną dobroć ja i skłaniają do spełniania wszystkiego, co czujemy, bez żadnych zahamowań, zachęcając do narcyzmu oderwanego od rzeczywistości.”Przypominając sobie podczas spowiedzi i refleksji nasze wady, chronimy się przed zawyżoną samooceną [...]. Pokora domaga się, byśmy byli brutalnie szczerzy wobec siebie, nawet jeśli to, co widzimy, czyni nas nieszczęśliwymi [...]. Tradycyjne leczenie pychy zaczyna się od poddania się samoocenie, wtedy widzimy nie tylko te rysy, które chcielibyśmy widzieć”. Święty Tomasz zauważa, że pokora może być uważana za cnotę tylko wtedy, gdy wyostre spojrzenie wewnętrzne, pomaga nam poznać siebie, ostrzegając przed skłonnością do usprawiedliwiania swoich niedociągnięć.

Człowiek pokorny potrafi być wdzięczny, ponieważ jest świadomy, że jego życie zależy od niezliczonej liczby okoliczności i niezależnych od niego sytuacji. Ojcowie podkreślają zatem potrzebę zwrócenia umysłu i serca przede wszystkim ku miłosiernej dobroci Boga, któremu wszystko zawdzięczamy, ku wspomnieniu otrzymanych od Niego darów, dóbr udzielonych przez Niego w ciągu dnia, aby to był sposób podsumowania dnia, ale przede wszystkim konkretny znak opieki i bezwarunkowego poszanowania ze strony Pana. Taki jest sens modlitwy pochwalnej, streszczającej dzień i pozwalającej wziąć go w swoje dłonie, by na nowo spojrzeć nań w odmiennym świetle:”Z głębokim uczuciem wdzięczności zwracamy naszą myśl ku temu wszystkiemu: przede wszystkim ku naszym zmaganiom i temu, że otrzymaliśmy od Niego światło wiedzy i kryteria rozeznawania; dalej ku dobru, jakim było wyposażenie nas w Jego broń i przepasanie Jego mocą; wreszcie ku temu, że zmusił do ucieczki naszych nieprzyjaciół i pozwolił nam sprowadzić ich do”postaci prochu niesionego wściekłością wichru” (Ps (18) 17,43) [...]. Winniśmy składać Bogu dzięki nie tylko za to, że stworzył nas jako istoty posiadające rozum, że dał nam władzę wolnej woli, łaskę chrztu, znajomość i pomoc Prawa, ale także za dobra udzielane nam każdego dnia przez Jego Opatrzność; On uwalnia nas bowiem od podstępów naszych nieprzyjaciół, współpracuje z nami dla przewyciężenia grzechów ciała, chroni nas nawet od niebezpieczeństw, których

nie dostrzegamy, i zachowuje od popadania w grzechy”.

Uznanie otrzymanych dóbr pomaga także odzyskać prawdę o czasie, więz z przeszłością, z żywą tradycją, dzięki której dożyliśmy tej chwili, przypominając zwłaszcza przed Panem liczne osoby, które pracowały i nadal pracują dla nas, choć często nie zdajemy sobie z tego sprawy. Pomaga to w nabyciu także na płaszczyźnie duchowej zdrowego poczucia zależności, która czyni możliwym nasze życie, i ukazuje, jak fałszywa i śmieszna jest pretensja do samowystarczalności, jaką żywi człowiek pyszny.

Często spostrzega się to wszystko, gdy wypadki zmuszają nas do zatrzymania się w biegu; wtedy nie tylko dokonujemy rozliczenia z naszymi ograniczeniami, ale może się zdarzyć, że zauważymy licznych dobroczyńców, z których istnienia do tej pory nie zdawaliśmy sobie sprawy. Solomon Schimmel opowiada o pewnej pani menedżer, która po raz pierwszy podczas choroby zdała sobie sprawę z tego, że w ciągu wielu lat obsługiwały ją pokorne osoby, którymi zawsze gardziła, i dopiero podczas choroby uznała, jak wiele ważnego dla niej uczyniły: ratowały innych, pomagając im i dając nową nadzieję w ich życiu...

W ten sposób pokora może także przyczynić się do nawrócenia osoby pysznej, zmuszając pychę do tego, by służyła: pragnienie dokonywania wielkich czynów, ulubiona sfera działania pychy, może stać się bodźcem do świętej rywalizacji w dobru, gdy widzimy wielkość, jaką osiągnęli inni na polu cnót.”Mówiąc inaczej, wyniosłość można poznać po tym, że przewyższa jakąś rzecz: w tym znaczeniu może być ona nawet dobra, jak mówi św. Hieronim. Tak dzieje się, gdy ktoś chce wykonywać dzieła wynikające z rad, przewyższające zwykłe dzieła przykazań”. Takie jest też znaczenie przykładu życia świętych jako zaproszenia do wzrastania w dobru; wspólne w ich różnych losach jest pragnienie uczynienia czegoś dobrego i pięknego dla innych, co prowadziło do głębokich zmian listy spraw, które uznawali za ważne”.

Dokonane dobro, w odróżnieniu od pychy i zaszczytów, będzie jedyną rzeczą, która dotrwa do końca życia. Cała reszta powróci do prochu. Pycha jest nie tylko złudna, ale z każdego punktu widzenia jest niezmiernym marnotrawstwem.”Gdyby przedstawić społeczne koszty pychy i arogancji i nagrodę, jaką przynosi pokora, wtedy wielu, którzy nie uznają się za osoby religijne czy pobożne, mogłoby uznać, że pycha jest niebezpieczną wadą, której należy unikać, a pokora cnotą godną rozwijania. Im pokorniejsi będziemy, tym bardziej po ludzku będziemy wchodzić w relacje z innymi ludźmi, grupami i narodami”.

2. ZAWIŚĆ

Gdy zawiść wprowadza okrutne podziały, nadchodzi ruina, zaczyna się zamęt.

W. Szekspir

Zawiść jest uczuciem tak wstydlwym, że nigdy nie odważamy się do niej przyznać.

La Rochefoucauld

Zawiść to podziw ukryty.

S. Kierkegaard

Pycha, zawiść i chciwość to trzy iskry o płonących sercach.

Dante

Zawiść jest bez wątpienia najgorszym z grzechów; wszystkie inne są bowiem zwrócone ku jednej tylko cnocie, podczas gdy zawiść zwraca się przeciw wszystkim cnotom i wszystkim rodzajom dobroci.

G. Chaucer

Wprowadzenie

Zawiść to dziwna wada, ponieważ w odróżnieniu od innych nie zapewnia żadnej korzyści temu, kto to uczucie żywi, a jednak gotowi jesteśmy dla niej poświęcić wszystko. Zawiść ukazuje, że zachowanie człowieka nie podlega prawom logiki ani oczywistym prawom uylitaryzmu i hedonizmu: przyjemność, jeśli tu istnieje, jest złośliwa i nie przynosi naszemu życiu najmniejszej radości... Zawiść z jednej strony pokazuje moc i dziwność uczuć, a zarazem duchowe cechy człowieka, nie dąży bowiem do jakiegoś przedmiotu czy stanu, w którym nasze serce zaznałoby odpoczynku, a jej jedynym motorem jest chęć ujrzenia za wszelką cenę klęski rywala.

Pismo Święte w wielu miejscach ostrzega przed niebezpieczeństwem zawiści/zazdrości: "Zazdrość próchnicą dla kości" (Prz 14,30); "Zawiść zabija głupca" (Hi 5,2).

Zazdrość jest uczuciem różnym od zawiści, ponieważ dotyczy przedmiotu lub osoby stanowiących już "własność", co budzi jednak stały lęk przed ich utraceniem i chorobliwe do nich przywiązanie. Jest ona spojrzeniem na innego i na rzeczy w terminach posiadania, co raczej podkreśla, niż leczy lęk przed utratą tego, co jest nam drogie. W obliczu zazdrośnika ludzie czują się zmuszeni do oddalenia się, by uniknąć jego coraz bardziej nużącej nachalności.

Święty Bazyli stwierdza, że zawiść ma trzy główne owoce: 1) poczucie, że jest się

nieszczęśliwym, oraz depresję; 2) wzrost złośliwości i fałszywości; 3) utratę zdolności uznawania otrzymanego dobra. Inaczej mówiąc, zawiść wykrzywia osobowość tych, którzy jej ulegają: "Im więcej okazano mu względów, tym bardziej jest niezadowolony, dręczy się i jest przygnębiony. Nakarmione psy stają się miłe, lwy pozwalają z sobą przebywać, gdy wyschną ich rany, ale zawistnicy stali się jeszcze bardziej dzicy wskutek uprzejmego zachowania". Święty Bazyli przytacza przykład narastającej zawiści Saula w stosunku do Dawida, zawiści podwójnie zabójczej: Saul chciałby usunąć Dawida, ale to doprowadzi do jego śmierci. Ślepotę zawiści widać w tym, że gdy Dawid okazuje uprzejmość i dobroć Saulowi, wówczas to zamiast go uspokoić, powiększa jeszcze jego gniew. Wszystko zaczęło się w chwili, gdy Saul usłyszał wzniesioną przez tancerki pieśń zwycięstwa, wysławiającą czyny Dawida, porównującą je z jego czynami: "Pobił Saul tysiące, a Dawid dziesiątki tysięcy" (1 Sm 18,7). W tym momencie dla Saula nie jest już ważny wynik wojny ani nawet dobro państwa czy rodziny - interesuje go wyłącznie sprawa usunięcia Dawida. Jest tu widoczna dynamika przeciwna niż w wypadku uczuć: Jonatan, przyjaciel Dawida, przyjmuje jego sukcesy z radością; miłość, podobnie jak współczucie, empatia i litość są przeciwne w stosunku do zawiści (por. 1 Sm 19,1-7). W tym opowiadaniu szczególną uwagę zwraca to, że wada rodzi się z powodu zależności od osądu innej osoby, z pychy i chęci sławy, które stają się cierniem stale raniącym duszę...

Innym znanym epizodem biblijnym jest słynny "sąd Salomona" (por. 1 Kri 3,16-28). Kobieta, która utraciła dziecko, jest zawistna wobec innej matki, kradnie jej dziecko, choć na nim jej nie zależy, nawet nie jest dla niej ważne to, że może ono zginąć: sama pragnie jedynie pozbawić rywalkę dziecka. Prawdziwa matka przeciwnie: jest gotowa oddać dziecko, byle tylko nadal żyło. Zawiść, być może jeszcze bardziej niż inne wady, jest zabójcza i niesie śmierć.

Biblia pokazuje ponadto, że zawiść rodzi się i rozwija w ramach bliskich rodzinnych relacji, nie oszczędza osób najbliższych, na przykład Księga Rodzaju często łączy braterstwo i zawiść. Przypomnijmy tu epizod z Kainem i Ablem (Rdz 4), pierwsze zabójstwo w dziejach, czy błogosławieństwo wyłudzone przez Jakuba od Ezawa (Rdz 27,1-46), trudne relacje Józefa i jego braci (Rdz 37-50). Opowiadania te wydają się wskazywać, że zawiść staje się mocniejsza, gdy relacje są bliskie, silne, gdy zaczynają się porównania sprawiające przykrość z powodu ewentualnych uczuć okazywanych innym. Tak było w wypadku Kaina. Zauważa on, że Bóg wolał ofiarę złożoną przez jego brata Abła, i staje się z tego powodu zawistny do tego stopnia, że zabija Abła. Okazuje się głuchy na ostrzeżenia ze strony Boga, który jasno ukazywał mu niebezpieczeństwo sytuacji, w jakiej się znalazł (Rdz 4,6-7). W ten sam sposób

Józef zostaje znienawidzony przez braci, którzy pragną jego śmierci z powodu upodobania, jakie miał wobec niego ojciec, objawiającego się także w jego snach. W Ewangelii symboliczne jest to, co zdarza się umiłowanemu Synowi Ojca: dokonane przez Niego cuda budzą zawiść i niechęć Jego słuchaczy, którzy chcą Go zabić (por. J 12,37-40); Piłat stwierdza wyraźnie, że Jezus został skazany z powodu zawiści (Mk 15,10).

Te fragmenty ukazują także element zawiści związany z religią; ta zawiść rodzi się w obliczu dobroci Boga, z której zawistnik czuje się wyłączony: "Człowiek zawistny nie unosi się bowiem ze swym złorzeczeniem przeciwko człowiekowi, ale z pewnością przeciw Bogu, ponieważ nie znajdując w bracie niczego zasługującego na potępienie poza szczęściem, nie uderza w winę człowieka, ale wyłącznie w Boże wyroki".

Z drugiej strony zawiść może być także elementem ujawniającym ukryte pragnienia, to, co rzeczywiście tkwi w sercu; pokazuje się wyłącznie w obliczu czegoś czy kogoś specyficznego, mając cechy typowe dla wyjątkowo złośliwej nienawiści. Człowiek zawistny nawet gdy próbuje żartować, daje się poznać od złej strony, gdyż jego żarty są często cierpkie i sarkastyczne oraz brakuje mu inteligencji i pogodnej równowagi, typowych dla poczucia humoru. Ta złośliwość obnaża samotność i smutek ducha, które charakteryzują człowieka zawistnego:

Zawiść jest przede wszystkim emocją ukrytą - tak ukrytą, że często nie jesteśmy świadomi, że mogłaby być (gdy tymczasem często jest) racją naszego zachowania. Wśród najważniejszych filozofów, którzy pisali najbardziej wyraziście o zawiści, znajdujemy Kanta, Kierkegaarda, Schopenhauera, Nietzschego, z których, co dziwne, żaden nie był żonaty: wyciągajcie z tego wnioski, jakie chcecie. Nietzsche powiedział, że żonaty filozof to kpina: bez wątpienia myślał o największym filozofie świata, Sokratesie, wleczonym do domu - wyobrażamy sobie, że za ucho - przez żonę Ksantypę.

Dla Arystotelesa zawiść ujawnia się najpełniej w obliczu osób, z którymi możemy rywalizować, zatem znajdujących się w każdym razie na naszym poziomie: "Odczuwamy ją [zawiść] więc wobec osób nam bliskich pod względem miejsca i czasu, w którym żyją [...]. I wobec tych, z którymi współzawodniczymy. Współzawodniczymy bowiem z takim ludźmi, o których mówiliśmy. Nikt bowiem nie rywalizuje z ludźmi, którzy żyli tysiąc lat wcześniej lub będą żyli tyleż lat później ani też ze zmarłymi lub z żyjącymi przy Słupach Heraklesa. Nie rywalizujemy też z tymi, którzy - jak sądzą inni - znacznie nas przewyższają lub których my przewyższamy, ale z tymi, którzy pod jakimś względem nam dorównują". W zawiści, by ją w stosunku do kogoś odczuwać, potrzebna jest zatem pewna wspólność sytuacji; dokładnie tak jak w wypadku miłości i nienawiści potrzebna jest pewna znajomość

osoby, jakaś bliskość.

Również psychoanaliza badała dokładnie ten stan ducha, odnosząc go do początków życia dziecka. Dla Melanie Klein zawiść pojawia się u dziecka bardzo wcześnie; chciałoby ono bowiem całkowicie zawładnąć piersią matki, stanowiącą dla niego źródło pożywienia, otuchy, życia i ciepła. Kiedy jednak matka nie zaspokaja tych oczekiwań, w dziecku pojawia się wiele uczuć destrukcyjnych, związanych z tym, że nie może ono posiadać czegoś, co uważa za swoje. Ten korzeń rozdrażnionej chęci posiadania, zachłanności, ukazuje, jak blisko zawiść jest spokrewniona z pragnieniem, zazdrością i pośrednio z uczuciami bardziej złożonymi i różnorodnymi, jak gniew i smutek. Wszystkie te stany ducha, rozważane w tej perspektywie, mogą być łączone z zawiścią, jako że wyrażają głębokie i nieposkromione pragnienie.

Właśnie z powodu współobecności triady zachłanność - gniew - smutek zawiść nie może być według Klein strukturalnie zaspokojona, ożywia się ona bowiem i rozwija jeszcze bardziej, gdy tylko osiąga upragniony przedmiot. W tym momencie pojawia się lęk przed tym, że go utraci (smutek) czy nieuchronna konfrontacja z tym, kto wydaje się ulubieńcem matki czy krewnych (a dzieci z niezwykłą przenikliwością to odczuwają), niosąc narastające niezadowolenie. Posiadanie upragnionego przedmiotu nie pociąga za sobą zaniku zawiści, ponieważ żywiony gniew zmierzał nie tyle do tego, ile raczej do zniszczenia "rywala".

Powodem tej toksyczności jest to, że uczucia te wyłączają możliwość zadowolenia z życia, co wymagałoby przecież stanu ducha dokładnie przeciwnego, nacechowanego poczuciem darmowości, zdumienia, wdzięczności: "Osoba bardzo zawistna jest nienasycona, nigdy nie jest zadowolona, ponieważ jej zawiść wypływa z wnętrza i dlatego zawsze znajdzie coś, na czym będzie mogła się skupić. Stąd ścisły związek zazdrości, zachłanności i zawiści".

Przewrotny mechanizm ożywiający zawiść przeszkadza zatem w byciu zadowolonym z tego, co mamy, trapiąc nas zaś tym, czego nam brakuje, a co inni posiadają niesłusznie. I, co oczywiste, skoro zawsze są jakieś rzeczy, których nie posiadamy, to zawiść jest potencjalnie nieskończona i rośnie jak funkcja wykładnicza: podobna do czarnej dziury, gotowa jest pochłonąć całe istnienie człowieka. Jak zauważyła Klein, gniew, zawiść i zachłanność, tak jak zazdrość, to uczucia zasadniczo destrukcyjne, dążące do zniszczenia dobra bez przyswojenia go sobie, bez zakosztowania go. Człowiek zawistny postrzega bliźniego jako stojącego wyżej niż on i zamiast zająć się dążeniem do tego samego poziomu, dając z siebie to, co najlepsze, raczej stara się obniżyć jego poziom, a nawet go zniszczyć.

Te uwagi prowadzą do wniosku, że u korzeni zawiści znajduje się zranione uczucie szacunku do siebie; skutek tego bliźni zostaje ogólnie uznany za groźnego konkurenta, za

przeszkodę, którą należy usunąć w biegu mającym prowadzić do zajęcia w życiu pierwszego miejsca, w biegu, który jednak jak miraż na pustyni prowadzi donikąd.

To właśnie ten element destrukcyjności czyni z zawiści wadę główną, czyli zdolną rodzić bez końca inne wadliwe postawy i zachowania, ponieważ szuka ona przyjemności w niszczeniu dobra zamiast w jego osiąganiu, a to prowadzi do niemożności przeżywania znaczących relacji uczuciowych, wymagających poświęcenia dla innych i troski o nich. Człowiek zawistny, podobnie jak chciwiec, rozpustnik, pyszałek, jest głęboko samotny, jego jedyną towarzyszką stała się zawiść: "Fakt, że zawiść wymienia się wśród siedmiu wad głównych" ma ściśle uzasadnienie psychologiczne, nawet ośmieliłabym się powiedzieć, że byłaby wadą najgorszą, ponieważ uszkadza i psuje dobry przedmiot będący źródłem życia". W zawiści jeszcze wyraźniej dostrzegamy szczególną toksyczność wady, której owocem jest zawsze śmierć.

Dla Ojców Kościoła zawiść jest "korzeniem wszelkiego zła. Źródłem nieszczęścia, obozem szkoleniowym zbrodni, materią win". Według św. Jana Złotoustego dla człowieka zawistnego nigdy nie ma jakiejś okoliczności łagodzącej czy wymówki, w odróżnieniu od tych, którzy mają inne wady główne: "rozwiąły może przytoczyć jako pretekst pożądlivość, złodziej ubóstwo, zabójca - gniew"; po drugie, jest to wada znacznie niebezpieczniejsza, ponieważ nie zna końca, w odróżnieniu od innych działań pozornie bardziej szkodliwych: "Ktoś idący na wojnę, gdy przyczyna konfliktu znikła, odkłada bowiem na bok uczucia wrogości; zawistnik tymczasem nigdy nie może być przyjacielem. Tamten napada w wojnie jawnej; ten w ukryciu. Tamten może przytoczyć liczne chwalebne przyczyny wojny, którą prowadził; ten tylko swoje szaleństwo i szatańską wolę". Święty Augustyn zalicza ją do wad przenikających wszystkie warstwy społeczeństwa i wszystkie okresy życia: "Widziałem i znałem zawistne dziecko: jeszcze nie mówiło, a już spoglądało posępnie na swego brata karmiącego się mlekiem". Łatwo przenika, ale potem wydaje się nieusuwalna w żaden sposób, chodzi tu bowiem, według Kasjana, o chorobę nieuleczalną:

Zawiść jest szkodliwa i trudniejsza do skorygowania od wszystkich innych wad także dlatego, że powiększa się wskutek stosowania środków służących do usunięcia innych wad. Trzeba uwierzyć, że zło zawiści uleczyć trudniej niż inne wady. W rezultacie ośmielam się powiedzieć, że jeśli ktoś pozwala raz zaskoczyć się zarazą tego jadu, pozostanie bez możliwości zaradzenia temu [...]. Słusznie ukąszenie zawiści zostało porównane przez proroka do śmiertelnego jadu bazyliuszka, z powodu którego sam przepadł i innych doprowadził do zguby twórca i inicjator wszelkich jadów (diabeł) [...]. Jak bowiem ten, który pierwszy został zepsuty przez zarazę tego samego zła i nie był w stanie przyjąć remedium

skruchy i nawet leczniczej kuracji, tak również ci, którzy poddają się tym samym jadowitym ukąszeniom, odrzucają wszelką pomoc boskiego czarodzieja, ponieważ dręczą się nie z powodu tych, do których żywią zawiść, ale z powodu ich powodzenia; wstydząc się zatem ujawnić prawdziwy powód swej zawiści, szukają nieporadnie pewnych zewnętrznych powodów, byle tylko w nich ugodzić; ponieważ jednak wszystkie te powody są pod każdym względem fałszywe, lekarstwo także okazuje się nieskuteczne, bo śmiertelna trucizna, której nie chcą ujawnić, pozostaje ukryta w ich szpiku.

A jednak mimo mocnych barw, jakimi się ją maluje, zawiść, co dziwne, nie była uważana przez pierwszych Ojców za wadę główną i rzeczywiście nie ma jej na przykład w rozważaniach Kasjana, mówiącego raczej o smutku i próżności, które potem zostały włączone do systematyki; dopiero wraz z nauką Grzegorza Wielkiego zawiść weszła oficjalnie do wykazu wad, umieszczana nawet wśród pierwszych przejawów zła, zaraz po pysze.

Zawistne dziecko gorszego boga

Czy możemy ukazać typowe cechy osobowości człowieka zawistnego? Wydaje się, że fakty dowodzą, iż nie istnieje jakiś dominujący typ ludzki, z którym łączono by zawiść. Postacie starannie opisane przez takich autorów, jak Eurypides, Szekspir, Stendhal, Dickens, Melville, Scott Fitzgerald i inni, ukazują wielorakie rysy i różne aspekty osoby zawistnej [...]. Z pewnością można jedynie stwierdzić, że jest niemożliwe, by uczucie zawiści powiększało naszą zdolność do bycia szczęśliwymi. Jest przeciwnie”.

Cyprian i Grzegorz Wielki opisali jednak dokładnie fizjonomię człowieka zawistnego:

Oblicze ma groźne, wygląd srogi, twarz bladą, jego wargi drżą, zęby zgrzytają, policzki ma zapadłe, brwi ściągnięte, oczy spuszczone i pełne łez, ręce gotowe do uderzenia, członki zimne, gardło zaschnięte: zewnętrzne oznaki zawiści są liczne, ale wszystkie świadczą o słabości. Zawiść działa na ciało człowieka zawistnego, czegoś go pozbawiając: członki pozbawia ciepła, oblicze - barwy, gesty są hamowane. Zawiść prześwituje w tym, co zewnętrzne, ale w tym się nie rozstrzyga, pozostając bólem wewnętrznym, dostrzeganym dzięki znakom objawiającym jego obecność, ale nie stanowiącym ujścia.

Te cechy somatyczne, wszystkie negatywne, odzwierciedlają dynamikę zawiści, która narasta, zadając w sferze afektów kłam zasadzie niesprzeczności... jak gaz rozprzestrzenia się w duchu i całkowicie go zatruwa, przeszkadzając mu dostrzegać dobro i je pełnić.

W każdym razie św. Tomasz odróżnia zawiść od nienawiści: kto żywi zawiść, nie smuci się z powodu dobra innego, chyba że wskutek tego zostaje wyprzedzony lub traci szczególny powód do chwały; tymczasem ten, kto nienawidzi, smuci się jakimkolwiek

dobrem nieprzyjaciela.”Może tu występować także inny powód, dla którego ktoś może się smucić szczęściem innego człowieka, ponieważ obawia się, że z tego może wyniknąć jakaś szkoda dla niego czy innych osób, które kocha; jest to postawa bardziej należąca do lęku niż do zawiści, jak mówi Filozof w II księdze Retoryki (1386b, 22-25)”. W zawiści”dobro innego człowieka uznawane jest za własne zło”, dlatego możliwość jego zniszczenia prowadzi do radości.

Dokonując swej analizy, św. Tomasz zauważa, że u korzeni zawiści znajduje się głęboki smutek płynący z oglądania dobra innego człowieka, co prowadzi do wniosku, że inni niesłusznie znajdują się w lepszych warunkach życia niż nasze: stąd uczucie złości, gniewu i wreszcie zawiści. Odnajduje się tu w inny sposób ścisły związek zawiści i smutku, dostrzegany w sferze psychiki; św. Tomasz wyjaśnia, dlaczego oba te uczucia są tak związane, ich punkt wspólny wynika z tego rodzaju chorego spojrzenia, zmuszanego do zatrzymywania się na tym, co złe.

Przedmiotem smutku jest własne zło. Może się jednak zdarzyć, że dobro drugiego człowieka będziemy widzieć jako zło dla nas. Wtedy właśnie dobro innego może być przedmiotem smutku. Może to się zdarzyć na dwa sposoby. Pierwszy z nich jest wtedy, gdy ktoś smuci się z powodu dobra u drugiego, jako że stanowi to dla niego zagrożenie szkodą: jak wtedy, gdy ktoś smuci się wywyższeniem swego nieprzyjaciela, lękając się z jego strony jakiejś szkody. Smutek taki nie jest jednak zawiścią, ale raczej wynikiem lęku, jak zauważa Filozof [2 Ret. c. 9]. Drugi, gdy dobro innego może zostać uznane za nasze zło, ponieważ pomniejsza naszą chwałę, naszą znakomitość. I w ten sposób zawiść smuci się dobrem innego. Oto dlaczego ludzie żywią zawiść, jak zauważa Filozof [2 Ret. c. 10], zwłaszcza z powodu tych dóbr”z których wynika chwała, i dzięki którym ludzie ubiegają się o to, by zdobyć cześć i dobrą opinię”.

Kiedy w życiu zdarza się jakieś nieszczęście, często słyszy się pytanie:”Dlaczego zdarzyło się to mnie?”. Tymczasem człowiek zawistny patrzy na bohaterskie czyny czy sukcesy innych i natychmiast pyta:”Dlaczego mnie się to nie zdarza?”. Człowiek zawistny czuje się”dzieckiem gorszego boga”, by przypomnieć tytuł słynnego filmu, odczuwa, że jego głęboka kondycja jest w radykalny sposób niesprawiedliwa, ponieważ innym udzielone zostały względy i dobra, których on nie uzyskał, i to budzi jego gniew i chęć zemsty. Od tego do pełnego porywczosci i niszczyielskiego wybuchu droga bywa krótka, jako że jedna wada z łatwością może zamieniać się w inną. Na podstawie niektórych przejawów nieopanowanego gniewu można zauważyć niemal przymuszającą konieczność wyrażenia swego niezadowolenia w jakikolwiek możliwy sposób, nawet jeśli miałoby to pociągnąć za sobą

zniszczenie własnych dóbr czy wprost własnego życia: zachowanie człowieka zawistnego motywuje szukająca ujścia złość. Jest ona także prymitywnym sposobem domagania się sprawiedliwości: ta niszcząca wściekłość chciałaby być także krzykiem protestu, może według zawistnika jedynym możliwym sposobem dania światu do zrozumienia tego, ile do tej pory cierpiał on niesprawiedliwie, a zwłaszcza tego, że inni byli częstokroć nagradzani, nie mając żadnych zasług. Dla człowieka zawistnego nie jest ważne to, że jego kondycja może się polepszyć, ponieważ smutek, który go ożywia, wtedy nie ustanie; ze wszystkich sił pragnie on zła dla drugiego człowieka.

Jest oczywiste, że zawiści można doświadczać z różną intensywnością - może ona być lekka, wielka, chłodna, gwałtowna - ale staje się ona prawdziwie czymś niskim, gdy jest czysta, to znaczy gdy nie trzeba nawet walczyć o coś dla siebie, ale jest się zwyczajnie zadowolonym z tego, że możemy pozbawić kogoś innego jakiegoś dobra. W pewnym opowiadaniu, dobrze ukazującym ten problem, jest mowa o trzech osobach: pyszałku, człowieku rozwiązyłym i zawistniku, które mogą wyrazić pragnienie wobec jednego z tych dżinów mających dziwny zwyczaj wyskakiwania z butelki. Pyszałek mówi, że jeden z jego przyjaciół ma wspaniałą willę na wzgórzach Costwold i on też chciałby taką, ale większą o dwie sypialnie, drugą łazienkę, i ze strumieniem płynącym przed domem. Rozpustnik mówi, że pewien jego przyjaciel ma cudowną kochankę, blondynkę, i on też chciałby mieć taką, ale o rudych włosach i z dłuższymi nogami, z trochę większą kulturą i szykiem. Zawistnik opowiada o sąsiedzie, który posiada krowę dającą ogromne ilości wspaniałego mleka, z którego wytwarza potem świetną śmietanę i delikatne masło, i mówi do dzina: "Chciałbym, żeby mu ta krowa zdechła".

Według Spinozy zawiść jest wspólnym korzeniem pychy i rozpacz: "Pycha jest radością rodzącą się z fałszywego przekonania, że przewyższamy innych. Rozpacz to smutek wynikający z fałszywego przekonania, że jesteśmy od innych gorsi. To zadziwiające, że oba te uczucia są źródłem zawiści". Nie jest powiedziane, że zawiści doświadczają jedynie ci, którzy nie mieli dostatecznych sukcesów czy uznania, jest ona udziałem również tych, którzy wiele otrzymali od życia, ale są ambitni, co dostrzegał już Arystoteles:

Skłonni do zawiści są również ci, którzy posiadają niemal wszystkie dobra. Dlatego są zawistni ludzie wysoko postawieni i ci, którym sprzyja szczęście: uważają bowiem, że wszyscy czerpią z tego, co należy wyłącznie do nich. Poza tym ci, którzy z jakiegoś powodu są szczególnie szanowani, zwłaszcza zaś gdy cieszą się tym szacunkiem ze względu na mądrość i sprzyjające im szczęście. Większą skłonność do zawiści mają przy tym ludzie ambitni niż ludzie skromni. [Zawistni] są ponadto ci, którzy uważają się za mędrców, bo chcą

wyróżniać się mądrością. I w ogóle ci, którzy czymkolwiek pragną się wsławić, stają się o to zawistni. I ludzie małoduszni, bo wszystko wydaje im się wielkie.

Innym uczuciem bliskim zawiści na płaszczyźnie fenomenologicznej jest resentment, badany zwłaszcza przez Maksa Schelera w znanym dziele *Resentyment i moralność*. W książce tej stara się on raczej opisać kontekst i głębię sytuacji, w której rodzi się ta wada i rozwija, niż dawać jej definicję: "Resentyment jest samozatrucaniem się duszy, co ma dość określone przyczyny i skutki. Jest to trwała postawa psychiczna, rodząca się z systematycznego hamowania ujścia pewnych poruszeń ducha i uczuć, które same w sobie są normalne i należą do głębokiej struktury natury ludzkiej: tego rodzaju tłumienie ma jako skutek pewną stałą gotowość do określonych rodzajów iluzorycznych zmian wartości i do odpowiednich uprzedzeń. Poruszenia i uczucia, które możemy obserwować jako pierwsze, to poczucie i bodziec do zemsty, nienawiść, złośliwość, zawiść, zazdrość, zjadliwość".

Scheler dokonuje tu krytycznego porównania ze znaną analizą resentymentu dokonaną przez Fryderyka Nietzschego i wykorzystaną jako hipoteza filologiczna, gdy chodzi o pochodzenie moralności chrześcijańskiej, odwołując się zwłaszcza do tak zwanego Kazania na Górze (Mt 5-7; Łk 6,20-49). Według Nietzschego właściwa ludziom słabym niezdolność do osiągnięcia poczucia własnej wartości, do odwetu, prowadzi do wewnętrznego zatrucia, do nagromadzenia urazów, które nie mogąc być wyrażone, stają się resentymentem; dla Nietzschego ten rodzaj wewnętrznej jadowitości stanowi specyficzną cechę moralności chrześcijańskiej.

Scheler, analizując hipotezę Nietzschego, zauważa jednak, że błogosławieństwa w rzeczywistości nie stanowią zaproszenia do pasywności i fatalizmu, ale przeciwnie: mają zachęcać cierpiących z powodu wiary do tego, by nie popadali w rezygnację, nie poddawali się, ponieważ nie będą pozostawieni sobie samym. Błogosławieństwa ukazują w szczególności niesłychaną wizję Boga, który pełen miłości zajmuje się ludźmi małymi, słabymi, ostatnimi, z którymi nikt się nie liczy, co oznacza pójsie w kierunku przeciwnym niż zawiść:

Tu bezceremonialnie pozwolimy sobie wymierzyć policzek greckiemu aksjomatowi miłości, według którego miłość byłaby dążeniem od niższego ku wyższemu. Przeciwnie, miłość winna ukazywać się właśnie przez fakt, że szlachetny pochyla się i zstępuje ku temu, co nieszlachetne, zdrowy ku choremu, bogaty ku biednemu, piękny ku brzydkiemu, dobry i święty - ku złemu i pospolitemu, Mesjasz ku celnikom i grzesznikom; i wszystko to bez starożytnej udręki, spowodowanej tym, że możemy doprowadzić się do zguby i utracić swoją pozycję, ale przeciwnie - w przekonaniu prawdziwie religijnym, że rzeczywiście dokonując

owego "pochylenia się", "poddania", "przebaczenia", otrzymamy coś największego: podobieństwo do Boga [...]. To, co jest dla człowieka starożytnego absurdem, wyraźnym paradoksem, gdyby przyjąć jego aksjomaty, miało się zdarzyć w Galilei. Bóg samorzutnie zstąpił ku człowiekowi, stał się sługą i umarł na krzyżu jak złoczyńca! [...] Obraz zmienił się nieskończenie! Już nie gromada spraw i ludzi biegnących w zawodach, ścigających się, by zdobyć boskość; teraz jest to gromada, w której każdy zwraca się do tyłu, ku tym, którzy są dalej od Boga, pomaga im, służy i postępując właśnie tak, staje się podobny do boskości mającej jako istotę właśnie to: wielką miłość, służenie i pochylanie się.

Kazanie na Górze jest wstrząsające, ponieważ ukazuje autoportret Jezusa, który nawet w obliczu śmierci nie utracił swej łagodności, ubóstwa, sprawiedliwości, pokoju. Doświadczenie tych uczuć to uczestniczenie w Bożym błogosławieństwie, w tej sytuacji nie ma już miejsca na zawiść. Konkretnie zastosowanie tego kazania jest pokazane naocznie w przypowieści o zaproszonych i siadających za stołem (por. Łk 14,7-11) albo w odwróceniu kryteriów oceny mądrości świata, opisanym w 1 Kor 1 i podsumowanym jako ponowne odczytanie historii zbawienia w Magnificat Maryi (por. Łk 1,46-55). Wartości, jakie w tych tekstach zostają uznane za decydujące, znów ukazują drogę przeciwną niż kryteria zawiści.

„Mechanizm” zawiści

Jeśli rozważy się wewnętrzny charakter zawiści, to możemy zaliczyć ją, jak Arystoteles, do uczuć, namiętności; jest ona reakcją na pewien bodziec i pochodzi z wrażliwości; poprzedza zatem rozważania umysłu i decyzję woli. Jeśli tak na nią spojrzymy, to skoro jawi się ona wbrew woli, mogłaby nie być uważana za wadę, a tym bardziej za grzech. Jej pochodzenie od uczuć wyjaśniałoby, dlaczego jest widoczna w każdym wieku i w każdej warstwie społecznej, nawet u małych dzieci, jak to zauważyli św. Augustyn i Melanie Klein. W związku z tym św. Tomasz odróżnia jednak pojawienie się tego uczucia z powodu smutku obecnego w duszy, co dokonuje się bez udziału woli, od jego wyrażenia się i konsekwentnego przejawiania w działaniu, co zapewne pociąga za sobą ocenę umysłu i przyzwolenie woli; w tym znaczeniu zawiść prowadzi do działania rozmyślnego i staje się wadą.

Zawiść, mająca cechę "wady, którą rozpoznaje się bez sympatii", nie może być objawiana publicznie: nikt nie przyznałby, że żywi z jakiegoś powodu uczucie zawiści, chyba że uczyniłby to w żartach czy w związku z jakimś oklepanym frazesem, ale z trudem objawi swoją prawdziwą zawiść wobec ludzi mu bliskich. Zawiść i udawanie idą ze sobą w parze, kto jest nią skażony, udaje, że w rzeczywistości nie pragnie tego, o co jest zawistny. W

postawie zawistnej istnieje jakiś fałsz, jakieś głębokie pęknięcie, zawiść musi pozostać utajona, nie może się bezpośrednio ujawnić pod swą postacią. Dlatego towarzyszą jej kłamstwo, obłuda, udawanie, przede wszystkim gdy chodzi o własne prawdziwe przeżycia człowieka, ponieważ one mogłyby ujawnić to poczucie niższości, jakie człowiek skażony zawiścią żywi wobec siebie. Człowiek zawistny lęka się sytuacji, w której mógłby ukazać się jako niższy, i w tym sensie jest bardzo bliski człowiekowi pysznemu; mimo pozorów zawiść okazuje się pierwszą córką pychy:

Człowiek zawistny kryje się tam, gdzie pyszny się pokazuje.

A jednak zawiść jest spleciona z pychą do tego stopnia, że może być pojmowana jako kara za nią. Krótko mówiąc, zawiść jest pokutą za pychę. A to wyjaśnia doskonale, dlaczego jest ona wadą, która nie przynosi przyjemności. Wszystko to okazuje się jaśniejsze, jeśli uwzględni się określenie, jakie św. Tomasz nadaje pysze: pycha jest umiłowaniem swojej znakomitości, z czego pochodzi bezgraniczne przekonanie, że przewyższamy innych [...]. Jeśli sprawy widzieć w ten sposób, zawiść wydaje się raczej karą niż wadą. Lucyfer upadł z powodu pychy, ale skazuje siebie na zawiść.

Zawiść rodzi się z pychy, jako że dręczy się gniewem, że nie może być jak Bóg, widząc, że brak jej czegoś, co tymczasem posiada bliźni, a to w Biblii jest korzeniem wszelkiego zła: "A śmierć weszła na świat przez zawiść diabła" (Mdr 2,24). W ten sposób człowiek staje się coraz bardziej niezdolny do rozpoznania i zakosztowania dobra, staje się więźniem narastającego niezadowolenia: jeśli się ją kultywuje, zawiść tak jak gniew i pycha pożera siebie samą, nigdy nie zaznając nasycenia.

Święty Tomasz rozpoznaje tę wewnętrzną cechę zawiści, nazywa ją tristitia i rozumie przez nią pewien rodzaj się we wnętrzu rodzaj cierpienia, niemający zewnętrznych przyczyn, zawsze będących czymś przygodnym; nawet jeśli udaje się je usunąć, nie polepsza to wewnętrznego stanu ducha. Ten stan ducha dominuje w człowieku i ten, zamiast zajmować się poznawaniem i poszukiwaniem dobra, stawia pytanie o to, w jakim stopniu smutek jest obecny także w innych. Jest to postawa nierozumna, ale właśnie dlatego, że kieruje nią emocjonalność, jest skrajnie potężna i ma moc przekonywania, co prowadzi do wytworzenia się złych postaw:

Tak jak przyjemność jest korzystaniem z dobra, tak smutek jest pewną złością, zgodnie z którą duch jest gnębiony przez zło. Dlatego też odrzucając smutek, człowiek może czynić wiele rzeczy, dzięki którym może smutek oddalić, czy do których smutek nakłania. Tak zatem ponieważ zawiść jest smutkiem z powodu radości innego człowieka, to jest rozumiana jako pewne zło, i z tego wynika, że człowiek przez zawiść dąży do

nieuporządkowanego postępowania przeciw bliźniemu; na tej podstawie określa się zawiść jako wadę główną. W ten sposób smutek karmi sam siebie, a wada sama stara się o karę dla siebie, jak to już zauważono.

Zawiść rodzi się nie tylko z pychy, ale też z uraz, jak to wspaniale wyraża tragedia Szekspira Otello. Jago gardzi czarnoskórym Otellem bez żadnej zasługi posiadającym to, czego Jago pragnie... ta myśl kończy się tym, że ogarnia go obsesja i celem jego życia staje się zniszczenie Otella za wszelką cenę, choćby miało to zniszczyć życie Jagona, jak się w rzeczywistości stanie. Jak w historyjce o krowie sąsiada jedynym pragnieniem jego serca jest widzieć przedmiot wywołujący zawiść jako martwy: "Jago jest obojętny na swój los, jakby chodziło o kogoś innego, podejmuje wszelkie ryzyko dla uzyskania śmiechu wartej czy wątpliwej korzyści, sam staje się igraszką i ofiarą uczuć, które go opanowały, niepokornego umiłowania zła, nienasyconego pragnienia działań najtrudniejszych i niebezpiecznych".

Często sprawy stające się powodem zawiści same w sobie są drobiazgami. Może to być szkolna ocena, pozdrowienie czy słowa uznania ze strony przyjaciela, pochwała ubioru czy fryzury, brak nazwiska na liście zaproszonych czy wyróżnionych. Nikt nie może powiedzieć, że od tych spraw zależy nasze życie, ani nawet, że jest to coś istotnego, potrzebnego do wzbudzenia szacunku do siebie samych, a jednak często stanowią one podstawowy mechanizm zawiści. Są to drobiazgi, sprawy bez znaczenia, ale z punktu widzenia psychiki i emocji mają duże znaczenie. Zawiść jest zatrutym świadectwem dobra posiadanego przez innych czy przez nich dokonanego, zamaskowanym uznaniem ich wyższości, jak przypomina św. Grzegorz: "nie możemy żywić zawiści inaczej niż wobec tych, których w czymś uważamy za lepszych od nas".

W istocie powodem naszej przykrości jest nie tyle fakt, że czegoś nie posiadamy, ile raczej to, że należy to właśnie do tej osoby, podobnej do nas i bliskiej pod wieloma względami, która właśnie z tego powodu uważana jest za ważniejszą i godną szacunku. Jeśli jednak to, co jest powodem zawiści, byłoby prawdziwie ważne dla człowieka, który ją żywi, pragnąłby tego i starałby się zobaczyć to urzeczywistnione w kimś innym, podczas gdy do tej chwili rzeczywiście wydawał się o to faktycznie nie troszczyć.

To pokazuje, jak przewrotny może być mechanizm porównywania, ponieważ przeszkadza być zadowolonym. Psycholog Paolo Legrenzi, rozważając przeszkody w osiągnięciu szczęścia, zauważa, uznając to za rzecz dziwną, iż przykrość z tego powodu, że czegoś nie osiągnęliśmy, jest znacznie silniejsza i trwalsza niż zadowolenie z tego, czego w rzeczywistości dokonaliśmy. Przejawia się to wyraźnie w chwili, gdy zaczynamy się

porównywać: nie czyniąc porównań, jesteśmy bardziej zadowoleni, nawet jeśli osiągnęliśmy niewiele. Jest to przewrotna, ale bardzo powszechna postawa umysłu, praktykowana do tego stopnia, że często nawet nie jesteśmy jej świadomi. Przyjrzyjmy się dla przykładu następującej sytuacji:

Pan Rossi stoi w kolejce po bilety do kina. W chwili gdy dochodzi do kasy, słyszy, że jest stutysięcznym widzem i wygrywa sto tysięcy lirów. Pan Bianchi stoi w kolejce w innym kinie. Osoba stojąca przed nim wygrywa milion, ponieważ jest milionowym widzem kina, on natomiast wygrywa dwieście tysięcy, jako że zaczyna następny milion widzów. Kto jest, naszym zdaniem, szczęśliwszy: pan Rossi czy pan Bianchi? Ciekawe w tej historyjce jest to, że jeśli dacie ją do przeczytania swym przyjaciołom, bardzo często pojawi się spostrzeżenie: "Rossi będzie szczęśliwszy niż Bianchi, ponieważ ten ostatni był o włos od miliona".

Zawiść i szczęście znajdują się na antypodach: "Niektóre badania, jak na przykład Roberta H. Franka *Luxury Fever*, wykazały, że ludzie wolą zarabiać mniej w sensie bezwzględnym, byleby to było w każdym razie więcej, niż zarabia sąsiad [...]. H.L. Mencken, który zajmował się komentowaniem słabości i roszczeń ducha demokracji, ocenił stan zadowolenia Amerykanina na jedynie 10 dolarów więcej miesięcznie w porównaniu z pensją jego szwagra".

Jest to ciekawa prawda wynikająca z zawiści: tak jak postać Jagona z tragedii Szekspira, często jesteśmy zadowoleni z życia, dopóki nie porównamy się z tym, co osiągnęli inni. Może się to zdarzyć w najbardziej niespodziewanych momentach, na przykład gdy zostaliśmy zaproszeni do uczestnictwa w spotkaniu przyjaciół czy w zjeździe koleżeńskim i odkrywamy, że inni zaszli wyżej w czymś, na czym nam zależało... W tym momencie wszystko, co cechowało nasze życie jako piękne i dobre, wydaje się rozpadać na kawałki, a towarzyszy temu wrażenie, że jesteśmy bankrutami. Pod koniec spotkania, na które szliśmy z radością i pragnieniem ujrzenia dawnych przyjaciół, pozostaje jedynie wrażenie, że nie mamy tak wielkich sukcesów jak inni. W jednej chwili przestajemy być tym, kim byliśmy wcześniej; z pewnego punktu widzenia (pozycja społeczna, uczucia, stan posiadania) nic się nie zmieniło, a jednak porównanie z innymi zmieniło wszystko. Jak zauważa w związku z tym Paul Valery: "Nasza najgwałtowniejsza i zgubna nienawiść zwraca się przeciw ludziom, którzy są tym, kim my chcieliśmy być; nienawiść tym bardziej intensywna, że ściśle związana z osobą, której nie znosimy. Kto posiada bogactwa albo cieszy się zaszczytami, które to my chcielibyśmy posiadać, dokonuje pewnego rodzaju "kradzieży", podczas gdy jest czystą zbrodnią mieć stan zdrowia, mózg czy zdolności będące ideałami kogoś innego. Fakt, że ktoś

inny je posiada, ukazuje w jednej chwili, że ideał jest nieosiągalny, a miejsce już zajęte”.

Jako swój niezawodny znak rozpoznawczy zawiść ukazuje spojrzenie złe, złośliwe, ale również ślepe, ponieważ człowiek zniewolony posiadaniem takiego spojrzenia staje się głęboko niezdolny do zauważenia dobra swojego i innych.

Zawiść, *invidia*, od *invidere*, patrzeć złym okiem [...] człowiek zawistny to ktoś, kto nie może widzieć dobrze, ktoś żyjący w ciemnościach, oddalający się od światła, by szukać cienia; jego oko zezowate i nabiegłe krwią nie jest w stanie widzieć właściwie; zaślepia go nawet żalosne światło świecy. Człowiek zawistny, jak nocne zwierzęta: sowy i nietoperze, kocha ciemności, żyje pośród ruin, widzi jedynie noc, jego spojrzenie jest zatrute jak u bazyliuszka, czasem jest całkowicie ślepy i miota się nierozważnie jak niedźwiedź prowadzony ulicą z naczyniem na głowie.

Również dla Dantego zawiść oznacza ślepotę przeszkadzającą w poznaniu dobra. Ludzi zawistnych ukazuje on jako masę postaci zmuszonych do wzajemnego podtrzymywania się, ponieważ ich oczy zostały zamknięte żelaznym drutem zawziętej złośliwości:”I jak do świata nie dociera słońce,/ tak w cieniu miejsca, o którym mówię teraz,/ światło nieba nie chce się rozprzestrzeniać;/ wszyscy bowiem powieki przekłute mają drutem tak, jako dzikiemu krogulcowi się czyni, by ten się nie ruszał”, jest to choroba ducha, wypaczająca rzeczywistość; skażony nią niezdolny jest patrzeć na drugiego inaczej jak na potencjalnego”złodzieja” kradnącego jego godność. Cieszy się nieszczęściem drugiego, ale jego radość jest zatruta i nie polepsza jego sytuacji, jak mówi Mądrość:”i szkoda innego dała mi więcej radości niż moje powodzenie”.

Jeśli zawiść ma coś wspólnego z postrzeganiem, to pokazuje, podobnie jak inne wady, ważność momentu oceny. Jako choroba wzroku wewnętrznego objawia się jako błąd poznania, który zaślepia, potęgując bez miary ważność jakiejś sprawy. Jest to prawdziwa patologia, schizofrenia oceny, ponieważ miesza ze sobą dobro i zło:”Tam, gdzie zasługi płoną wielkim blaskiem, tam jeszcze okrutniej zawiść niszczy swym zatrutym zębem”. Jak w grzechu pierwotnym, owocu zawiści węża, decydujemy się tu nazywać dobro złem i zło dobrem, a z tej przewrotnej oceny rodzi się wszelki rodzaj zła.

Hieronimus Bosch na swym słynnym obrazie ukazującym wady główne, przedstawia zawiść w szeregu spojrzeń pełnych pożądliwości i zawiści, którymi wzajemnie obrzucają się namalowane postacie; jest to jakby łańcuch cierpkiej zawiści biegnącej w krąg, ożywianej wyobraźnią: na obrazie widzimy człowieka zawistnego wobec żony kupca, kupiec również daleki od tego, by czuć się szczęśliwym, zazdrości sokołowi spoczywającemu na dłoni szlachcica, szlachcic zaś spogląda na kupca z taką zawiścią, pożądając może jego żony czy

majątku. Na obrazie tym zawiść ukazana jest z głębokim poczuciem humoru, ponieważ zostaje przypisana także zwierzętom. W ręku jednej z postaci znajduje się bowiem kość, której pragnie pies, podczas gdy inny nie tylko spogląda na kość, ale wydaje się patrzeć nieprzyjaźnie na rywala, który chce ją zdobyć... Dla wszystkich postaci motorem napędzającym łańcuch jadowitych spojrzeń jest wyobraźnia, wewnętrzny komentarz rodzący się pod wpływem tego, co widziane.

Człowiek zawistny prześladowcą siebie samego

Zawiść zatem, jak każda wada, nigdy nie prowadzi do swego zaspokojenia; raczej jeszcze silniej każe odczuwać nędzę, ponieważ pustka, jaką spowodowała, nie może zostać wypełniona jakby ze względu”na samą strukturę rzeczy”. Chodzi tu o wadę ujawniającą, choć w negatywny sposób, naturę człowieka jako istoty duchowej, owo dążenie w tym przypadku do czegoś niewyczuwalnego i nieokreślonego, a jednak straszliwie realnego, do tego stopnia, że może odebrać sen, zdrowie i radość życia bez osiągnięcia jakiejś odpowiadającej oczekiwaniom satysfakcji.”Jeśli ktoś smuci się z powodu wyrządzonej mu szkody, oto szkoda naprawiona przez odszkodowanie; ktoś czuje się oburzony z powodu jakiejś obrazy, oto uspokaja go pokorne zadośćuczynienie. Ale co zrobić z kimś, kto właśnie czuje się urażony z tego powodu, że widzi przed sobą kogoś pokorniejszego i życzliwszego?”.

Tak jak wszystkie wady, także zawiść niesie w sobie pewne potępienie, ponieważ żywiona z jakiegoś powodu sama siebie niszczy, a jeśli ją podtrzymujemy, czyni nas zawsze bardziej nieszczęśliwymi, zgorzkniałymi i gorszymi. Podobna jest zatem do rozplywającej się plamy oleju, w końcu stając się w życiu wszystkim, absorbując całkowicie spojrzenie, umysł i serce człowieka zawistnego. Zawiść ma jednak w sobie coś wyjątkowego: to, że nie dąży do żadnego możliwego dobra.

W odróżnieniu od rozwiązłości, pychy, łakomstwa, zawiść jest może jedyną wadą, która nie jest źródłem przyjemności. A jednak jest bardzo powszechna i każdy z nas jej doznał, czując ją lub doświadczając jej ze strony innych. Jej ukryte korzenie wyraźnie sięgają aż do tego głębokiego jądra, gdzie skupia się nasza tożsamość, która dla uformowania się i rozwoju potrzebuje uznania. Jeśli go zabraknie, nasza tożsamość staje się niepewna, zaciera się, zanika, i wówczas wnika zawiść, która chciałaby udzielić tym, którzy nie są zdolni docenić siebie, ochrony polegającej na zniszczeniu innego człowieka. Zawiść jest rodzajem obronnego mechanizmu, desperacką próbą obrony swojej tożsamości, gdy czuje się zagrożona porównaniem z innymi. Jest to porównanie, którego człowiek zawistny z jednej strony nie potrafi wytrzymać, a z drugiej uniknąć, ponieważ porównywanie stanowi

rusztowanie społeczeństwa [...]. Wszystko zatem byłoby usprawiedliwione? Nie. Jeśli jest bowiem prawdą to, co mówi Spinoza, według którego istnienie jest siłą, która może się zachować jedynie przez ekspansję, to zawiść dąży do sprzeciwienia się ekspansji innych z powodu niezdolności do ekspansji własnej, przez co jest "zamknięciem" życia, mechanizmem obronnym, który będąc próbą obrony swojej tożsamości, dochodzi do jej tłumienia, by powstrzymać jej poryw. Jest to zatem błędna strategia, która nie potrafi nas ustrzec przed upokarzającym nas porównaniem, przed którym zawiść chciałaby nas ochronić.

Zawiść jest tym sposobem skazana na zadawanie sobie zła i ten, kto ją żywi, staje się dla siebie katem: "W stanie zawiści człowiek wyniszcza sam siebie bez żadnej korzyści i wyczerpuje się w nieugaszonym pragnieniu zniszczenia kogoś innego. I nawet wtedy, gdy ten inny zostałby zniszczony, nie dawałoby to zaraz satysfakcji, ponieważ koniec innego nie przyczyniałby się w żaden sposób do wzrostu ja zawistnika. Dla człowieka zawistnego rozczarowanie przychodzi także wtedy, gdy może on zrealizować swoją strategię zniszczenia. Zawistny, niszcząc, zubaża świat, nie mogąc w żaden sposób podnieść swej wartości".

Zawiść wydaje się zatem przeczyć hedonistycznej wizji życia i myśli, że zawsze działamy dla przyjemności; to właśnie dlatego wada ta nie znajduje u Ojców okoliczności łagodzących żadnego rodzaju, ponieważ jej jedynym celem jest zło wobec siebie i innych, bez żadnego własnego zysku, jawiące się jako czysta złość.

Etymologia terminu i jego metaforyczne repertorium ukazują na pierwszym planie fundamentalny aspekt zawiści, jakim jest cierpienie. Podobny do tego, kto nie widzi dobrze lub wcale i faktycznie cierpi z powodu swego ograniczenia, człowiek zawistny cierpi z powodu swej kondycji. Jest kimś, kto się dręczy, niepokoi, czuje się źle: to grzesznik, który grzesząc, już cierpi karę za swój grzech. Dziwnym grzechem jest zawiść: nie przynosi przyjemności i radości, a tylko ból i nieszczęście. Inne grzechy dają jakąś przyjemność, choć złudną i na krótko: chciwość łączy się z przyjemnością posiadania, gniew - z przyjemnością zemsty, pycha - samoupodobania, próżność - ludzkiej chwały, acedia - wytchnienia ciała i duszy, także łakomstwo i rozwiązłość potrafią dać ciału różne przyjemności. Zawiść zaś jest czystym cierpieniem, grzechem bez przyjemności.

Karą za zawiść jest pewien rodzaj samospalania, nieustająca złośliwość i cierpienie, dlatego jest to kara straszliwa, która nie daje wytchnienia; podobnie jak nasz cień, stale towarzyszy temu, kto jest nią zarażony. Zawiść wydaje się wykluczać każdy rodzaj przyjemności, "żadnego tu uroku możliwych przyjemności, żadnego, choćby niejasnego cienia radości, żadnego obrazu szczęścia [...], jedynie udręka bez ochłody, choroba bez lekarstwa, trud bez wytchnienia, nieustanna męka". Jest to prawdziwa antycypacja piekła, zawiść

bowiem się nie zmniejsza, ale narasta i dręczy, właśnie tak jak wieczna udręka, o której wspomina Ewangelia, gdy podkreśla, mówiąc o skazanych, że "robak ich nie umiera" (Mk 9,48). Peraldo zauważa: "Jest jakąś zadziwiająca ślepotą, że ludzie zawistni wolą to cierpienie nad wieczną szczęśliwość, że wskutek tej codziennej udręki zasługują na wieczne cierpienie i czepiają się go jak przynęty, dopóki wiecznego bólu nie osiągną". Człowiek zawistny sam sobie wyrządza zło, gnębi się niepotrzebnymi sprawami, przysparzając sobie zbytecznych cierpień wskutek czegoś, co w gruncie rzeczy prawdziwie go nie interesuje; jest to masochizm zawiści, ponieważ cierpi się tu i ludzi przypisaniem winy innym. I tak człowiek zawistny nie zdaje sobie sprawy z tego, że strzały, które wypuszcza przeciw innym, podobnie do bumerangu, jakim są te uczucia, powracają i przebijają go bez litości.

Zawiść rośnie ponadto, jak mówiliśmy wyżej, wykładniczo, bieg myśli dodaje jej energii, karmi ją, przydaje jej pewności, a ponieważ wyobraźnia jest wirtualnie nieograniczona, nie potrzebuje do swego rozwoju i wzrostu zewnętrznych elementów czy potwierdzeń, to wystarcza fantazja (złączona ze strachem!) tego, który ją żywi. "Zawiść została porównana przez różnych autorów religijnych do dmuchania na rozżarzone węgle, do trucizny rozchodzącej się po całym ciele, do bumerangu czy do płomienia zasilanego od wewnątrz. Niektórych zawiść "pożera" - wyrażenie trafnie opisujące psychiczną przykrość odczuwaną przez tych, których życie i sumienie opanowała zawiść".

W wypadku tej wady widać, ile zła potrafi przynieść niepowstrzymana fascynacja temu, kto daje jej posłuch: tragedia Otella wnosi tu wiele światła również z tego punktu widzenia, Jago, podający się za przyjaciela i doradcę Otella, powoli prowadzi do sytuacji, że tytułowy bohater nie dostrzega dobra i uczuć osób znajdujących się u jego boku, poczynając od żony Desdemony, do tego stopnia, że to patrzeć okiem podejrzliwej złośliwości w końcu zatruwa wszystko. Niestety złe wieści, złośliwe insynuacje, nawet jeśli są fałszywe, zawsze znajdują wiarę i są rozpowszechniane, podczas gdy wiadomości dobre docierają z trudem, nawet gdy są prawdziwe. Dobro nie pociąga za sobą pragnienia słuchania i wewnętrznego przyswajania, jak o tym przypomina pełne sarkazmu angielskie przysłowie: "rozmowa ustaje zazwyczaj wtedy, gdy dobrze się mówi o bliźnim". Wszystko to zostało ukazane w dramacie Szekspira, który potrafił przedstawić w tych okolicznościach głębię ludzkiego ducha, zwykłego człowieka pośród zwykłych wydarzeń: "Tych, którzy uważają postać Jagona za nienaturalną, moglibyśmy zapytać, dlaczego idą do teatru ją oglądać, czy to nie z powodu zainteresowania, jakie wzbudza, bodźców, jakich dostarcza naszej ciekawości i wyobraźni. Dlaczego w ogóle oglądamy tragedie? Dlaczego z zainteresowaniem czytamy artykuły prasowe poświęcone strasliwym pożarom czy okrutnym zabójstwom, jeśli nie z tego samego

powodu? Czy nie dlatego wielu ludzi towarzyszy egzekucjom i procesom, a niższe warstwy lubują się w barbarzyńskich rodzajach sportu i w okazywaniu okrucieństwa wobec zwierząt, że w umyśle istnieje naturalna skłonność do intensywnych emocji, pragnienie zobaczenia swych zmysłów podekscytowanych i pobudzonych w najwyższym stopniu?”.

Pod tym względem zawiść staje się bliska chciwości, ponieważ w obu obecny jest „ascetyczny” składnik umartwienia w zdegenerowanej postaci, skoro domaga się wyrzeczenia pewnej przyjemności dla kultywowania tego destrukcyjnego uczucia. Istnieje apolog ukazujący, do jakiego stopnia zawiść może stać się złem: „Pewnego dnia Bóg powiedział do człowieka zawistnego, że da mu wszystko, o cokolwiek poprosi, z tym że jego sąsiad dostanie to samo w podwojonej postaci. Po długim namyśle ów człowiek powiedział: „No więc chcę, byś wydlubał mi jedno oko, wtedy jemu będziesz musiał zabrać dwa” „.

Zawiść jawi się tu zatem jako straszliwy rak duszy, na który nie ma żadnego środka zaradczego: „Rany zawiści są zakryte i zaciemnione. Zamknięte w głębinach sumienia z powodu ślepego bólu, nie pozwalają, by dotarły do nich środki lecznicze”.

Zawiść jako wada polityczna i społeczna

Ważność, jakiej zawiść zwykle nabiera w relacjach międzynarodowych, jest godna uwagi, często to w niej upatrywano zasadniczej przyczyny wojen. Również inne składowe życia publicznego, pozornie nieszkodliwe i pokojowe, wykorzystują te same mechanizmy emocji, które napotykamy w wypadku zawiści. Wystarczy pomyśleć na przykład o tym, jak funkcjonuje reklama, dokładnie tak samo jak zawiść kładzie ona nacisk na to, czego nie posiadamy i czego być może wcale nie chcielibyśmy, gdybyśmy nie zobaczyli tego u przyjaciela, sąsiada, krewnego, znajomego, w społeczeństwie, w państwie graniczącym z naszym:

Cały przemysł reklamowy można postrzegać jako wielką i złożoną maszynę służącą rodzeniu zawiści [...]. Myślę, że zawiść zaczyna się w snach, często śnionych z otwartymi oczami. Jednym z najważniejszych przedmiotów naszych snów jest to, czego nie mamy, czego nie możemy mieć - i co może się też zdarzyć - czego nie musimy mieć. Popatrzcie, przeważnie są to rzeczy, które zazwyczaj mają inni. Dlaczego oni? Dlaczego nie my?

W dzisiejszym społeczeństwie, skrajnie rywalizującym, dokonującym bezlitosnej selekcji w biegu po sukces, zawiść znajduje dobrą glebę do pomyślnego rozwoju. Środki masowego przekazu stawiają nam przed oczami postacie budzące zawiść z powodu młodości, urody, sławy, pieniędzy, małżonka/-ki, uznania... Jak wyznał pewien aktor: „Zawiść jest

typową składową środowiska uczestników widowisk, w którym pracuję. Klasyfikacja wpływów ze sprzedaży biletów na spektakle filmowe, publikowane w prasie wskaźniki oglądalności programów telewizyjnych powodują bowiem wielką rywalizację i straszliwą zawiść wśród aktorów. Rzecz polega na tym, że moja zawiść rodzi się jedynie wtedy, gdy moi koledzy odnoszą większy sukces niż ja. Nie czuję zawiści wobec osób, które wykonują inny zawód niż ja”.

Czy zawiść jest jednak wyłączną cechą społeczeństwa kapitalistycznego? U korzeni myśli socjalistycznej leżało przecież przekonanie, że wyrównując status ekonomiczny i społeczny, ipso facto usuwamy wszelką możliwość konfliktu związanego z posiadaniem dóbr. Własność prywatna będąca dla Marksa korzeniem wszelkiego zła leżałaby także u początków zawiści z tego powodu, że nie posiadamy tego samego co sąsiad, i tu rodziłyby się wszelkiego rodzaju podziały i walki klasowe. Helmut Schoeck, podejmując te rozważania w książce interesującej z wielu powodów, proponuje pozytywną odmianę zawiści na płaszczyźnie społecznej; według jego hipotezy społeczeństwo w obliczu niebezpieczeństwa destrukcyjnej zawiści miałoby próbować się jej przeciwstawić przez zniesienie różnic klasowych. Wada ta miałaby zatem stanowić podstawę równości społecznej: z zawiści rodziłaby się idea sprawiedliwości rozumianej jako zniwelowanie różnic.

Jest to teza interesująca, przedstawiona w dobrze udokumentowanej książce, a jednak, jeśli badamy cechy zawiści, nie daje się zauważyć tego pragnienia równości przede wszystkim dlatego, że tym, co rozpała serce człowieka zawistnego, jest zniszczenie dobra u innego (przypomnijmy opowiadkę o krowie). Zawiść wcale nie jest zainteresowana tym, żeby wszyscy korzystali z tych samych dóbr. Po drugie, daleka od pokonania zawiść okazuje się w znacznej mierze charakteryzować tych, którzy należą do tej samej warstwy społecznej, występuje wśród osób wykonujących ten sam zawód, w ramach rodziny, grupy przyjaciół, jak to zauważył już Arystoteles: to, o co tutaj chodzi, nie może zostać sprowadzone do przynależności do klasy społecznej; także ludzie, którzy odnieśli wielkie sukcesy, sobie zazdroszczą, jak to wcześniej zauważyliśmy. Jest faktem, że zawiść i sprawiedliwość mają swe źródła w przeciwnych poruszeniach wewnętrznych: sprawiedliwość interesuje się dobrem ogólnym i dla niego domaga się ofiary z wszechwładzy swoich roszczeń, gdy dla zawiści wszystko jest odwrotnie, pragnie ona zła dla innego człowieka i dla tego gotowa jest poświęcić własne dobro.

To, na ile zawiść stanowi subtelne i nie do usunięcia niebezpieczeństwo także w najściślejszych rozważaniach na temat sprawiedliwości społecznej, dobrze ukazuje napisana około trzydziestu lat temu książka Teoria sprawiedliwości autorstwa filozofa Johna Rawlsa.

Rawls znakomicie kreśli obraz społeczeństwa, w którym wszyscy są równi i mają te same prawa, z tym że żaden z jego członków nie może poznać swojej rzeczywistej pozycji w społeczeństwie. Jest to znana hipoteza "zasłony niewiedzy", cecha "umowy", którą każdy z członków zawiera ze społeczeństwem, zanim zacznie stanowić jego część. A jednak przy końcu swego dzieła Rawls uznaje, że zawiść może pojawiać się także w takim społeczeństwie, ponieważ jest to uczucie, które nie rodzi się z obiektywnego braku, a raczej z powodu złej oceny (domniemanego) dobra innej osoby: "Możemy uważać zawiść za skłonność do patrzenia z wrogością na większe dobro innych, choć fakt, że lepiej się im powodzi, w niczym nie pomniejsza naszych korzyści. Odczuwamy zawiść wobec osób, których sytuacja jest lepsza niż nasza, i mamy chęć pozbawić ich większych dóbr, nawet jeśli wtedy byłoby konieczne, byśmy sami czegoś się wyrzekli".

Rawls przyznaje, że zawiść nie może być wykorzeniona nawet po zbudowaniu społeczeństwa egalitarnego i egalitarnego systemu rozdziału dóbr, ponieważ rodzi się ona z głębi ludzkiej natury i znajduje dla siebie miejsce w społeczeństwie każdego rodzaju, nawet więcej: właśnie w zawiści może znaleźć swe źródło natchnienia, jak widzieliśmy, egalitarna koncepcja życia. "Bez wątpienia mogą istnieć formy równości mające źródło w zawiści. Ścisły egalitaryzm, doktryna kładąca nacisk na równy podział wszystkich zasadniczych dóbr, prawdopodobnie pochodzi z tej skłonności". Chodzi tu o ważne zastrzeżenie, zwłaszcza dla tych, którzy widzą w sprawiedliwości fundamentalną cnotę życia moralnego i społecznego i to, w konsekwencji, mogłoby prowadzić do rozpadu tkanki społecznej: "Zawiść jest niekorzystna dla zbiorowości; ktoś, kto czuje zawiść wobec innego, gotów jest działać w taki sposób, że obaj znajdą się w gorszej sytuacji, o ile zostanie znacznie zmniejszona różnica między nimi". Według Rawlsa "[...] zawiść stanowi problem dla każdego społeczeństwa pragnącego uważać się za sprawiedliwe, co nie jest problemem ściśle niepodważalnym i przed którym nie jest łatwo się bronić".

Wyobraźmy sobie bowiem, jak mógłby wyglądać świat składający się z ludzi zawistnych, zważających wyłącznie na niszczenie dóbr należących do innych, jak wyglądałoby życie społeczne? Bez wątpienia byłoby marne, smutne i pełne samotności: "W świecie ludzi wyłącznie zawistnych nikt niczego się nie uczy, nikt nie skłania się do przyjęcia wyższości jakiejś myśli czy techniki. Każdy przemawia tylko po to, by szukać samopotwierdzenia, innych wysłuchuje jedynie po to, by odkryć, jak bardzo ceni siebie".

Znów natrafiamy na złe samopoczucie i głęboką samotność cechujące zawiść, jak zresztą wszystkie wady główne; samotność, której w żaden sposób nie może poprawić czysto egalitarny rozdział dóbr. Najskuteczniejszym lekarstwem na zawiść będzie raczej pewna

koncepcja życia pod znakiem współuczestnictwa, komunii i wdzięczności będących wyrazem miłości.

Ku terapii zawiści

Z tego, co zostało powiedziane, wydaje się dość wyraźnie wynikać ważność dostrzeżenia destrukcyjnej siły zawiści i tego, jak zbawienne byłoby przede wszystkim pokorne rozpoznanie jej w nas oraz usunięcie jej z naszych kryteriów oceny po to, by docenić piękno życia. Jest rzeczą ważną uznać, że z bycia zawistnym nie płynie żadna korzyść, że podsyćcie zawiści jest czymś bezsensownym, choć spontanicznym. Biblijne „nie pożądam” oznacza w rzeczywistości „nie czuj zawiści”, ponieważ owa zawiść zabija tego, kto ją żywi. Nie przypadkiem ta zawistna odmiana pragnienia wspomniana jest dwukrotnie w dekalogu.

Czymkolwiek by była, zawiść jest przede wszystkim ogromnym marnotrawieniem energii umysłu. Jeśli z jednej strony nie można wykazać, czy zawiść jest, czy nie jest, częścią ludzkiej natury, to z drugiej, jak sądzę, można stwierdzić, że jeśli się jej nie pohamuje, to dąży ona do obniżenia wartości wszystkiego w osobach, które opanowała. Gdziekolwiek się pojawia, osłabia i pomniejsza zdolność oceny. Jakkolwiek funkcjonuje umysł, zawiść - wiemy to - jest jednym z jego ekscesów i jako taki winna być identyfikowana i zwalczana za pomocą jedyne go środka, jaki mamy do dyspozycji: uczciwości wobec siebie, samoanalizy i zrównoważenia swoich ocen [...]. Czymkolwiek by to było, nikt nie jest w stanie jasno dostrzec obiektu swej zawiści, ponieważ zaciemnia myśli, zwycięża hojność, zamyka wszelką nadzieję pokoju, powoduje zwiędnięcie serca - istnieją zatem poważne powody, by z nią walczyć i uwolnić się od niej za pomocą wszystkich sił naszego umysłu.

Trudno jest jednak walczyć z zawiścią bez uwzględnienia jej podstawowych założeń. Wizja życia mająca za fundament koncepcję wyłącznie humanistyczną, nacechowaną owym „rób, co uważasz, i będzie O.K.”, staje się bezsilna wobec zawiści, co więcej, nawet trudno tu przede wszystkim uznać ją za zło z punktu widzenia życia psychicznego. To ten sam rodzaj impasu, jaki spotykamy w związku z próbami utopii egalitarnej i społecznej, niezdolnymi uczynić człowieka zadowolonym ze swego życiowego statusu bez odczuwania zawiści wobec życiowego statusu bliźniego.

Solomon Schimmel proponuje ciekawy schemat reakcji na zawiść:

1. Rozpoznać, na podstawie jakich kryteriów uznaje się jakąś osobę za godną szacunku. Jest to ważne zastosowanie podejścia poznawczego.
2. Określić i pomniejszyć domniemaną wartość, którą miałyby się przyjąć dla przedmiotu, a zwłaszcza dla osoby, wobec której czujemy zawiść.

3. Skupić uwagę na rzeczach pięknych i ważnych, które już posiadamy, a których brakuje drugiej osobie.

4. Porównywać się raczej z kimś stojącym niżej, z mniej godnym zazdrości (gdy chodzi o zdrowie, możliwości, dobra...) niż ze stojącym wyżej. Nie chodzi tu oczywiście o doświadczanie radości z powodu nieszczęścia bliźnich, co byłoby innym wariantem zawiści, czy o urazy, ale o zaczerpnięcie ważnej, często nieznannej lekcji związanej z tymi, którym w życiu gorzej się powiodło. Świat ludzi niepełnosprawnych może wiele nauczyć tak zwanych zdrowych w związku z tym, co jest rzeczywiście ważne, by żyć dobrze, i co często nie ma nic wspólnego z wartościami opiewanymi i uwielbianymi przez społeczeństwo. By czuć się szczęśliwi, nie musimy przecież posiadać wielu dóbr, zarabiać góry pieniędzy, mieć seksownego i atrakcyjnego małżonka, a nawet cieszyć się dobrym zdrowiem fizycznym. Niektóre świadectwa okazują się tu zdumiewające, pokazując tajemnicze rozdarcie, okno na życie, którego "zdrowi" w większości nie są w stanie dostrzec. Konkretnie życie tych osób, oczywiście bez wywyższania cierpienia czy wzywania do fatalistycznej rezygnacji, jest pod tym względem skrajnie pouczające. Faktycznie wielu z nich prowadzi życie znacznie szczęśliwsze i bardziej zadowolające niż ci, których powszechna opinia uważałaby za żyjących w sposób "zwyczajny", stanowiący przedmiot zazdrości.

5. Uznać, że być może osoba, z którą się porównujemy, uzyskała coś słusznie, tak jak jest możliwe i to, że my na to nie zasługujemy.

6. Rozważyć, jak absurdalne i bezsensowne jest podsycanie zawiści, ponieważ rujnuje nam życie, nie przynosząc żadnej korzyści.

7. Zastanowić się nad nawet śmiertelnym niebezpieczeństwem zawiści, grożącym nam i innym.

8. Zauważyć niemożność pogodzenia uczucia zawiści z tym, co naprawdę chcielibyśmy zrealizować w życiu.

9. Dostrzec negatywne elementy, z jakimi wiąże się zawiść.

Walka z zawiścią oznacza zatem naukę patrzenia na życie z szerszego punktu widzenia, naukę pokonywania siebie i swojego egoizmu, spotykania i słuchania innych z płynącą z ciekawości chęcią poznania ich świata bez jego niszczenia. Zawiść i empatia nie dadzą się bowiem pogodzić.

Jest też ważne, by zważać na bieg myśli. Zawiść jest bowiem rośliną rozrastającą się, w miarę jak pochylamy się i rozmyślamy nad sobą i złośliwie szemrzemy na temat innych, wskutek tego myśl ta ma skłonność rozwijać się do tego stopnia, że staje się obsesją. Dokładnie jak w wypadku gniewu: im wcześniej rozpoznajemy wpełzający do naszej duszy

jad, tym łatwiej możemy przeciwdziałać. Dlatego św. Ignacy poleca dokonywanie rachunku sumienia ze zwróceniem uwagi zwłaszcza na budzące się myśli i uczucia oraz zauważeniem, co pomogłoby przeżyć tę sytuację inaczej. Niektóre "dobre nowiny" często docierają do nas przypadkiem, a jeśli je wspomnimy, mogą z łatwością powracać w umyśle, nadając dniowi inną barwę, jest to także sposób sprawowania władzy w kierowaniu sobą przez stawianie bariery myślom i emocjom zanieczyszczającym ducha, zaciemniającym spojrzenie, zabierającym życiu smak. Ponadto sytuacja drugiego człowieka jest znacznie bardziej skomplikowana i szczególna, niż chciałoby się wierzyć na podstawie szybkich osądów zawiści. Któż z nas może wiedzieć, czy osoba, której zazdrościmy, jest rzeczywiście tak szczęśliwa i spełniona, jak się o tym mówi.

Ten rodzaj rozważań ważny jest zwłaszcza wtedy, gdy zawiść ma coś wspólnego z rozwiązalnością: nie trzeba wiele, by wyobrazić sobie, że jeden z przedmiotów zawiści to właśnie żona czy mąż sąsiada. Widać tu wyraźnie, jak wyobraźnia, będąca dla zawiści czymś jak benzyna dla ognia, silnie przyczynia się do tego, że coś/ktoś staje się niezastąpiony, a zarazem nieosiągalny, stanowiąc ostateczny powód naszego braku szczęścia - symbol tego wszystkiego, co niezbędne dla zrealizowania się w życiu. Kiedy myśl tę podsycamy, staje się ona klasycznym "ćwiekiem", zdolnym wszystko zaciemnić i spowodować kryzys życia zawodowego, rodzinnego, zamącić pokój i zakwestionować nasze życiowe wartości.

W takiej sytuacji, podobnie gdy chodzi o ogólniejsze ludzkie działanie, ważne okazuje się skupienie na kryterium poznawczym, dokonanie krytycznego odczytania na nowo przekonań i uczuć wzbudzonych przez zawiść, zestawienie ich z innymi aspektami życia. Psycholog Schimmel przytacza przypadek pewnego pacjenta, który niemal zdesperowany chorobliwą obsesją z powodu żony sąsiada, uciekł się do terapii. Terapeuta zachęcił go przede wszystkim do tego, by się z tą kobietą nie spotykał, wiedząc, że zawiść i rozwiązalność są jak ogień: im mniej się je podsycy, tym szybciej gasną; potem przeszedł do zestawienia wiarygodności przekonań wypracowanych na płaszczyźnie wyobraźniowej, zwłaszcza dotyczących domniemanego równania: piękno fizyczne równa się szczęśliwe życie małżeńskie. To założenie było oczywiście fałszywe, uznano także błędność oceny ogólnej, właściwej dla kogoś, kto obserwuje sytuację innej osoby z zewnątrz. Pozory powodujące tak wielkie straty są często zwodnicze, co dostrzegają ci, którzy głębiej znają życiową sytuację osób, wobec których czuje się zawiść. Wiele pięknych kobiet i fascynujących mężczyzn cierpi z powodu zaburzeń seksualnych czy niezgodności z małżonkami.

W rzeczywistości przyjemność seksualna, jaką mogłoby się cieszyć małżeństwo, ma niewielki związek z wyglądem fizycznym, za to znacznie więcej wspólnego z uczuciami,

jakie wzajemnie żywią do siebie mężczyzna i kobieta, z wzajemną troską i poszanowaniem [...]. Ponadto przyjemność seksualna podlega przyzwyczajeniu. Żona sąsiada była szczególnie pociągająca dla mojego pacjenta ze względu na zakaz i niedostępność. Ponieważ jednak była dozwolona i dostępna dla sąsiada, jego faktyczna przyjemność fizyczna doznawana z nią była mniejsza, niż mógł to sobie wyobrazić mój pacjent. Ponadto ponieważ pacjent w rzeczywistości nie wiedział, co jest prawdziwie ważne w prywatnym życiu innego człowieka, na jego niekorzyść działało założenie, że jego doświadczenia są mniej udane niż innych, skoro nie istnieje obiektywny sposób wykazania, że sprawy wyglądają inaczej.

Pokazany tu sposób podejścia polega na krytycznym zbadaniu sposobów interpretacji podpowiadanych przez zawiść, stanowiących w większości twór wyobraźni, polega na chęci dojścia prawdy, na konfrontacji z rzeczywistością, co oczywiście stanowi element ważny także z punktu widzenia moralności i wychowania. Wszystko to ma służyć rozpoznaniu nadmiernych, dalekich od rzeczywistości, nieświadomych oczekiwań, prowadzących najczęściej jedynie do niepotrzebnych frustracji i rozczarowań, do trwonienia możliwości, zasobów sił, utraty relacji, wszystkiego, co w sumie stanowiłoby najlepsze elementy życia tej osoby."Cel kształcenia mojego pacjenta, podobnie jak wykazanie niespójności założeń podsycających jego zawiść, nie miał za podstawę dyskredytowania fizycznego piękna żony sąsiada czy możliwych przyjemności wynikających z małżeństwa. Chodziło tu raczej o umożliwienie mu bardziej realistycznego spojrzenia na przedmiot zawiści, spojrzenia sprawiającego, że przyjemność będąca przedmiotem zawiści jest znacznie mniej pociągająca niż przed spojrzeniem na nią w ten sposób. Chodziło tu o skorygowanie jego przesady dotyczącej szczęścia i powodzenia innych".

Podobne rozważanie może być ważne także dla osób znajdujących się w sytuacji uprzywilejowanej materialnie czy społecznie. Któż może wiedzieć, czy taka osoba, która oczywiście może stać się obiektem zawiści, ponieważ osiągnęła szczyty sukcesu, kariery, badań, zawodu i pomyślności, nie pragnie raczej cofnąć się i odzyskać to, co utraciła po drodze, czy nie chce prowadzić życia bardziej powściągliwego, ale zarazem przynoszącego więcej zadowolenia i satysfakcji, zwłaszcza w sferze uczuć, relacji, zainteresowań i stojących przed nią możliwości.

Taka myśl nie jest ani dziwaczna, ani utopijna: pomyślmy dla przykładu o zjawisku zwanym downshifting, które pojawiło się kilka lat temu w Anglii i w Stanach Zjednoczonych, a dziś coraz bardziej powszechnym wśród kadry kierowniczej i menedżerskiej, która osiągnęła szczyty kariery. Mogłoby ono stać się konkretną alternatywą nieopanowanego dążenia do kariery, prawdziwą formą antiyuppies, chodzi tu właśnie o powrót do niższych

poziomów aktywności zawodowej czy poszukiwanie zawodów mniej opłacanych, ale bardziej”ludzkich” dla uniknięcia ceny płaconej w postaci depresji, dręczącego niepokoju, bezsenności, braku zainteresowań, problemów małżeńskich. Jest to jakby uznanie, że sprawy prawdziwie ważne dla naszego życia zawsze były w zasięgu ręki, ale są odsunięte po to, by podążać za wzorcami proponowanymi może przez reklamę i media, ale w istocie niechcianymi. Rozpoznanie tego, co zasadnicze, prowadzi do kultywowania poczucia umiarkowania, unikania tracenia czasu, energii i uczuć na to, czego się nie pragnęło.

Choć Bóg gotów był mu udzielić wszystkiego, czego by zapragnął, Salomon nie prosił o powiększenie bogactwa, chwały czy władzy, czy zgładzenie nieprzyjaciół, ale prosił o mądrość, czyli o zdolność poznania tego, co nadaje życiu smak:

„[...] jestem bardzo młody i nie umiem rządzić. Ponadto Twój sługa jest pośród Twego ludu, który wybrałeś, ludu mnogiego, którego nie da się zliczyć ani też spisać z powodu jego mnóstwa. Racz więc dać swemu słudze serce rozumne do sądzenia Twego ludu i rozróżniania dobra od zła, bo któż zdoła sądzić ten lud Twój tak liczny?”. Spodobało się Panu, że właśnie o to Salomon poprosił. Bóg więc mu powiedział:”Ponieważ poprosiłeś o to, a nie poprosiłeś dla siebie o długie życie ani też o bogactwa, i nie poprosiłeś o zgubę twoich nieprzyjaciół, ale poprosiłeś dla siebie o umiejętność rozstrzygania spraw sądowych, oto spełniam twoje pragnienie i daję ci serce mądre i pojętne, takie, że podobnego tobie przed tobą nie było i po tobie nie będzie. I choć nie prosiłeś, daję ci ponadto bogactwo i sławę, tak iż za twoich dni podobnego tobie nie będzie wśród królów. Jeśli zaś będziesz postępować moimi drogami, zachowując moje prawa i polecenia za przykładem twego ojca, Dawida, to przedłużę twoje życie”

(i Kri 3,7bi4).

Jest to określenie na nowo tego, co słuszne i co starożytni uważali za warunek cnoty. Trzeba zauważyć, że na końcu Bóg udziela Salomonowi także tego, o co ten nie prosił, co oznacza, że większość dóbr dociera do nas jako nieoczekiwany, nieuzasadniony dar, a nie jako coś, co pragniemy posiadać. Jest to jednak dobrem dla człowieka, jeśli towarzyszy mu mądrość, jako jedyna pozwalająca nim zarządzać, podczas gdy bogactwo, władza i sukces mogą stać się nieszczęściem i prowadzić do zrujnowania życia.

Nacechowana powściągliwością postawa wewnętrzna jest zatem kolejnym skutecznym środkiem walki z zawiścią, powrotem do prawdy istnienia: odróżnieniem spraw zasadniczych dla życia od tego, co zbyteczne, sprzyjające jedynie próżności. Powściągliwość pomaga pokonać zawiść, ponieważ zwalcza inne podsycające ją wady:”Zawiść umiera, gdy umierają inne wady, którymi się syci: gdy nie jesteśmy już przywiązani do przyjemności,

pieniędzy, materialnej wygody, znika to, o co spieraliśmy się, czego pragnęliśmy, z powodu czego odczuwaliśmy zawiść”.

Starożytni, dostrzegając niszczycielską moc zawiści, ostrzegali, by nie stawiać sobie celów zbyt ambitnych, ale takie, które odpowiadają naszym zdolnościom i ograniczeniom. Taka postawa nie prowadziła do uważania życia za przeciętne, ponieważ stanowiła ocenę w ramach religijnej wizji istnienia, większego planu, w którym każdemu wyznaczone były bez żadnych zasług zadania i zdolności.”Grecy [...] unikali przypisywania cnót i sukcesów osobom, ponieważ uważali je za dar bogów. Żywić zawiść wobec człowieka obdarowanego przez boga oznaczało obrażanie samego boga, a to było już aktem bezbożności. W konsekwencji wielkość była podziwiana i jak o tym przypominał Nietzsche, ”zdolność okazywania czci jest czymś odmiennym niż bierność i podporządkowanie, ale wypływa z uznania tego, co jest wielkie” „. Uwagi te prowadzą nas do ostatniego punktu tych rozważań, do uznania, jak wielkiej pomocy może udzielić nam religijna wizja życia w sprzeciwianiu się zawiści.

Antidotum na zawiść: wdzięczność i podziękowanie

„Miłość nie zna zawiści” (1 Kor 13,4).

Jako ostatni punkt swego ”dekalogu przeciw zawiści” Schimmel podaje uczucie wdzięczności, zwłaszcza docenienie dobra dokonywanego przez innych być może w sposób odmienny i lepszy niż nasz, z uwzględnieniem skutków, jakie ta odmiennność spojrzenia mogłaby mieć dla naszego życia.

Jeśli zawiść jest w swej istocie chorym sposobem patrzenia, to jej leczenie powinno przebiegać głównie w tym kierunku, z uwzględnieniem rzeczywistego problemu, o który tu chodzi: żeby raczej polepszać siebie, niż pragnąć ruiny bliźniego. Zawiść może zostać przemieniona, może stać się, jak to mówili autorzy duchowi, ”zawiścią świętą”. W związku z tym już Arystoteles w Retoryce, odróżniając zawiść od gorliwości/zapału, mówił o współzawodnictwie, o działaniu, by uczynić więcej i lepiej niż inny, jako o tym, co jest cechą właściwą zawiści ”dobrej”, to znaczy prowadzącej do wyjścia z siebie i docenienia dobra. Współzawodnictwo, w odróżnieniu od czystej zawiści, nie paraliżuje, ale przeciwnie, staje się bodźcem do czynienia dobra. Święty Tomasz, idąc w tym samym kierunku, powraca do rozróżnienia Arystotelesa: ”Kogo ożywia zapal, ten przygotowuje się do współzawodnictwa, by mieć rzeczy dobre, gdy tymczasem człowiek zawistny z powodu zawiści trzyma się, by bliźni ich nie posiadał. Rzeczywiście jest zawiścią, gdy ktoś smuci się tym, że bliźni ma dobra, których on sam nie posiada, tymczasem współzawodnictwo występuje wtedy, gdy ktoś

smuci się brakiem dóbr, które posiada bliźni”. Dla św. Tomasza cechą działania prawego jest radość z dobra u innego człowieka, jak to dzieje się w życiu błogosławionych i świętych, którzy są szczęśliwi, ponieważ cieszą się przede wszystkim nieskończoną radością Innego, Boga.

Ta uwaga jest w każdym razie ważna także z terapeutycznego punktu widzenia: bliskość obu uczuć mówi, że mogą one wzajemnie się przemieniać, stając się ważnym sprzymierzeńcem i pomocą w pozyskiwaniu dobra.

Zapał pojawia się, gdy zdajemy sobie sprawę z tego, iż nie posiadamy dobra, które mają inni. W wypadku dobra duchowego zapał może być moralnie pozytywny, ponieważ pobudza do naśladowania, w wypadku dóbr doczesnych zapał może być grzechem w większym czy mniejszym stopniu, w zależności od okoliczności. Zawiść jest zaś smutkiem wynikającym z tego, że inni, posiadając dobro, którego nie mamy, stanowią przeszkodę dla naszej wyższości. Zapał pociąga za sobą próbę osiągnięcia tego nieposiadanego dobra, które mają inni, i nie zawsze jest grzechem, a nawet czasem cnotą, podczas gdy zawiść pociąga za sobą zawsze próbę przeszkodzenia innym w posiadaniu tego, czego my sami nie posiadamy, i zawsze jest grzechem [...]. Czynnikiem pozwalającym na rozróżnienie jest owo pragnienie wyższości, które, nadal idąc za św. Tomaszem, jest wyróżnikiem samej zawiści. W sumie człowiek zawiśtny jest pyszałkiem, którego wola znakomitości doprowadza do rozczarowania.

Zawiść może zatem stanowić także bodziec do wielkich przedsięwzięć w życiu duchowym, wtedy jednak jest ona jakby w”stanie nawrócenia”, tracąc swą cechę toksycznego smutku z powodu dobra u innego, stwarzając okazję do współzawodnictwa, tak że drugi człowiek staje się wzorem i natchnieniem do dobrego działania, budząc pragnienie czynienia więcej i bycia kimś więcej.

W dokonaniu tego niewątpliwie pomocne są perspektywa duchowa i religijna. W relacji z Bogiem jesteśmy przede wszystkim wezwani do uznania tego, że zasadnicze dobra zapewniające jakość życia zostały nam dane za darmo i że szacunku do siebie nie należy szukać w uznaniu innych, ale w potwierdzeniu zaufania, które On zawsze okazywał nam dlatego, że nas stworzył.

Stwierdzając to, nie chcę jednak utrzymywać, że osoby religijne nie znają zawiści, a tylko to, że mają one kolejną możliwość uznania jej za niszczący jad, a zwłaszcza że otrzymują dodatkową pomoc w przeciwstawianiu się jej.”Podkreślanie ważności wartości duchowych nie sugeruje, że osoby religijne są wolne od zawiści. W każdym razie, gdyby się to zdarzyło, pisarze religijni nie musieliby użyć wielu słów, by pouczyć, że jest ona

szkodliwa, i wskazać, w jaki sposób ją przewycięzać. W każdym przypadku osoby, które przyswajają sobie wartości moralne judaizmu i chrześcijaństwa, są zdolne do minimalizowania swych uczuć zawiści i poszerzania miejsca dla spraw, które czyniłyby je szczęśliwsiymi”.

Podając to, co zauważył Dante w Raju, gdy znaleźliśmy w życiu swoje miejsce, nie czujemy potrzeby zawiści wobec sposobu życia innych, ponieważ jesteśmy zadowoleni z tego, kim jesteśmy i co robimy, i pomagamy innym odczuwać zadowolenie. Jeśli zawiść rodzi się w sercu pustym, budzącym podejrzenie, że jesteśmy”dziećmi gorszego boga”, wówczas w odpowiedzi na swoje powołanie dąży się do spraw upragnionych, osiągając życiowe cele, i jak zauważa Dante, stajemy się strzałą trafiającą w cel. Tymczasem mówić o powołaniu znaczy uznać, że nie jesteśmy owocem przypadku, niepowodzenia czy kaprysu losu, ale że każdy człowiek może znaleźć to, czego szuka, odnajdując harmonię swoich naturalnych możliwości w tym, co dostarcza mu w zakresie dóbr i możliwości środowisko. Jeśli jednak brakuje tej odpowiedzi, nie służy to niczemu, ponieważ stają się one jak ziarno rzucone poza właściwy teren:”Jeśli z przyrodą los się nie zespoli, / Płód wyda lichy dobrocią i trwaniem, / Jak ziarno siane w niewłaściwej roli. / Gdyby świat chodził w parze z przykazaniem, / Natury ową przejrzaną koleją, / Sami by dobrzy rodzili się na niem”.

Na tym polegają wartość i wielkość zawarte w powołaniu każdego z nas: wiemy, że istnieje pewien plan, do współpracy przy jego realizacji jesteśmy wezwani, aby żyć pełnią życia, bez opłakiwania tego, co nie jest niezbędne. Być zadowolonym z życia, ciesząc się z tego, co zasadnicze, to owoc szczerzej relacji do Boga, który wie, co jest dla nas dobre.

Konkretną konsekwencją takiego spojrzenia jest rozwijanie ducha wychwalania, nauka modlitwy za tych, którzy wyrządzili nam krzywdę, a także za tych, którzy będąc przedmiotem naszej zawiści, czynią jednak dobro. Skoro Pismo wzywa do modlitwy za tych, którzy wyrządzają nam zło, to tym bardziej należy się modlić za tych, którzy dokonują dobra. Czym byłoby nasze życie, jeśli istniałoby jedynie to, czego dokonaliśmy, bez dzieł, odkryć, dokonań tych wielu, którzy nas poprzedzili? To ich dzieło przyczyniło się do tego, że życie innych stało się piękniejsze i bogatsze.

Nauczyć się pamiętać o najróżniejszych osobach, zwłaszcza tych, które w naszych oczach”na to nie zasługują”, pomaga ponadto ożywiać poczucie wstawiennictwa, z którego rodzi się i rozwija inna postawa względem życia, następuje przejście od zawiści do życzliwości i współczucia. Pomiędzy współczuciem a zawiścią istnieje sprzeczność: patrzą one na ten sam przedmiot (nieszczęście innego człowieka) z przeciwnymi uczuciami albo okazują to samo uczucie (przykrość, smutek) wobec przedmiotów przeciwstawnych sobie

(bieda/szczęście innego). Spojrzenie życzliwe na osobę, wobec której odczuwa się zawiść, nie tylko czyni ją sympatyczniejszą, ale pomaga ocenić i docenić jej możliwy wkład w nasze życie i stanowi sposób jej "oswojenia". Bez tego rodzaju postawy skłaniającej ku wdzięczności, podziękowaniu i miłości, nie ma w obliczu zawiści ratunku.

Szekspir we wspaniałym Sonecie uznawał, że postawa wewnętrzna, wynikająca ze zdolności do kochania i bycia kochanym, stanowi w rzeczywistości najlepszy środek zaradczy w stosunku do zawiści, czyniąc człowieka odpornym na jej trujące ukąszenia:

Gdy los i ludzie częstują mnie wzgardą, / Chcę miłosierdzie wzbudzić w głuchym niebie; / Płaczę i żalę się na dolę twardą.

/ I klnę upadek mój, patrząc na siebie. / Chcę mieć bogatszą nadzieję przyszłości, / Mieć rysy innych i przyjaciół rzeszę, / Dobra jednego, innego zdolności, / Gdyż tym, co moje zgoła się nie cieszę. / Lecz gdy od myśli tych brzydnie mi życie, / Wraca o tobie myśl, a moja dusza / Niby skowronek zrywa się o świcie / I hymn podnosząc, bramy niebios wzrusza; / Gdyż twej miłości najśłodsze wspomnienie / Sprawia, że z królem losu nie zamienię.

Dzięki przywróceniu świadomości, iż jesteśmy kochani, rodzi się wdzięczność, postawa w życiu decydująca, jej ważność uznali najróżniejsi autorzy Nauczyć się cieszyć z dobra innej osoby, a nie tylko własnego, to prawdziwa antycypacja wdzięcznego błogosławienia.

Również na płaszczyźnie psychologicznej przyznaje się, że wdzięczność w samej swej istocie jest postawą otwartą na życie. Według Melanie Klein wdzięczność jest to uczucie spokrewnione z miłością i uznaniem dobroci rzeczy, jest spojrzeniem bezinteresownym i zadowolonym, bez chęci przyswojenia ich sobie siłą. Darmowość i wdzięczność, spokrewnione ze sobą także dzięki podobieństwu etymologii [w języku włoskim: gratuita i gratitudine - przyp. tłum.], uczą radości z rzeczy, pomagają przeżywać relacje stałe i głębokie, ponieważ są postawą życzliwości wobec nich: "Wdzięczność stanowi zasadniczy czynnik w ustanowieniu relacji z przedmiotem dobrym, a także w tym, by móc ocenić dobroć innych i własną".

Wdzięczność uszlachetnia zdolność do miłości, to znaczy do ocenienia piękna i dobra jakiejś rzeczy samej w sobie, co jest postawą przeciwną do zawiści: "Miłość jest na pewno lekarstwem wypędzającym jad zawiści".

Ważność wdzięczności jako głębokiej postawy życiowej prowadzi do uznania obecności dobra w naszym życiu, uznania otrzymanego dobra, niezależnie od naszych zasług, dobra ciągłego, wiernego i stałego, trwającego, przejawiającego się mimo upływu lat. Wdzięczność ożywia inną postawę zasadniczą dla życia: nadzieję, że sprawy mogą

przebiegać dobrze, że pragnienia serca mogą zostać spełnione. Fundamentem takiej nadziei jest uznanie wierności i trwałości dobra, dobra przyciągającego i fascynującego, ponieważ, jak to dobrze rozumieli mistycy, jest ono także pięknem.

W przeciwieństwie do ubogiej i ograniczonej filozofii człowieka zawistnego, piękno i bogactwo możliwości, jakie przynosi życie, rodzą się z możliwości szczodrego obdarzania tym, co otrzymaliśmy. Stąd ważność innego elementu pozwalającego skutecznie przeciwstawić się zawiści, jakim jest poczucie przynależności. Kiedy stanowimy organizm, gdy głęboko zjednoczeni przeżywamy jakieś doświadczenie, nie doznajemy zawiści; w takiej sytuacji właściwy człowiekowi zawistnemu stan gorzkiej samotności zostaje przezwyciężony, a dzięki życiu w komunii z innymi zostaje także odrzucona postawa zawiści. Doświadczenie współuczestnictwa, współudziału pozwala obalić przewrotny mechanizm konfrontacji, porównywania i "zawiść znika, ponieważ zapominamy o naszym ja i jego znaczeniu. Już nie porównujemy się z innymi, ale wraz z nimi stwierdzamy naszą wspólną tożsamość w pewnej większej od nas sprawie". Pierwsza wspólnota chrześcijańska w Jerozolimie wszystko uznawała za wspólne i nikt nie zatrzymywał nic dla siebie; w ten sposób doświadczano wspólnej troski, uodporniając się na jad konfrontacji, ponieważ spojrzenie skierowane było raczej na dobro drugiego niż na domniemane braki.

Zapewne można także formować oddziały służące walce i zniszczeniu, ale poczucie przynależności jako takie rodzi się i umacnia dzięki obecności tego rodzaju dobra, które nazywamy dobrem włączającym, które można osiągnąć jedynie przez współuczestnictwo. Dobrami włączającymi w całym tego słowa znaczeniu są przyjaźń i miłość, które można przeżywać jedynie z kimś, z kim tworzy się relację, której znakiem jest uczucie. Wynikająca z tego więź jest przeciwieństwem zawiści.

Dla chrześcijaństwa najwyższą wartością jest relacja Osób: Trójca, jakiej na płaszczyźnie ludzkiej odpowiada miłość jako relacja "w" Jezusie Chrystusie, to jest w Tym, który swoją śmiercią i zmartwychwstaniem świadczy o tym, że "Bóg jest Miłością". Dalej, relacja miłości jest dobrem włączającym w całym tego słowa znaczeniu [...]. U zbiegu i szczytu wszelkich kategorii i hierarchii dóbr znajduje się zatem Bóg. Jest On przede wszystkim wybitnie niewyluczający: niedostępny dla siły i prawa, nieokreślony, niebędący rzeczą, niedający się umiejscowić, niedający się kontrolować, niebędący narzędziem, niedający się wytworzyć, niepodzielny, niezmienny, niematerialny, niezmierny, wolny, doskonale aktywny, będący Osobą i zarazem wartością, Stwórcą poza wszelkimi próbami, nawet subtelnymi, określenia i zawłaszczenia. W perspektywie chrześcijańskiej jest On ponadto wybitnie włączający: jeśli istnieje Bóg, który "jest Miłością", nie mogą pragnąć Go

dla mnie, nie pragnąc Go dla wszystkich.

Bonum diffusivum sui, dobro nie może pozostawać samo, mawiali scholastycy, jego zasadniczą cechą jest bowiem to, że winno w nim uczestniczyć jak najwięcej osób, a im bardziej się ono udziela, tym bardziej się spełnia. W wizji miłości rozumianej jako agape zawiść nie może istnieć, ponieważ każdy w rzeczywistości cieszy się nie tym, czego dokonał, ale tym, czego dokonali wszyscy inni. Dynamika właściwa dobru ma pewną zasadniczą cechę życia wiecznego: w królestwie niebieskim radujemy się radością innych bardziej niż własną, nie będzie zatem mieć sensu odczuwanie zawiści z powodu tego, co samo w sobie już do nas należy, ponieważ prawdziwą radością będzie widzieć szczęście innych. Będzie to radość nieskończona, staniemy się bowiem jej uczestnikami w błogosławieństwie Boga:

Życie wieczne [...] polega na doskonałym spełnieniu pragnień. Tam każdy błogosławiony mieć będzie więcej, niż pragnął i niż miał nadzieję otrzymać. To prawda, że nikt w tym życiu nie może w pełni zaspokoić swoich pragnień ani żadna rzecz stworzona nie może wypełnić miary dążeń człowieka. Jedynie Bóg może go nasycić, a nawet wyjść znacznie dalej, aż do nieskończoności [...]. Wszystko to, co może zapewnić szczęście, jest tam obecne w najwyższym stopniu [...]. Życie wieczne polega na radosnym braterstwie wszystkich świętych. Będzie to komunia duchów skrajnie zachwycająca, ponieważ każdy posiadać będzie dobra wszystkich innych błogosławionych. Każdy kochać będzie innego jak siebie samego i dlatego cieszyć się będzie dobrem innego jak własnym. I tak radość jednego będzie tym większa, im większa będzie radość wszystkich innych błogosławionych.

Jedyne skuteczne lekarstwo na zawiść jest zatem dane w miłości i współuczestnictwie, które rodzą się z wdzięczności. Jak krople do oczu, mogą one leczyć spojrzenie chore i zniekształcone, przypominać daną każdemu moc pełnienia dobra, moc zdolną uleczyć jad konfrontacji i przywrócić zranionemu sercu barwy życia.

3. GNIEW

Gniew to krótkotrwałe szaleństwo.

Horacy

Skłonny do gniewu, nawet jeśli wskrzeszałyby umarłych, nie podobałby się Bogu.

Agaton

Uważacie, że zemścicie się na swoim wrogu, a dręczycie siebie; wasza uraza jest katem, którego wszędzie zabieracie ze sobą, jest sępem szarpiącym wasze wnętrzności.

Św. Jan Złotousty

Grzech gniewu niszczy podobieństwo do obrazu Bożego. Św. Grzegorz Wielki

Chorzy i nieszczęśliwi są najbardziej skłonni do gniewu.

Św. Tomasz

Wprowadzenie

Pośród wszystkich wad może właśnie gniew najłatwiej rozpoznać i najczęściej się go wstydzimy; to ten temat podejmiemy, choć rozważania te prowadziłem już w innym miejscu w związku ze złością, choć tym razem w tonacji bardziej złożonej, ponieważ trzymając się przynajmniej klasyfikacji klasyków, podjętej przez św. Tomasza, dostrzegamy, że gniew jest jedynym z uczuć duszy które nie ma swego przeciwieństwa.

Gniew w odróżnieniu od zawiści, ukryć można tylko z trudem, jego ofiara staje się jakby otwartą księgą, w której można czytać aż do głębi. Odczuwamy zatem gniew jako naruszenie swego wnętrza, rodzaj bezwstydu, złamania intymności, co budzi wstyd i niezadowolenie, często nieproporcjonalne, z powodu jego wybuchu. Dlatego fenomenologia gniewu jest znacznie bardziej oczywista, bogata i rozpowszechniona niż w przypadku innych wad; sama z siebie dąży do objawienia się na zewnątrz i posiada składową fizjologiczną i psychiczną rozpoznaną już w czasach starożytnych. Pomyślmy tu o słynnych analizach temperamentu cholerycznego dokonanych przez Galena, które cieszyły się powodzeniem aż po czasy nowoczesności. "Gniew jest to złączona z bólem żądza jawnej zemsty za wzgardę okazaną bez powodów nam samym lub komuś z naszych bliskich".

Gniew zaliczany był do władzy, którą starożytni nazywali gntiewliwą. Klasyfikację tę przejęli także scholastycy, zachowując te same określenia: gniewliwość identyfikowano nie tylko z gniewem, ale raczej z ogólniejszą zdolnością dającą człowiekowi zdolność reagowania w obliczu trudności.

Istotnie, gniewliwość obejmuje szereg postaw i uczuć bardzo ważnych; wśród nich

św. Tomasz wymienia nadzieję: spes prima est inter passiones irascibilis, nadzieja to pierwsze z uczuć gniewliwych. Gniewliwość to składnik zasadniczy i niezastąpiony, pozwalający stawić czoło życiu i jego trudnościom, stąd w pewnym sensie postawa zrozumienia, jaką wydają się okazywać autorzy wobec gniewu, ukazująca kruchość i słabość cierpiącej osoby; wyrazić to uczucie oznacza w istocie powiedzieć o głębokim cierpieniu z jakiegoś powodu. W *De ira Dei* Laktancjusz, podejmując w tej sprawie myśl Galena, uznał, że obecność złości odpowiada za głęboką zdolność okazywania gniewu: istnienie w gniewie ważnej składowej fizjologicznej utrudnia dokonanie jego właściwego osądu etycznego.

Ujawnienie pewnej "naturalności" w gniewie nie pozwala jednak wyrazić zgody na każdy z możliwych jego przejawów: "Pewnie, gniew pochodzi z ciała, z tego mieszania się stanowiących je zwierzęcych humorów, ale jest właśnie przejawem czystej zwierzęcości. Jako fakt naturalny należy on dlatego do zwierzęcej natury człowieka, zatem dla człowieka, który nie jest czystą zwierzęcością, gniew jest faktycznie absolutnie nienaturalny. W ten sposób wszystko się zgadza, zewnętrzne przejawy gniewu i zniekształcenia, które pociąga on za sobą w wyglądzie fizycznym, są jednoznacznym znakiem, że gniew przemienia człowieka w zwierzę".

Potępienie ze strony autorów duchowych dotyczy przede wszystkim właśnie zredukowania człowieka ogarniętego gniewem do zwierzęcia:

Z pewnością nie może nazywać Boga dobrym ojcem ktoś, kto ma ducha dzikiego i nieludzkiego, kto nie zachowuje znaków i cech tej dobroci, jaką ma Ojciec niebieski, ale oddalając się od Bożej dobroci, przybiera wygląd bestii. Jeśli ktoś skacze jak byk, wierzga jak osioł, zachowuje w pamięci zadane mu zło jak wielbłąd, jest żarłoczny jak niedźwiedź, wściekły jak wilk, rani jak skorpion, jest podstępny jak lis i rzy jak koń oszalały z uczucia na widok klaczy, jak może wstępować do nieba głos godny jego natury syna i nazywać Boga ojcem? Jak może się określić podobna istota? Jako bestia? Ale bestie są łupem jednej tylko z tych wad, on tymczasem skupia je wszystkie w sobie i jest głębszy niż ich głupota.

Zakończenie ukazuje także różnicę oceny instynktów zwierzęcych i uczuć ludzkich. Obecne badania potwierdzają takie wnioski, uznając, że instynkty są bardzo ściśle określone i regulowane w odróżnieniu od ludzkich wad: człowiek bowiem, jeśli nie wykorzystuje swoich władz wyższych, ryzykuje samozniszczeniem, co się nie zdarza zwierzętom.

Święty Tomasz, idąc za Arystotelesem, zauważył w człowieku rozgniewanym głęboki smutek, jakby gniew rodził się z powodu pewnej wewnętrznej pustki, jakiegoś braku, i jakby człowiek ów tracił nadzieję na ich wypełnienie, podczas gdy autorzy klasyczni badali gniew przede wszystkim pod kątem relacji świata uczuć i zdolności umysłowych i woliowych

człowieka; w nim widzieli także znak szlachetności ducha, właściwej bohaterowi, który okazuje, iż nie boi się niebezpieczeństwa (por. Iliada). Dotycząca tego wizja Arystotelesa jest złożona i ma odcienie; gniew jest przede wszystkim związany z pragnieniem brakującego dobra, stanowi próbę odzyskania go z zaangażowaniem do tego celu wszystkich energii, jakimi się dysponuje:

Przyjmijmy, że gniew jest to złączona z bólem żądza jawnej zemsty za wzgardę okazaną bez powodów nam samym lub komuś z naszych bliskich. Jeśli więc taka jest istota gniewu, to oczywiście zawsze zagniewany musi się gniewać na jakąś konkretną osobę. [...] Każdemu przejawowi gniewu musi poza tym towarzyszyć swoista przyjemność płynąca z nadziei zemsty. Bo przecież przyjemnie jest sądzić, że spełni się to, do czego się dąży, a nikt nie dąży do rzeczy, które wydają mu się niemożliwe do osiągnięcia (a zagniewany dąży właśnie do tego, co jest w stanie spełnić). Słusznie więc powiedział o gniewie poeta: "Jest on słodszy od miodu, który się sący kroplami, gdy w sercach mężów narasta". Z tej więc racji towarzyszy mu przyjemność, a poza tym dlatego, że w myślach żywimy już chęć zemsty. Powstałe wówczas wyobrażenie sprawia przyjemność podobną do przyjemności marzenia sennego.

Gniew jest zatem konkretny i indywidualny, związany z osobą czy określonym wydarzeniem, w odróżnieniu od nienawiści, która jest uogólniona: skierowana przeciw całej klasie społecznej czy kategorii osób. Pomiedzy nienawiścią a gniewem jest jeszcze inna różnica: gniew jest najczęściej związany z pewnym cierpieniem, które jednak z czasem ma skłonność do zanikania, co nie zdarza się w nienawiści. Dla Arystotelesa gniew rodzi się i kształtuje, poczynając od umysłu, jako skutek oceny dobra czy uznania, które uważa się za należne, "Arystoteles nie uważa gniewu za jakiś rodzaj grzechu, śmiertelnego czy nie, ale za postawę umysłu i doskonale naturalną odpowiedź ze strony emocji. Arystoteles daje nam okazję do zastanowienia nad użytecznością gniewu, gdy ustala jego relację do "strachu", który określa jako "cierpienie czy wzburzenie z powodu wyobrażenia w umyśle ewentualnego przyszłego bolesnego czy niszczącego nieszczęścia",,. Ta analiza, złożona i niejednoznacznie negatywna, jest ważna i cenna i zostanie później podjęta w związku ze wskazaniami dotyczącymi drogi pojednania z gniewem.

Wraz z kierunkiem filozoficznym, jakim był stoicyzm, można zauważyć pewną zmianę sytuacji: ideał człowieka cnotliwego zostaje określony jako panowanie nad sobą, a zatem jako podporządkowanie/ujarzmienie, aż do ich likwidacji, psychicznych zdolności umysłu, czego powinno dokonać opanowanie (apateia). Wśród pism stoików w szczególny sposób wyróżnia się dzieło Seneki - autora mającego wielu naśladowców. Jego nauka stała się

również punktem odniesienia dla tradycji chrześcijańskiej. Poświęcił on tej wadzie słynny traktat w trzech księgach, rozpatrując gniew wyłącznie w terminach negatywnych jako chwilowe szaleństwo zaślepiające umysł, co stało się popularnym porównaniem, często podejmowanym w kolejnych wiekach:

[...] niektórzy spośród mędrców nazwali gniew krótkotrwałym szaleństwem. W równej bowiem mierze, jak ono, gniew nie panuje nad sobą, zapomina o przyzwoitości, nie pamięta o związkach przyjaźni i pokrewieństwa, z uporem i natężeniem dąży do wykonania tego, co raz rozpoczął, jest niedostępny dla rozsądku i wszelkiej perswazji, wybucha z błahych powodów, jest niezdolny do rozróżnienia słuszności i prawdy, a przy tym jest do złudzenia podobny do walących się gmachów, które same rozsypują się w gruzy na wierzchu tego, co przytłoczyły swoim ciężarem. Gniew przemienia to, co najlepsze i najszlachetniejsze, w ich przeciwieństwa. Wszyscy, których ogarnął, nie są już w stanie pamiętać o swych obowiązkach: syn, będąc ofiarą gniewu, staje się ojcobójcą, matka macochą, król tyranem. Nawet w bitwie gniew nie okazuje się przydatny, ponieważ pobudza do lęklivosti; cały ogarnięty pragnieniem zadania ciosu innym, nie zważa na niebezpieczeństwa; niezdolny zapanować nad sobą prowadzi do tego, że wpadamy pod panowanie innych.

Wydaje się, że Seneka, jako dzielny stoik, nie znajduje żadnego elementu, który mógłby usprawiedliwić gniew:

Niczego zatem nie ma w gniewie wielkiego, niczego szlachetnego, nawet wtedy gdy przejawia swą gwałtowność i pogardę dla bogów i ludzi. A jeśli już ktoś myśli, że gniew przyczynia się do wielkości ducha, niech pomyśli, że to samo sprawia również zamięłowanie do zbytku [...], również żądza rozkoszy związana jest z wielkim duchem: każe przepływać morskie cieśniny, gromady młodzieńców zamienia w eunuchów i z pogardą śmierci idzie pod miecz męża. Winien pomyśleć, że również żądza zaszczytów jest dowodem wielkiego ducha. Nie zadowala się godnościami na okres jednego roku i gdyby to tylko było możliwe, chciałaby jednym jedynym imieniem wypełniać rejestr urzędujących osób, po całym świecie rozmieszczać zaszczytne i pamiątkowe napisy. Wszystkie jednak te namiętności, niezależnie od tego, do czego zdążają i jak szeroko się rozciągają, są ograniczone, godne politowania i pospolite, jedynie cnota jest wzniosła i znakomita, i nie ma z gruntu niczego wielkiego, co jednocześnie nie jest stateczne.

Seneka okazuje jednak w trakcie swych rozważań pewne wahanie, ponieważ w niektórych punktach podtrzymuje niedopuszczalność gniewu, podczas gdy w innych miejscach uważa go za rodzaj dodatkowego wsparcia dla umysłu; nigdy jednak nie dochodzi do potwierdzenia stanowiska Arystotelesa, że gniew jest pomocą daną intelektowi, by

rozpoznać wybór najlepszy dla działania w sytuacji trudnej. Tego rodzaju uczucie w większości uważa za sprzeczne z rozumem, za jego nieprzyjaciela: porównuje gniew do strzały, która wypuszczona z łuku, nie może zostać zatrzymana, dopóki nie zakończy swego lotu; pewnie, gniew jak ruch strzały trwa krótko, ale w tym czasie może spowodować ogromne szkody. W związku z tym Seneka przytacza epizod, w którym król Kambizes i jego doradca Preksaspes zostają ukazani jako przeciwstawne przykłady postępowania w przypadku gniewu:

Króla Kambizesa, który się za wiele oddawał pijaństwu, napominał Preksaspes, jeden z jego najserdeczniejszych przyjaciół, by pił mniej, mówiąc, że pijaństwo jest haniebne dla króla, którego wszyscy śledzą okiem i uchem. Na to mu odpowiedział: „Abyś się jednak przekonał, że nigdy nie przebieram miary i nie tracę przytomności umysłu, postaram się złożyć ci dowód, że po wypiciu wina oczy i ręce nie odmawiają mi posłuszeństwa”. Następnie zaczął pić jeszcze obficie i z jeszcze większych pucharów, a kiedy już je napełnił i rozochocił się winem, kazał wyjść za próg synowi tego, który go napominał, i stanąć z lewą ręką podniesioną nad głowę. Wtedy napiął łuk i strzałę utkwił w samym sercu młodzieńca, ponieważ zapowiedział, że będzie celował w samo serce. Po rozcięciu piersi pokazał ostrze uwięzłe w sercu i spoglądając na ojca, zapytał, czy dosyć celną ma rękę. Ten mu zaś odpowiedział, że nawet sam Apollo nie mógłby celniej ugodzić. O, niechże bogowie gromami wytracą takich nędzarzy, którzy niewolnikami są bardziej duszą niż stanem! Oto stał się chwałcą takiego rodzaju zbrodni, której być widzem już stanowiło zbyt wielką okropność. Na pół rozwartą pierś własnego dziecięcia i serce drgające pod wpływem zadanej mu rany uznał za dogodną sposobność do pochlebnej pochwały! Trzeba mu było podać w wątpliwość przechwałki króla i żądać drugiego strzału, aby ten nabrał chęci do pokazania na samym ojcu jeszcze większej celności swej ręki. O królu krwiożerczy, godny, aby przeciw tobie zwróciły się łuki wszystkich twoich poddanych!

I chociaż przeklinamy tego monarchę, który okrucieństwem i mordem zakończył biesiadę, to jednak stokroć bardziej niż sam strzał jest zbrodniczą pochwałą takiego strzału. W swoim czasie będziemy się zastanawiać, jak zachowywać się powinien ojciec, stojąc nad zwłokami swojego syna i patrząc na dokonane morderstwo, którego był świadkiem, a zarazem przyczyną. Na razie ten jeden jasny stąd płynie wniosek, o który nam tutaj chodzi, że gniew daje się stłumić. Nie złorzeczył królowi, nie wypowiedział ani jednego słowa, którym ludzie wyrażają zazwyczaj swój żal i nieszczęście, choć przecież wierzył, że jego serce tak samo jak syna przeszła strzała. Ale rzecz można, że słusznie stłumił w sobie słowa gniewu i bólu. Gdyby nawet coś powiedział jako rozgniewany człowiek, niczego by nie wyjednał jako

kochający ojciec.

Ukazując ten epizod, Seneka znalazł sposób podkreślenia całej negatywności gniewu, przeciwstawiając go człowiekowi zdolnemu opanować swoje uczucia i pełnić swój urząd także w sytuacjach najtrudniejszych; mimo że Preksaspes widzi syna zabitego w sposób tak nieprzewidywalny i absurdalny, potrafi nad sobą zapanować.

Ideał niewzruszonego spokoju, ukazany przez Senekę i stoików, okazuje się trudny do pogodzenia z ukazaną w Biblii postacią Boga (Laktancjusz napisze polemiczny traktat zatytułowany właśnie O gniewie Bożym), który pokazywany jest poprzez uczucia, wśród nich także uczucie gniewu, również Jezus nie zawaha się go objawić w niektórych sytuacjach.

Biblia jednak dokładnie odróżnia gniew Boga od gniewu człowieka; ten ostatni jest niemal zawsze oceniany negatywnie. Księga Przysłów ostrzega człowieka mądrego przed niebezpieczeństwem gniewu, a to z powodu straszliwych skutków, jaki może on przynosić (por. Prz 6,34; 15,1; 16,14; 19,19; 27,4). Jest rzeczą właściwą dla człowieka mądrego strzec się podsycania gniewu, powinien go raczej opanować (por. Prz 15,18; 22,24; 29,8.11), dlatego chwalony jest człowiek "nieskory do gniewu" (Prz 14,29; 15,18; 16,32). Głupcem jest ten, kto staje się ofiarą gniewu (por. Prz 14,17.29), kto ogarnięty gniewem, nigdy nie będzie mógł pełnić sprawiedliwości (por. Prz 14,17; Jk 1,20).

Gniew Boży ukazywany jest za pomocą innych określeń niż gniew człowieka, zwłaszcza w powiązaniu z Przymierzem zawartym z Izraelem: "Wszystkie liczne i różnorodne przejawy gniewu Boga mają wspólny mianownik: tam, gdzie gniew Boży grozi wybuchem lub rzeczywiście wybucha, w grę wchodzi istnienie tego, w kogo ma on uderzyć; albo też inaczej; tam, gdzie zagrożone jest istnienie, człowiek Starego Przymierza dostrzega gniew swojego Boga [...]. Kiedy zostaje naruszona świętość Jahwe, Jego gniew płonie (por. Ps 2,12; 2 Kri 22,13; Iz 65,5), zapala się płomień". Gniew Boży ujawnia się przede wszystkim w rysach Sędziego, który nie pozostaje obojętny na to, czego ludzie dokonują pod słońcem.

Skoro Bóg ustanowił najświętsze prawo i pragnie, by ludzie pełnili dobro, a nie zło, jakże to możliwe, że nie rozgniewa się, widząc, że jego prawo jest wzgardzone, cnoty odrzucone, a szuka się tylko przyjemności? Jeśli jest prawdą, jak prawdą jest, że wszechświatem kieruje Bóg, to nie można przecież gardzić tym, co jest największe w całym wszechświecie. Jeśli On jest Opatrznością, jak jest konieczne, by Bóg nią był, czuwa nad rodzajem ludzkim, by nasze życie stało się pełniejsze, lepsze i bezpieczniejsze. Jeśli On jest Ojcem i Panem wszystkich rzeczy, to zapewne ma upodobanie w cnocie ludzi i gniewa się z powodu ich wad. Kocha zatem sprawiedliwych i nienawidzi bezbożnych.

Tutaj nie chodzi o gniew rodzący się, by bronić nieczystych interesów, jak to ma

miejsce u ludzi, lub o przywoływanie zemsty z powodu doznanej urazy, ten gniew jest co do istoty związany z miłością. Gniew Boży ostrzega Izraela, gdy ten łamie Przymierze, idąc w kierunku śmierci;”Czy prorocy ujawniają zwłaszcza kult czy niesprawiedliwość społeczną, politykę zbrojeń czy przymierzy, albo też wprost kult obcych bóstw, to zawsze w tle mamy do czynienia z tym samym zasadniczym oskarżeniem: lud zapomniał o swym Bogu, oddalił się od Niego, wzgardził Jego miłością [...]: to zranienie Jego świętej miłości budzi w Jahwe gniew”. Ale także wtedy, gdy daje ujście swojemu gniewowi, Bóg potrafi nad nim panować, ponieważ kocha tych, których karze i zawsze ma nadzieję na ich opamiętanie się:”Stary Testament często potwierdza wielkoduszność, cierpliwość Jahwe, dzięki czemu nie daje On swobodnego ujścia gniewowi, ale powstrzymuje się i czeka (por. Wj 34,6n; Lb 14,18; Na 1,3; Iz 48,9; Ps 103,8). Zachęca On Izrael pewnymi ostrzegawczymi ciosami, by się opamiętał, jeśli nie chce, by gniew Boży wybuchł z całą swą niszczycielską mocą”. Po zagrożeniu gniewem rzeczywiście następuje propozycja pojednania dającego możliwość zbawienia do tego stopnia, że kiedy człowiek okazuje skruchę, Bóg powściąga swoje gwałtowne reakcje: pomyślmy o epizodzie z winnicą Nabota (por.

1 Kri 21,29) czy o nawróceniu całej Niniwy (por. Jon 3,10).

Bóg, inaczej niż człowiek, zawsze jest gotów zmienić myśli, rezygnując ze swego słusznego gniewu, by odzyskać zagubionych. Pan ukazuje się Mojżeszowi jako”Bóg miłosierny i łagodny, nieskory do gniewu, bogaty w łaskę i wierność, zachowujący swą łaskę w tysiące pokolenia, przebaczący niegodziwość, niewierność, grzech, lecz niepozostawiający go bez ukarania, ale zsyłający kary za niegodziwość ojców na synów i wnuków aż do trzeciego i czwartego pokolenia” (Wj 34,6-7). Jeśli gniew Boga sięga aż czwartego pokolenia, to Jego miłosierdzie rozciąga się na tysiąc pokoleń; nie ma proporcji pomiędzy gniewem a łaską/przychylnością, ponieważ służą one sobie wzajemnie. Wspomnijmy wspaniały hymn Ozeasza wyrażający całą udrękę Boga zakochanego bez wzajemności, gdzie Izrael zostaje porównany do dziecka noszonego w ramionach matki i tkliwie całowanego w policzek:

Miłowałem Izraela, gdy jeszcze był dzieckiem, i syna swego wezwałem z Egiptu. Im bardziej ich wzywałem, tym dalej odchodzili ode Mnie, składali ofiary Baalom i bożkom palili kadzidła. A przecież Ja uczyłem chodzić Efraima, na swe ramiona ich brałem; oni zaś nie rozumieli, że przywracałem im zdrowie. Pociągnąłem ich ludzkimi więzami, a były to więzy miłości. Byłem dla nich jak ten, co podnosi do swego policzka niemowlę - schyliłem się ku niemu i nakarmiłem je. [...] Mój lud uczeplił się swej niewierności: wezwany jest do patrzenia ku górze, a nikt nie podnosi spojrzenia, jakże cię mogę porzucić, Efraimie, i jak

opuścić, Izraelu? Jakże cię mogę równać z Admą i uczynić podobnym do Seboim? Moje serce na to się wzdryga i rozpalają się moje wnętrzności. Nie chcę, aby wybuchnął płomień mego gniewu, i Efraima już więcej nie zniszczę, albowiem Bogiem jestem, nie człowiekiem; pośrodku ciebie jestem Ja - Święty, i nie przychodzę, żeby zatracać (Oz 11.1-4.7-9).

Również Nowy Testament troszczy się o rozróżnienie sposobów wyrażania gniewu; gniew jest dobry, gdy pochodzi od Boga, ale wyrażany przez człowieka prowadzi do niesprawiedliwości: "Nowy Testament zna święty gniew nienawidzący tego, czego nienawidzi Bóg, i pokazuje to przede wszystkim u samego Jezusa (por. Mk 3,5; J 11,33.38; por. Dz 17,16); ale w gniewie Jezusa objawia się gniew właściwy Bogu [...]. Gniew należy do praw Boga, lecz u człowieka jest niesprawiedliwością (por. Jk 1,20). Podczas gdy miłość Boga obejmuje gniew, w człowieku miłość i gniew się wykluczają (por. 1 Kor 13,5) [...]. Gniew Boga rodzi się ze zranionej miłości, podczas gdy gniew człowieka z poirytowanego egoizmu". Zadaniem ucznia jest nie pozwolić na narastanie gniewu (Kol 3,8; Ef 4,26: "niech słońce nie zachodzi nad waszym gniewem"; por. 1 Tm 2,8), co staje się jeszcze bardziej zdecydowane w wizerunku biskupa: winien on bowiem stawać przed ludem jako człowiek "bez zarzutu, niezrozumiały, nieskłonny do gniewu" (Tt 1,7).

Godne uwagi pozostaje w każdym razie to, że Nowy Testament nie zaprzecza wizji gniewu Boga obecnej w Starym Testamencie, przecząc domniemanym dychotomiom pomiędzy dwiema częściami; w obu znajdziemy ściśle powiązane ze sobą gniew i miłość, oburzenie i wezwanie do opamiętania się potrzebnego do przyjęcia Bożego miłosierdzia, bez lądzenia się, że można z Niego żartować (Ga 6,7; por. Rz 1,18-3,20). Należy też dodać, że gniew przypisywany Jezusowi nigdy nie jest uczuciem panującym nad człowiekiem i prowadzącym go w niepożądanym kierunku, jak to zdarza się ludziom porywczym. Jezus zawsze panuje nad swoim gniewem.

W dalszej refleksji Ojców Kościoła gniew szybko pojawia się we wszystkich klasyfikacjach wad: zostaje powiązany z władzą refleksyjną i władzą decyzyjną jako przeszkoda utrudniająca spokojną ocenę tego, co się zdarzyło, z widocznymi negatywnymi oddźwiękami w życiu wspólnym. "Dopóki gniew gnieździ się w naszych sercach i zaślepia nasze oczy swymi niebezpiecznymi ciemnościami, nigdy nie zdołamy osiąść kryterium pewnego rozeznawania ani wizji duchowej kontemplacji, ani dojrzałości rady, ani uczestnictwa w życiu wspólnoty, ani stałości sprawiedliwości". Kasjan uznaje, że gniew pochodzi z chciwości i prowadzi do kłótności, opowiadania sprośnych historii i wiedzy aż do zabójstwa.

Dla św. Tomasza gniew wiąże się z władzą, jaką jest pragnienie, z jego napięciem, by

coś osiągnąć, dobrego czy złego; odnosi się ona do tego, co filozofia scholastyczna określa jako władzę pożądaną:

Gniew przynosi pewne poruszenie chęci, jednak nie ucieczki, lecz prób osiągnięcia: jest bowiem pragnieniem otrzymania czegoś, a ponieważ przedmiot przyłączający się do prób otrzymania jest dobrem, a nie złem, dlatego wyżej [q. 10, a. 1] powiedziano, że wszystkie poruszenia pożądanowe, których przedmiotem jest zło, jak kochać czy pragnąć zła i cieszyć się ze zła, jeśli zdążają do celu, są złe. Teraz widzimy, że gniew pociąga za sobą naprawdę pragnienie jakiegoś zła, to jest szkody mającej ugodzić bliźniego, jednak nie pragnie tego pod postacią zła, ale pod postacią dobra, jakim jest karząca sprawiedliwość; dlatego bowiem rozgniewany stara się szkodzić drugiemu, by pomścić wyrządzoną mu niesprawiedliwość [...]. Stąd trzeba powiedzieć, że gniew jest osiągnięciem bardziej dobra niż zła, ponieważ to, czego szuka, jest pod względem materialnym złem, ale formalnie jest dobrem.

Rozważany pod tym kątem gniew jest zapewne "naturalny", należy jednak dodać, że w naturze człowieka należy rozważyć udział rozumu rządzącego działaniem; dlatego czyny ludzkie oceniane są jako naturalne, "o ile odpowiadają rozumowi, a jeśli nie szanują porządku rozumu, są przeciwne naturze człowieka".

Gniew wadą skomplikowaną

Autorzy duchowi przestrzegają przede wszystkim przed tym, że gniew, i to jest jego cecha, jest widoczny i łatwo staje się zaraźliwy, szerząc się jak płomień wśród słomy: "Nic nie jest straszliwsze niż człowiek rozgniewany, nic bardziej zniekształcone niż jego wściekła twarz, a jeszcze bardziej dusza [...]. Pomiędzy gniewem a szaleństwem nie ma różnicy, ale gniew jest demonem przejściowym, jednak bardziej dzikim niż demon obsesji". Gniewowi towarzyszy jako właściwy mu przejaw przede wszystkim silne upokorzenie, ponieważ ujawnia on brak kontroli, któremu podlega osoba jemu poddana, rodzaj wyzwania wobec jej zdolności do samookreślenia się; dlatego należy on do wad, po ulegnięciu którym czujemy się "złe", ponieważ dotyka on najsilniejszych emocji naszego wnętrza i obejmuje całą osobę. Grzegorz Wielki daje w związku z tym dokładny opis zjawiska gniewu stopniowo obejmującego całą osobę, powodującego jej paraliż i utratę kontroli:

Duch nie może się opanować, ponieważ popadł w moc innego; i gniew popycha członki do zadawania ciosów kierowanych na zewnątrz właśnie dlatego, że we wnętrzu umysł jest więziony, a to on jest panem członków. Czasem nie uderza rękami, ale język ciska złorzeczenia niby strzały, prosi na modlitwie o śmierć brata i nalega, by Bóg uczynił to, czego człowiek nikczemny boi się czy wstydzi uczynić. Serce rozpalone gniewem zaczyna kołatać,

ciało drży, język się zacina, twarz staje w płomieniach, oczy płoną; cała osoba staje się kimś nie do poznania, podczas gdy usta wydają bezsensowne krzyki.

Autorzy średniowieczni lubili szeroko opisywać tego rodzaju ataki, podając obfitość szczegółów, by ukazać, do jakich zniekształceń prowadzi ta wada; zniewala ulegającą jej osobę, coraz bardziej oddalając ją od obrazu i podobieństwa Bożego, aż do sprowadzenia jej do postaci szaleńca ogarniętego furją:

Postawa odważna i oblicze groźne, czoło zasmucone, spojrzenie srogie, twarz zbyt blada lub zbyt czerwona. Krew wypływa z głębi serca, płonące oczy miotają iskry, wargi drżą, zęby zgrzytają, pierś dyszy szybko; westchnienia stają się niespokojne i słowa cisną się jako dźwięki ledwie zrozumiałe, głos wydobywa się z wściekłością i szyja nabrzmiewa; ręce stają się niespokojne, palce zaciskają się z nadmierną częstością, zęby zgrzytają; krok staje się przyspieszony, jakby chciał ugodzić ziemię, członki ciała drżą, a całe ciało porusza się nieskładnie. Inne wady kryją się przed spojrzeniem, uciekają daleko od niego; gniew staje się widoczny, jawi się na twarzy, a im jest mocniejszy, tym jaskrawsze są jego przejawy.

Bosch na swoim słynnym obrazie ukazującym wady główne przedstawia gniew w scenie z dwoma wieśniakami, którzy zaćmieni oparami alkoholu chwytają za noże, by walczyć o kobietę; powraca tu wyobrażenie gniewu rozumianego jako wada szkodząca zdolności decydowania, nielikwidująca jej jednak nigdy całkowicie, ponieważ, jak przypomina także św. Tomasz, całkowita utrata zdolności rozumowania stanowiłaby przeszkodę w pojawieniu się gniewu przynajmniej dlatego, że czyniłaby człowieka niezdolnym do pamiętania o krzywdach, które miałyby ten gniew wzbudzić.

Jeśli chcemy do czegoś porównać temperament człowieka gniewliwego, to najlepiej nadaje się do tego płomień, płomień niepowstrzymany i niszczący, gasnący jedynie wtedy, gdy wszystko wokół stało się dymem i popiołem: gniew, gdy pozwala mu się płonąć na ślepo, pozostawia po sobie spaloną ziemię.

W płomieniu niszcząca moc gniewu znajduje najlepszą swą metaforę, człowiek zagniewany jest jak smok, który miota płomień z paszczy, zapalając wszystko wokół, jest jak garnek postawiony na zbyt silnym ogniu, sprawiającym, że kipi cała jego zawartość, jest jak sucha jeżyna zapalająca się sama, wskutek samego tylko tchnienia wiatru. Właśnie tak jak ogień materialny, najsilniejszy z żywiołów, płonie w różny sposób w zależności od drewna, które podpalono, tak i płomień gniewu, podsycany przez diabła, przyjmuje różne cechy w zależności od natury osób, w których szaleje, ale w każdym razie pali wszystko i nie oszczędza w swym niszczycielskim dziele nawet Bożej świątyni.

Na zasadzie skojarzenia płomień gniewu odsyła także do cechującej się jego

obecnością sytuacji piekła będącego celem, ku jakiemu prowadzi; ukazuje on nie tylko niszczycielski charakter gniewu, ale także następującą po nim karę. Płomień może oznaczać także łatwość powrotu groźnych i nieoczekiwanych "ponownych wybuchów", ukazując w ten sposób, że gniew pozostawiony sobie nie wygasa: "Patrzcie, jak płomień nielicznych głowni niemal wygasłych pod popiołem rozpala się na nowo, ledwie dotknie ich siarka: właśnie tak rozpala się na nowo gniew, gdy tylko dotknie go pycha kryjąca się w sercu człowieka".

Różnorodność podejść i obrazów stosowanych przez Ojców do opisanie gniewu jest zresztą także znakiem złożoności tego uczucia, ponieważ można w nim dostrzec także wartości pozytywne; gniew może stać się narzędziem w służbie dobra. Ta zróżnicowana ocena gniewu widoczna jest u Grzegorza Wielkiego: "Inny gniew rodzi się z niecierpliwości, inny zaś ożywiany gorliwością; pierwszy rodzi się skutkiem wady, gdy drugi - cnoty". Wyjaśnia on te różne możliwe skutki gniewu w duszy, używając obrazu oka, które zaćmione złością prowadzi do złego, ale gdy oświeca je Duch, pozwala czynić dobro.

Arystoteles dzielił ludzi skłonnych do gniewu na "ostrzych, zgorzkniałych i zaciekłych"; jest to trójpodział podjęty przez św. Tomasza w jego rozważaniach nad gniewem, gdzie opisuje on różne aspekty temperamentu gniewliwego, prowadzące do różnych możliwych zachowań:

Nielad gniewu może pochodzić od dwóch rzeczy. Po pierwsze, od sposobu, w jaki się rodzi. I to odnosi się do ostrzych, którzy zbyt szybko wpadają w gniew i z powodu każdego głupstwa. Po drugie, od trwałości gniewu, to jest od faktu, że trwa zbyt długo. Może to następować na dwa sposoby. Po pierwsze, dlatego że przyczyna gniewu, to jest przeżyta zniewaga, pozostaje zbyt długo w pamięci: z tego powodu niektórzy odczuwają trwały smutek, dlatego ci stają się dla siebie samych trudni i zgorzkniali. Po drugie, może się to zdarzyć w związku z zemstą, której niektórzy uparcie pragną. I to odnosi się do trudnych lub zaciekłych, którzy nie rezygnują z gniewu, dopóki nie dokonają pomsty.

Gniew, tak jak nienawiść, rodzi się, jak widzieliśmy, ze smutku obecnego w duszy, zarazem jednak także z chęci działania w celu dokonania zmiany, chodzi tu zatem o reakcję ożywianą nadzieją, że można naprawić przeżyte krzywdy; kiedy jednak sytuację oceniamy jako przewyższającą nasze możliwości, staje się jedynie rezygnacją pełną smutku. Nadzieja jest elementem ściśle związanym z uczuciem gniewu, w którym obecne są liczne elementy sprzeczne: "ból, smutek, pragnienie i nadzieja zemsty, ponieważ jak mówi Filozof (2 Ret., c. 2), "Kto jest rozgniewany, ma nadzieję ukarania; rzeczywiście pragnie zemsty w granicach możliwości". Dlatego, jak pozwala zauważyć Avicenna (4 De Anima, c. 6), jeśli osoba, która nas skrzywdziła, zbyt nas przewyższa, wówczas nie występuje gniew, lecz jedynie smutek".

Taką samą wielorakość odcieni można dostrzec w sposobach wyrażenia gniewu, co znow pokazuje różnorodność charakterów i typów ludzkich i jest aspektem podkreślonym z finezją, także psychologiczną, przez Grzegorza Wielkiego:

Gniew u niektórych pojawia się natychmiast i gaśnie łatwiej, podczas gdy u innych działa wolniej, ale panuje dłużej. Niektórzy bowiem podobni są do zapalających się trzciny: gdy płoną, huczą i robią wiele hałasu, ale dość szybko stają się chłodnym popiołem. Tymczasem inni, właśnie jak cięższe i twardsze pnie, z trudem zajmują się ogniem, ale gdy już zapłoną, trudno ich ugasić; zwlekają z zapłonieniem, ale na dłużej zachowują ogień swej wściekłości, jeszcze inni, najgorsi, płoną natychmiast i zwlekają z wygaśnięciem. W końcu niektórzy z trudem się zapalają i zaraz gasną.

Gniew łączy w sobie zatem bardzo różne stany ducha, stanowiące jego "składniki": "odwagę, smutek i nadzieję"; to z powodu złożoności i różnorodności elementów obecnych w tym uczuciu św. Tomasz wyłącza z gniewu jego stosowne przeciwieństwo, ponieważ znajdują się w nim przeciwne wrażenia: "Przez sam fakt, że gniew wywołują sprzeczne uczucia, to jest nadzieja, mająca na celu dobro, i smutek, mający za przedmiot zło, łączy on w sobie samym sprzeczności; nie ma zatem przeciwieństw na zewnątrz siebie. Tak też w przypadku barw pośrednich nie ma innej sprzeczności niż ta istniejąca pomiędzy barwami prostymi, od których pochodzą".

Święty Tomasz rozważa ponadto ten tak bardzo napełniający lękiem aspekt gniewu, jakim jest uczucie dążące do zaćmienia sądu rozumu, które dlatego wydaje się bez zastrzeżeń godne potępienia jako zło. Takie stanowisko, zajmowane przez stoików, jest krytykowane z trzech punktów widzenia. Przede wszystkim zostaje przypomniany konkretny, dokładny i osobisty charakter tego uczucia, wskutek czego jego ocena formułowana w terminach czysto rozumowych narażałaby na błędne jego rozpoznanie bez zdania sobie sprawy z dobra, które mogłoby z niego wynikać. Ponadto stoicy rozważają gniew wyłącznie w sensie zaciemnienia rozumu, podczas gdy gniew, idąc za decyzją rozumu, staje się wsparciem w dokonaniu dobra, raczej pomagając w dostrzeżeniu odpowiednich wskazówek, niż w przeszkadzając. Wreszcie stoicy ocenili gniew, jak i uczucia w ogólności, w jednym tylko aspekcie, dając wyraz pewnym uprzedzeniom: uznali je za zasadniczo przeciwne rozumowi. Tymczasem nie są one przeciwne, ale raczej uprzednie w stosunku do niego. Jeśli uczucie daje się kierować rozumowi, znajduje właściwe sobie miejsce i nie może zatem zostać potępione.

Analiza św. Tomasza uwzględnia złożoność osoby; nie zamierza on poświęcać uczuć dla uratowania rozumu, dokonując ogólnego potępienia. Jeśli uczucia pozostają w harmonii z rozumem, stanowią cenną pomoc dla samego rozumu, jako że uczucia i intelekt nie znajdują

się w opozycji, dążąc do dobra zgodnie z dwiema odmiennymi zdolnościami: wrażliwością i rozumem. Święty Tomasz ukazuje w ten sposób, poza życzliwym zrozumieniem afektywności, także większe zaufanie do władzy rozumu w rządzeniu uczuciami.

Gniew jest skomplikowany nie tylko z powodu różnorodności składających się nań elementów, ale również ze względu na ścisłą relację z różnymi wadami, od których pochodzi, ze swej strony rodząc inne. Uznając gniew za wadę główną, św. Grzegorz Wielki potwierdza, że jego początek znajduje się w zawiści, jako że gniew jest dzieckiem wewnętrznej udręki, właściwej dla zawiści: "Im bardziej duch jest rozdrażniony wewnętrzną zawiścią, tym bardziej traci spokój łagodności i jak cierpiące ciało odczuwa z większą wrażliwością ucisk dotykającej je ręki". Ze swej strony rodzi on inne wady, wszystkie powiązane z gniewliwością, ale także z władzą właściwą pożądanowości, na przykład nienawiścią. Z powodu tej skłonności do rodzenia innych działań negatywnych gniew zostaje uznany za wadę główną: "Zaliczyć gniew do wad głównych oznacza uznać jego zdolność do rodzenia innych grzechów. Faktycznie, jak wszystkie wady główne, gniew ma zawsze dzieci; Jan Kasjan rozpoznał troje z nich: zabójstwo, zgiełk i oburzenie, św. Grzegorz wymienia sześć: bójki, nadęcie umysłu, obelgi, zgiełk, oburzenie, bluźnierstwa. Z upływem czasu wykazy te podlegają ciągłym zmianom [...]. W rzeczywistości nie chodzi o czysto zewnętrzny opis grzechu, wykazowi skutków gniewu towarzyszy niemal zawsze rozpoznanie narastania winy".

Badając relacje gniewu do innych podobnych uczuć, św. Tomasz stara się przede wszystkim, jak to widzieliśmy, odróżnić go od nienawiści, a kolejno także od zawiści, potwierdzając jego szczególną cechę "uczucia złożonego". Gniew jest wadą lżejszą niż pozostałe dwie, nienawiść i zawiść szukają przede wszystkim zła drugiego człowieka, podczas gdy celem gniewu jest osiągnięcie dobra, którego w danym momencie jest pozbawiony:

Nienawiść szuka zła bliźniego, rozumianego i chcianego jako zło, a zawiść sprzeciwia się dobru bliźniego, rozumianemu jako dobro, tymczasem gniew nie szuka zła bliźniego ani nie przeszkadza jego dobru, chyba że przez dobro rozumie słuszną karę.

I tak to, co sprawiają nienawiść i zawiść, dążąc z siebie do zła albo do przeszkodzenia dobru, gniew dokonuje, dążąc z siebie do dobra, natomiast przypadkowo do zła. Teraz zaś to, co jest z siebie, zawsze jest wyższe niż to, co jest akcydentalne, dlatego jeśli chodzi o złość, zawiść i nienawiść przewyższają grzech gniewu.

Podczas gdy nienawiść chciałaby zniszczenia nieprzyjaciela simpliciter, gniew ma na celu słuszną zemstę za przeżyty krzywdę; jest tu zatem pewien aspekt dobra wynikający z

gniewu, czego brakuje w nienawiści; gniew może osiągać dobro, „jeśli wola podlega zarządzeniom rozumu”, i z tego powodu nienawiść, choć nie jest wadą główną, może być uważana za wadę cięższą niż gniew. Także dla św. Augustyna nienawiść jest raczej zdegenerowanym sposobem okazania gniewu, jego postacią najbardziej niekontrolowaną i destrukcyjną, dlatego ostrzegał on przed dojściem do takiego gorszego stanu: „Oby gniew nie stał się nienawiścią, a źdźbło belką, czyniąc duszę zabójczynią”. Inna różnica pomiędzy gniewem a nienawiścią polega na odpowiadających im sposobach wyrażania się, a zwłaszcza na ich ostatecznym celu:

Nienawiść nie nasyci się żadnym złem, ponieważ sama z siebie pragnie zła innego człowieka; i to, czego się chce z siebie, tego się chce, jak mówi Filozof [Pol. I, c. 3], bez miary, jak chciwiec pragnie bogactw. Dlatego zostało napisane (Syr 12,16): „Wróg [...] jeśli znajdzie sposobność, niesyty krwi będzie”. Tymczasem gniew pragnie zła jedynie jako słusznej zemsty. Dlatego gdy człowiek rozgniewany widzi, że według niego zło przekracza miarę sprawiedliwości, wówczas okazuje miłosierdzie. Dlatego Filozof [Ret. I, c. 4] mówi, że „rozniewany uspokaja się z powodu wielu satysfakcji, człowiek nienawidzący zaś z powodu żadnej”. Tymczasem gdy chodzi o intensywność pragnienia, gniew wyklucza miłosierdzie bardziej niż nienawiść: ponieważ poruszenie gniewu jest bardziej gwałtowne z powodu zapalenia się żółci.

Nienawiść jest zatem ogólna, brak jej zdolności oceny i rozważliwej rozumowi, kto jej ulega, staje się jednostronny, czyniąc przedmiotem swojego działania całą kategorię osób, gniew natomiast „zwraca się zawsze ku konkretnemu szczegółowi”. Dlatego można mówić o gniewie w Bogu, ale nie o nienawiści czy zemście: „Mówi się, że w Bogu jest gniew nie jako uczucie, ale jako słuszny osąd, dążący do pomszczenia grzechu”, podczas gdy w sytuacji odwrotnej mielibyśmy do czynienia z aprobatą zła.

Tymczasem gdy chodzi o relację gniewu i zawiści, to gniew bliski jest zawiści z powodu możliwej złośliwości wobec osób, których dotyczy: interpretuje źle ich wypowiedzi i zachowania, przypisuje im najgorsze możliwe intencje. A jednak gniew, w odróżnieniu od zawiści, może mieć jako skutek przyjemność czy ulgę dla ducha, ponieważ dąży do celu, który jest dobry sam w sobie, gdy pozostaje pod kontrolą rozumu, podczas gdy zawiść, traktowana także jedynie jako uczucie, nigdy nie jest dobra, nawet w małych dawkach, chyba że w postaci gorliwości we współzawodnictwie, co stanowi raczej jedną z jej odmian. Potwierdzenie tej różnicy znajdujemy w tym, że do zawiści nigdy się nie przyznajemy, choć jej doświadczamy, natomiast nasz gniew z jej powodu można poznać. Zmusza nas to do pokory i dostrzeżenia swej słabości, ponieważ tracimy nad sobą panowanie, czego nie ma w

zawiści.

Wielka różnorodność możliwych sytuacji i kategorii sprawia, że gniew trudno jest potraktować całościowo; wydaje się, że w każdym razie wywołuje go przede wszystkim doznanie niesprawiedliwego potraktowania związane z przesłaniem poniżającym nas, jeśli nie wprost pogardliwym, zwłaszcza gdy odgrywamy ważną rolę lub zajmujemy ważne miejsce w społeczności. W ten sposób gniew z jednej strony szerzy się głównie wśród ludzi słabych i niezdolnych, z drugiej jednak rozpała (tym razem słusznie!) najszlachetniejszych, najsilniejszych, najbardziej godnych szacunku. Ta pozorna sprzeczność może znaleźć rozwiązanie w dokonany przez św. Tomasza mądrym rozróżnieniu gniewu słusznego i niesłusznego, znajdującym zastosowanie w obu badanych przypadkach.

Dante ukazuje ludzi gniewliwych jako "zanurzonych w błocie bagniska Styksu: z jednej strony ci, którzy wychylają się z bagna i uderzają swe ciała, szarpiąc je swoimi zębami w obsesyjnym pragnieniu samozniszczenia; z drugiej ci, którzy są ofiarą cierpienia bez końca, wzdychają całkowicie zanurzeni w błocie: "smutny dym / słodkie powietrze słońcem się radujące / niesie do wnętrza gnuśne dymy / albo zasmucamy się w czarnym błocie",,. Dante dostrzega związek gniewu i acedii, dwóch doznań przeciwstawnych, i dlatego włączonych do tej samej części spektrum uczuć. Więż tę zauważył także św. Tomasz: kiedy gniew traci kontrolę i słuszną miarę, pożera sam siebie, stając się smutną acedią, gaśnie jak słomiany ogień, ponieważ u podstaw gniewu znajduje się smutek. To pokrewieństwo zauważył także św. Grzegorz Wielki.

Chodzi tu o intuicję głęboką również z psychologicznego punktu widzenia: przeciwieństwa ludzkiego życia stykają się i w rezultacie ten, kto uległ gniewowi, stając się jego ofiarą, staje się praktycznie identyczny z kimś, kto stracił agresywność, ponieważ obaj padli łupem smutku pozbawionego nadziei.

Kiedy gniew staje się pomocą

Jeśli gniew, jak to widzieliśmy, nie jest sam w sobie negatywny, jeśli cel i stosowane środki są dobre, może się on stać drogocenną pomocą w pełnieniu dobra, nawet więcej, w pewnych okolicznościach i z powodu ważnych powodów rozgniewanie się może być słuszną reakcją:

Kto gniewa się bez powodu, jest winny, ale nie jest winny ten, kto gniewa się słusznie. Rzeczywiście: bez gniewu nauczanie się nie powiedzie, sprawiedliwość nie ogłosi wyroku, a zbrodnie nie zostaną stłumione. Grzeszy ten, kto się nie gniewa, gdy istnieje powód, by to uczynić. Nieuzasadniona cierpliwość rozsiewa bowiem wady, podsyca lekceważenie, a do zła

zaprasza nie tylko złych, ale też dobrych. Uzasadniona skłonność do gniewu nie jest gniewem, ale aktem sprawiedliwości. Przez gniewliwość rozumie się właściwie zaburzenie uczuć: tymczasem jeśli ktoś gniewa się ze słusznego powodu, jego gniew nie płynie z uczuć. Dlatego powiemy, że dokonuje on sądu, a nie, że się gniewa.

Uczuciowość powinna znaleźć odpowiadający jej wyraz: to starożytna lekcja Arystotelesa, który zauważył w *Etyce nikomachejskiej*, że rozgniewać się na osobę właściwą w sposób właściwy we właściwej chwili i ze słusznego powodu to sprawa cnoty, choć rzadka i trudna. Także dla św. Tomasza, jak widzieliśmy, gniew może dążyć do dobrego celu za pomocą środków, które mogą być podporządkowane relacji do takiego celu; może zatem gniew znajdować się na służbie dobra jako niepohamowane poszukiwanie sprawiedliwości w obliczu dokonanego zła. Gdy jednak chodzi o jego ocenę kompleksową, św. Tomasz przypomina, że aby działanie mogło zostać uznane za dobre, winno być dobre pod każdym względem, zarówno gdy chodzi o cel, jak i o wybrane środki, i skoro jeden tylko aspekt miałby okazać się niewłaściwy, to ocena końcowa będzie negatywna. ”Rzeczywiście wytrwałe dążenie do tego, co jest naprawdę i pod każdym względem dobre, jest dobrem, jak miłość i pragnienie mądrości, i przyjemność z niej płynąca, ale dążenie do tego, co jest dobrem pozornym i pod jakimś tylko względem/w jakiś tylko sposób, jest złem w sensie bezwzględnym i zgodnie z prawdą rzeczy jest złe, jak to widać w łakomstwie i rozwiązłości, w których gani się pragnienie dobra pozornego, a nie dobra prawdziwego”.

Dla św. Tomasza gniew jest ważny także jako znak i przejaw wolności, ponieważ jest on siłą pozwalającą przezwyciężyć trudności i dążyć do dobra dostrzeżonego przez rozum, stanowiąc pomoc dla woli; bez gniewu nie można by wypełnić rozpoznanego dobra, pozostawalibyśmy bezsilni, bez nadziei, przygnębieni lub gorzej: tchórzliwi i bojaźliwi; gniew, będąc uczuciem duszy, poprzedza oceny moralne, sam w sobie nie jest ani grzechem, ani cnotą. Uznanie gniewu za uczucie otwiera perspektywę bardzo daleką od niewzruszoności w obliczu wydarzeń, przewidzianej w stoickiej czy buddyjskiej koncepcji człowieka. Casagrande i Vecchio w związku z tym zauważają:

Odzyskanie kategorii ”uczucia”, długo zaniedbywanej w kulturze średniowiecza, pozwala scholastykom przezwyciężyć aporie pochodzące z uznawania gniewu za wadę główną i jednocześnie dokonać zwartej syntezy wszystkich tematów tradycyjnie związanych z problemem gniewu [...]. Święty Tomasz nie wątpi, dokonując wyboru pomiędzy dwoma stanowiskami [Arystotelesa i stoików]: twierdzenia arystotelesowskie, potwierdzone wiarygodnymi poglądami św. Augustyna, stanowią punkt wyjścia do wszelkiej refleksji nad materią uczuć. ”Neutralna” natura uczuć, potwierdzona wyraźnie w *Etyce nikomachejskiej*,

pozwała wyodrębnić wspólny element gniewu gorliwości i gniewu wady w poruszeniu uczuć poza wszelką oceną moralną; chodzi tu zatem będzie o wyjaśnienie, od przypadku do przypadku, jakie elementy przemieniają uczucie, samo w sobie neutralne z etycznego punktu widzenia, w wadę, jaką jest skłonność do gniewu, albo w cnotę gorliwości [...]: gniew zwracający się przede wszystkim przeciwko osobie i pragnący w sposób zasadniczy, by została ona ukarana i zniszczona, jest uczuciem związanym z winą, naruszającym więź miłości, która ma panować między wszystkimi ludźmi. Jest zatem grzechem, nawet jedną z wad głównych; tymczasem gniew skierowany przeciw winie zmierza wyłącznie do przywrócenia sprawiedliwości i jako taki jest postawą cnoty.

Dwa aspekty gniewu jako uczucia i zasada dotycząca jego intensywności, „właściwa miara”, stanowią podstawowe parametry podczas dokonywania oceny jego dobroci; równowaga, gdy chodzi o różne sposoby wyrażania go, jest bez wątpienia elementem najdelikatniejszym i najtrudniejszym, ponieważ dla tego uczucia właściwe jest zakładanie mechanizmu, który staje się coraz bardziej autonomiczny, niezależny od rozumu, przekraczający granice. Wskutek tego nawet z prawych powodów gniew z łatwością może stać się niesłuszny, dziki, wyrządzać więcej biedy, przemocy i niesprawiedliwości, niż to, co sam chciał naprawić. Możliwość wprowadzenia pewnej miary gniewu zakłada jednak przeżywanie go w sposób odmienny, a także oswojenie go dla dobra osoby.

Człowiek rodzi się gniewliwy czy taki się staje?

Gniew stanowi jeden ze specjalnych objawów tego, co w psychologii określa się terminem acting out, jawi się zatem jako rodzaj „pierwotnej” obrony, ujawniając natychmiastowo i gwałtownie to, czego doświadczamy, a czego nie potrafimy zwerbalizować: „Osobnik napotyka konflikty emocji oraz wewnętrzne czy zewnętrzne źródła stresu, działając bezrefleksyjnie i nie troszcząc się o możliwe negatywne tego skutki [...]. Nie jest synonimem „złego zachowania” czy jakiegoś symptomu samego w sobie, chociaż acting out często wywołuje zachowania społecznie szkodliwe czy autodestrukcyjne”. Ten rodzaj reakcji ma korzenie nieświadome i odległe w czasie, najczęściej związane z historią rodziny, a także z przeżyтыми, lub uważanymi za takie, nadużyciami. Z biegiem czasu gniew powraca pod postacią przeniesienia, gdy dążymy do przeżycia z innymi na nowo tego, co zdarzyło się w przeszłości, bez dostrzeżenia odmienności sytuacji i osób; osoba znajdująca się przed nami może upodabniać się do dawnej i złej osoby odpowiedzialnej za nasze cierpienie.

Psychiatria wydaje się raczej podzielona, gdy chodzi o ocenę spektrum zachowań związanych z acting out, jako że chodzi tu o pewną postać obrony mającą skłonność

pojawiania się niemal natychmiastowo, jakby osoba działała wcześniej, zanim zrozumiała, co się dzieje. Z psychologicznego punktu widzenia gniew klasyfikuje się jako emocję zazwyczaj intensywną i krótkotrwałą, ale natychmiastową i ogarniającą osobę jak pewien rodzaj szalu; „powoduje ona wrzenie krwi i rozpala serce”, jak zauważył już Arystoteles. Niedostateczna kontrola impulsów może być także oznaką patologii czy skłonności do wycofywania się ku pierwotnym płaszczyznom psyche.

Również w dziedzinie psychologii gniew jawi się jako pole najeżone problemami trudnymi do zbadania. Dla przykładu można tu przypomnieć trudności w zaklasyfikowaniu zjawiska „zbrodni w afekcie”, zachowania, gdy osoba działała jako ofiara nagłego, chwilowego, gwałtownego i niszczycielskiego napadu szaleństwa, prowadzącego nawet do zabójstwa, ale po fakcie nie pamięta nic z tego, co spowodowała, zmieniając całkowicie swoją zwykłą powierzchowność charakterologiczną. Spośród wielu możliwych przykładów można przytoczyć następujące wydarzenie z „kroniki wypadków”, które miało miejsce kilka lat temu we Włoszech:

Owego wieczoru E.W., mężczyzna w wieku 26 lat, przyszedł do domu bardzo pogodny. Jego żona po kolacji poszła spać, a on z teściem pozostali w kuchni, by oglądać transmisję telewizyjną jakiegoś międzynarodowego meczu piłki nożnej, popijając wino i grappę. Po meczu teść poszedł spać, E.W. pozostał w kuchni i na kilku kartkach napisał krwistoczerwonym flamastrem następujący tekst: „Ja, niżej podpisany... oświadczam, że zostałem oszukany przez: O.R (spowodowanie prac w celu wywołania u mnie choroby płuc) i T.W. (to samo oskarżenie). Ich żony były tego świadome. M.D. jest najbardziej winny. Wszyscy krewni mojej żony są świadomi tego, co mi się stało. Wśród nich wyjątek stanowią N.G. i jego żona. Jeżeli ja także umrę: 1) dokonajcie autopsji; 2) nie mówię, że zostałem poddany śmiertelnym czynnikom ze strony LCC, ponieważ pracowałem też w innych fabrykach, w których były szkodliwe wyziewy, ale mimo to nigdy nie miałem tak złego samopoczucia. Zaczynam rzeź!!! Moi rodzice uczyli mnie, że świat jest całkiem inny. PRZEBACZCIE MI”. Potem uzbroił się w trzy noże i zaatakował śpiącą już żonę. Ciężko ją zranił, zadając jej wiele ciosów, następnie położył się do łóżka, w którym tego wszystkiego dokonał.

Dzień później, przesłuchiwany przez karabinierów E.W. wydawał się nie pamiętać niczego z tego, co się stało, i nawet tego, że napisał przytaczane powyżej słowa; opisując stan swojego zdrowia, poświadczał jedynie, że ogarnęło go dziwne zmęczenie i słyszał jakieś głosy (ich źródła nie potrafił rozpoznać) związane z jego żoną i inne, dotyczące bezpieczeństwa w pracy. „Tego wieczoru skojarzyłem te wszystkie sprawy i przypisałem im

pewne znaczenie, ale nie pamiętam jakie, zrobiłem jednak coś, czego nie potrafię wyjaśnić”. Jest to opis skrajnie niejasny, nawet świadectwa osób znających E.W. (łącznie z żoną) nie były w stanie przyczynić się do zrozumienia, co się stało i dlaczego dokonał on takiego czynu. W trakcie kolejnych przesłuchań wyszła na jaw jego wcześniej skrywana agresywność. Choć był on całkiem opanowany, bez żadnego zaangażowania uczuciowego wobec tego, co się stało, spowolnił aktywność życiową, jak przyjmowanie pokarmów, sen, okazywanie wszelkich zainteresowań. Wycofał się ze świata, jakby w konsekwencji tego napadu wściekłości.

To zdarzenie, a także inne przedstawione w ramach tych samych badań, ukazują pewien rodzaj niespodziewanych napadów gwałtownego szaleństwa, które wydaje się nie mieć logicznych motywacji; po ustąpieniu objawów osoba nie uznaje się za sprawcę tego, co się wydarzyło. Można wyczuć, jaki typ problemów jest przyczyną takiego sposobu zachowania (poczynając od możliwych klasyfikacji) i jakie trudności występują przy próbach przypisania tu odpowiedzialności z punktu widzenia psychologii, moralności i prawa karnego. Mimo trwających ponad sto lat badań psychiatrycznych są to zjawiska niemające jeszcze nazwy i ustalonej przyczyny, do dziś pozostają zagadką, jednym z wielu tajemniczych aspektów ludzkiego działania w dziedzinie medycyny i psychiatrii, umykają próbom skatalogowania. Autor zauważa przy końcu swego studium:

Istnieje dziś niebezpieczeństwo, że stosujemy klasyfikację po to, by sędziom, środkom masowego przekazu i opinii publicznej dać pewność, że dopóki będą istnieć psychiatrzy, ludzie będą mogli zaufać ich zdolności odróżniania”zdrowych” od”szalonych”. Dlatego ten, kto dopuszcza swe emocje i uczucia do głosu w odpowiedni sposób, może czuć się spokojny. Tymczasem ten, kto działa odmiennie, gwałtownie, w sposób przestępczy, ma u psychopatologa swoją rubrykę i etykietkę; dzieje się to ku zadowoleniu i spokojowi całej reszty ludzkości, która - działając, odczuwając i myśląc”nienagannie” - będzie mogła utrzymywać, że nie musi mieć nic wspólnego z owym”monstrum”. Psychiatrzy, z ich pasją klasyfikowania, stają się gwarantami owych uprzedzeń, gdy z tak wielkim zapalem uporczywie próbują wyjaśnić i sprowadzić”zdeformowane” zachowania człowieka - i nie tylko te najbardziej okrutne, niepokojące, niezrozumiałe i nieprzyjemne - do ram psychopatologii.

Gniew wraz z towarzyszącymi mu zachowaniami ma zatem swe źródło w ciemnej głębi samego misterium, jakim jest ludzka psyche, i dlatego bardzo trudne okazuje się także odpowiednie rozważenie go w terminach odpowiedzialności, może nawet jest to trudniejsze niż przy innych wadach. Paradoksalnie jawi się on jako wada najwidoczniejsza, ale zarazem

najgłębiej ukryta, głęboko spleciona ze składową biologiczną; jest najłatwiejszy do rozpoznania, a zarazem najtrudniejszy do oceny.

Skłonność do wpadania w gniew wiąże się zapewne z temperamentem, z tym, co Galen określał u danej osoby jako "humor sangwiczny". Niektóre badania na płaszczyźnie neurologicznej wykrywają u pacjentów gniewliwych lub seryjnych morderców uszkodzenia mózgu mogące wpływać na zachowanie i nastrój w ogólności. A jednak, jak zauważają ci sami autorzy badań, jeśli potraktujemy to wyłącznie jako kwestie neurologiczne czy biochemiczne, nie wyjaśnia to faktu, że nie wszyscy, u których zaszły takie zmiany, wykazują zachowania gniewliwe. Badania przeprowadzone przez Stuarta Yudofsky'ego doprowadziły do rozróżnienia gniewu zwykłego i innego rodzaju gniewu, jakim jest gniew neurologiczny; wszystko to mogłoby mieć interesujące reperkusje w sferze odpowiedzialności moralnej i cywilnej za wiele czynów popełnionych pod wpływem gniewu. Jest także prawdą, co zauważa Ugo Fornari, że w tej dziedzinie informacje środków przekazu, mających przeważnie skłonność do dotykania sfery emocjonalności i dowolnego modyfikowania szczegółów po to, by stworzyć "obraz monstrum", oczywiście nie pomagają wypracować spokojnej oceny niektórych okrutnych faktów z kroniki wypadków; istnieje tu raczej niebezpieczeństwo wywoływania reakcji histerycznych i powierzchownych.

Kiedy próbuje się sięgnąć do bardziej złożonej historii osobistej i psychicznej sprawców takich czynów, można zauważyć, że w wielu przypadkach w dzieciństwie wystąpił jakiś silny uraz i to on najczęściej determinuje rodzaj gniewu. Gniew "neurologiczny" można by zatem rozumieć jako prawdziwe acting out, w znaczeniu podanym wyżej, jako nieoczekiwany wybuch emocji, nieprzewidziany i absolutnie nieproporcjonalny do wydarzenia pozornie z nim związanego. Ponadto taki gniew osiąga natychmiast swój najwyższy poziom i doświadczająca go osoba wydaje się niezdolna do kontrolowania się w jakikolwiek sposób. Tymczasem "zwykły" gniew charakteryzuje pewna skala wzrostu, narasta on stopniowo, a ponadto, i to stanowi najważniejszą różnicę, osoba zdaje sobie sprawę z tego wykładniczego wzrostu. Jednak nie wszyscy badacze doszli w dyskusji na ten temat do wspólnych wniosków, zwłaszcza gdy chodzi o domniemany brak kontroli w gniewie neurologicznym, stanowiący tak ważną różnicę w stosunku do gniewu zwykłego, i wreszcie gdy chodzi o możliwe nawroty ataków, na płaszczyźnie oceny moralnej i karnej zbrodni dokonanych pod wpływem gniewu. Faktycznie nawet w sądownictwie ekspertyzy psychiatryczne okazują się coraz bardziej kontrowersyjne.

Skąd rodzi się gniew? Czy stanowi zjawisko niezbędne i nieuniknione, ślad genetyczny zachowany przez jednostkę od urodzenia? Mimo obserwowanej różnicy

temperamentów i sytuacji refleksja klasyczna i współczesna, filozoficzna, religijna i psychologiczna zawsze odsyła w zachowaniach gniewliwych do współdziałania racjonalności, uczuciowości, składowej neurobiologicznej, historii osobistej i wolności, co stanowi spostrzeżenie, które zostanie podjęte w refleksjach końcowych. Po wiekach badań, obserwacji i poszukiwań można jeszcze dziś zgodzić się z oceną Seneki:

[...] gniew sam przez się nie waży się na nic, ale dopiero za uprzednią zgodą duszy. Czynić przecież spostrzeżenie doznanej krzywdy, jak również pragnąć za nią odwetu i łączyć ze sobą te dwa wyobrażenia, że mianowicie nikt nie powinien być nas obrazić i że my powinniśmy się zemścić, nie jest to rzeczą popędu, który się wyzwala bez naszej woli. Ten bowiem popęd jest prosty, a tamten złożony i więcej zawiera w sobie czynników składowych. Tam musieliśmy coś zrozumieć, odczuliśmy oburzenie, uznaliśmy rzecz za karygodną i wreszcie mścimy się, a wszystko to nie może nastąpić, jeżeli duch nie przyzwoli na oddziałujące na niego bodźce.

W ten sposób także w środowisku psychologów znajdujemy potwierdzenie faktu, że gniew to uczucie złożone i tajemnicze, punkt spotkania różnorodnych podejść: poznawczego, afektywnego, duchowego, dotyczącego historii osobistej. Wszystko to oznacza także częste niepowodzenia w sferze ocen:

Będzie rzeczą ważną pamiętać, że [gniew] nie działa po prostu, jakby był emocją, w znaczeniu jakiegoś nieświadomego impulsu, ale jako wynik kombinacji emocji wynikającej z bolesnego doświadczenia, pojęciowego rozpoznania źródła cierpienia oraz decyzji pójścia za impulsem, by to źródło zaatakować.

Jak podkreślał Arystoteles, wszystko jest ściśle związane ze strachem - z antycypacją cierpienia - w czym osłabia się wola zniesienia go lub podjęcia środków, by go uniknąć; w konsekwencji zdolność decydowania zostaje ograniczona, co powoduje, że osobie przestraszonej irracjonalny wybuch wydaje się konieczny w celu rozwiązania czegoś, czego nie potrafi rozwiązać racjonalnie.

Spoleczne aspekty gniewu

Uwaga poświęcana przez środki masowego przekazu gniewowi przy okazji tragicznych wydarzeń zanotowanych w kronice, ujawnia również ważność tego uczucia, jakiej nabiera ono ze społecznego punktu widzenia, ponieważ gniew dotyczy sfery relacji, przynosi rozpad i zniszczenie. Gniew wydaje się łączyć w sobie całą kazuistykę przemocy, z jej złożonymi aspektami drugorzędnymi: wspomnijmy możliwości karania osoby także materialnie za to, co uczyniła (na przykład ojciec karzący swoje dzieci albo w sądzie kara

wymierzona winnemu), aż po wojskową tematykę wojny "sprawiedliwej". W tle tych sformułowań i różnorodnych podejść zauważyć można lęk powstający w obliczu destrukcyjnej siły gniewu, zdolnej zniszczyć porządek społeczny, system wartości, prezentowane treści wychowawcze. Gniew jest elementem mocno wywrotowym i gdy daje mu się wolną drogę, przynosi jako skutek coś tak bezsensownego, jak agresywność, pragnienie zemsty, przemoc, nienawiść, zabójstwa, aż po rewolucje i wojny totalne. Seneka przypominał:

Jeżeli chcesz rozpatrzyć następstwa i szkody spowodowane tą namiętnością, to żadna inna zaraza nie wyrządziła większych szkód rodzajowi ludzkiemu. Możesz zobaczyć mordy i trucicielstwa, i winowajców obrzucających siebie wzajemnie błotem oskarżeń, i spustoszenia grodów, i zagłady całych narodów, i książąt wystawionych przez obywateli na sprzedaż publiczną, i żagwie podłożone pod strzechy, i pożary nie powstrzymane w granicach murów jednego miasta, i ogromne połacie kraju rozbłyskujące luną nieprzyjacielskiej pożogi. Popatrz na sławne grody najświetniejszych mocarstw, których fundamentów prawie że nie sposób odnaleźć: to gniew je zburzył. Popatrz na wieloma milami ciągnące się pustynie, nie zamieszkałe przez żadnego człowieka: to gniew je wyludnił. Popatrz na tak licznych wodzów, których historia przekazała pamięci, a którzy są przykładami złowieszczego losu: oto jednego we własnym łożu gniew mieczem przeszył, drugiego, chronionego świętym prawem gościny, zgładził przy stole, innego w czasie ustanawiania praw rozszarpał w strzępy na oczach tłumu zgromadzonego na rynku, innemu kazał krew przelać z ojcobójczej ręki syna, jeszcze innemu ręka niewolnika wbiła sztylet w królewskie gardło, jeszcze inny rozpostarł członki na krzyżu. Ale dotychczas opowiadam wyłącznie o męczeńskiej śmierci jednostek, jakież ma to jednak znaczenie, jeżeli, pomijając tych, przeciwko którym z osobna gniew zawrzał, zechcesz zobaczyć zmasakrowane mieczami zgromadzenia ludowe i tłumy narodu wymordowane przez nasłanych żołdaków, i całe narody skazane na zagładę w rzezi wzajemnej...

Henry Fairlie, podchodząc do gniewu ze społecznego punktu widzenia, zatrzymuje się przy stwierdzeniu, że terroryzm stanowi jeden z najbardziej widocznych owoców gniewu i nienawiści. W związku z tym przypomina coraz liczniejsze rzezie w USA, czyli w społeczeństwie, w którym gniew wydaje się zawsze pojawiać we wszystkich, nawet najbanalniejszych wydarzeniach.

Jednym z uzasadnień przytaczanych dla wyjaśnienia tego niepokojącego rozpowszechniania się gniewu może być narastająca trudność oddzielenia elementów wirtualnych od rzeczywistości, aż po brak rozpoznania skutków pewnych

zachowań "transgresywnych i destrukcyjnych", przyjmowanych zwyczajnie dla czystego żartu, bez rozważania wpływu, jaki mogłyby one mieć na innych. To afektywne przyzwyczajenie prowadzi coraz częściej do nieprzewidywalnych i straszliwych wybuchów gniewu jako pewnego rodzaju kompensacji, sposobu na to, by poczuć się w pewnym sensie "człowiekiem żywym". Sprawcami masakry w liceum Columbine, w Denver 20 kwietnia 1999 roku, byli dwaj nastolatki opisani przez rówieśników jako nieśmiali introwertycy, izolujący się, ze znikomymi relacjami społecznymi, spędzający czas wolny na snuciu wyobrażeń o zemście za domniemane krzywdy. Inne podobne przejawy wybuchów przemocy także ukazują to połączenie społecznej izolacji, ucieczki w wyobrażenia, chorobliwego pociągu do destrukcyjnej przemocy. W dodatku należy uwzględnić powszechną dostępność broni, będącą zaproszeniem do nadania wartości swoim racjom za pomocą prostych środków, mających skrajnie dużą moc przekonywania.

Problem tkwi jednak w korzeniach kulturowych; inaczej mówiąc, należy zapytać o kierunek, w jakim zmierza społeczeństwo, które z powodu nudy, smutku czy chorobliwości, żywi się coraz częściej przemocą i gnębieniem w sferze kultury, informacji (dobro nie budzi ciekawości) i obrazów. Trzeba tu pomyśleć o rozkwicie gier wideo, filmów i powieści zawierających coraz więcej przemocy i okrucieństwa, stających się pewnym rodzajem narkotyków, domagających się, dla wzbudzenia zainteresowania, coraz większych dawek. Do tego wszystkiego należy dodać postępujące zanikanie autorytetów ze sfery edukacji i uczuć, będących w stanie zintegrować agresywne impulsy obecne zwłaszcza w okresie rozwoju; to zanikanie, któremu towarzyszą często sytuacje przemocy domowej, stanowi najcięższy aspekt szerzenia się zachowań zdominowanych przez gniew.

Psychiatra sądowy Park Elliot Dietz uważa, że problem [przemocy] nie leży w samej broni, ale w filmach, w których odgrywa ona pierwszorzędą rolę. Jak się wydaje, jego przesłanie byłoby następujące: zabija nie broń, ale film i telewizja. W odróżnieniu od seryjnych morderców, rozwijających swoje osobiste zboczone wyobrażenia i realizujących je, sprawcy masakr nie mają wielkiej wyobraźni. W wypadku zabójców dokonujących zbrodni w miejscu pracy rzeczywiste życie stanowi imitację widowiska [...]. Nie wątpię, że to, co wprowadzamy do umysłu, silnie wpływa na te jego wytwory. Jeśli jednak skupiamy się wyłącznie na środkach masowego przekazu, jakby to one były jedyną przyczyną wzrostu przemocy w Ameryce, wówczas pomijamy inne ważne czynniki. Zmiana postaw rodziców, którzy pozwalają dzieciom oglądać programy pełne przemocy, znaczny wzrost liczby rozwodów, a zatem rodzin z jednym rodzicem, wzrost spożycia alkoholu i narkotyków, łatwość dostępu do broni palnej, dezintegracja wspólnot miejskich, poważny wzrost liczby

przypadków znęcania się nad dziećmi i przemocy w rodzinie to tylko niektóre z innych ważnych czynników przyczyniających się do obecnego wzrostu przemocy.

Wada gniewu w swych wielorakich przejawach narzuca się jako oskarżenie ubóstwa kulturowego, relacyjnego i uczuciowego, typowego dla społeczeństw zachodnich. Schimmel, mówiąc o społecznych skutkach spojrzenia na przemoc z punktu widzenia kultury i moralności, zauważa: "Naszą rozrywką bywa sport pełen przemocy i popieramy przemoc w rozrywce w mediach. Kiedy jednak społeczeństwo gardzi gniewem i użyciem siły, a zachęca do osiągania zgody, do przebaczenia i stoickiego spokoju, mamy do czynienia ze znacznym zmniejszeniem liczby wypadków związanych z gniewem i agresywnością. Głównym problemem gniewu jest bowiem to, jak go kontrolować".

Może się to wydawać dziwne, ale jednak w społeczeństwach bogatszych, gdzie dobra materialne są łatwo dostępne, takie cechy, jak dobroduszość, zadowolenie i rozumne rozwiązywanie zwykłych problemów, nie stają się coraz powszechniejsze i popularniejsze, tylko zdają się stopniowo zanikać z powodu gniewu i niezadowolenia, które coraz wyraźniej widać nawet w codziennych sytuacjach. To niezadowolenie łatwo przechodzi w agresję i przemoc, wywoływane ślepym gniewem.

Jak walczyć z gniewem

Jeśliby przedstawić to, co powiedzieliśmy do tej pory, w postaci schematu, to moglibyśmy stwierdzić, że refleksja moralna nad niedopuszczalnością gniewu w zasadzie krąży wokół dwóch zasadniczych spostrzeżeń: 1) często jest tak, że podmiot nie ma dostatecznej jasności, gdy chodzi o to, co się wydarzyło; a zatem sposób odczytania faktów łatwo może ulec zniekształceniu, podobnie jak podjęte działania; 2) gniew jest mechanizmem, który po uruchomieniu narasta, dążąc spontanicznie do stłumienia zdolności do samokontroli, wskutek tej niszczącej mocy, według św. Tomasza, gniew nie znajduje swego przeciwieństwa zdolnego stawić mu czoło.

Jest zatem sprawą zasadniczą zważać na to, by gniew nie przerodził się w nienawiść, ponieważ ona jest zawsze destrukcyjna, niszczy przede wszystkim tego, kto ją podsycy, i innych wokół niego. Jak przekleństwo króla Midasa, wszystko, czego dotyka, przemienia w śmierć. To uczucie nigdy nie powinno zawładnąć sercem: "Nie będziesz żywił w sercu nienawiści do brata", przypomina Pismo (Kpł 19,17). Człowiek we władaniu gniewu i wściekłości staje się pierwszą ofiarą swoich uczuć, dlatego decydujące jest rozpoznanie gniewu w jego początkach, ponieważ potem coraz trudniej go opanować; jest to zasada, która dotyczy zresztą każdej innej wady. Obraz płomienia, wspomniany wyżej, może być pomocny

także w terapii: im wcześniej się go dostrzega, tym większe są możliwości "stłumienia" go, przede wszystkim przez odcięcie tego, co dane uczucie zasila. Kiedy gniew objawia się pod kontrolą, może osiągnąć on w sposób głębszy i pozytywny serca osoby, przeciw której jest skierowany, i stać się znacznie skuteczniejszy.

Te uwagi obalają często banalne stwierdzenie, zgodnie z którym najlepszym sposobem uciszenia i opanowania namiętności (chodzi o agresję czy seksualność) jest ich uwolnienie, tak by mogły spontanicznie wygasnąć. Przeprowadzone badania wykazały, zgodnie z refleksją starożytnych, coś dokładnie przeciwnego: podsycanie namiętności z łatwością czyni człowieka ich niewolnikiem, a ich kontrolowanie sprawia coraz więcej trudności. Pomyślmy o przemocy wynikającej z wybryków chuligańskich związanych ze sportem, które dokonywane są często w sposób nieuzasadniony i w zaślepieniu. Ten, kto ich dokonuje, dąży do rozbudzania postaw agresywnych utrwalonych do tego stopnia, że stają się zwyczajem: jak żar pod popiołem z łatwością rozpalają się z najbanalniejszych powodów i w równie banalnych sytuacjach, niestety, często z tragicznymi skutkami.

Tymczasem filozofia starożytna i tradycja chrześcijańska podkreślały ważność siły i panowania nad sobą potrzebnych do opanowania gniewu, bez pretensji do tego, że go zlikwidujemy. Chodzi tu, jak mówi się o Jezusie w początkowej scenie Ewangelii św. Marka (1,13), o oswojenie się z okrutnymi bestiami, o udomowienie ich, co oznacza przebycie drogi pojednania z własnym gniewem. W Biblii wielokrotnie podkreśla się znaczenie zdolności samokontroli: "Odpowiedź łagodna uśmierza złość" (Prz 15,1); "Cierpliwy jest lepszy niż siłacz, opanowany - niż zdobywca grodu" (Prz 16,32); "Miastem odkrytym, bez murów, jest człowiek nieopanowany" (Prz 25,28). Święty Grzegorz Wielki troszczy się o uściślenie tego, żeby siła gniewu była proporcjonalna do dobroci celu: "Trzeba okazać jak największą troskę o to, by gniew, rozumiany jako narzędzie cnoty, nie zwyciężył umysłu, nie panował jak pani, ale by jak służka, zawsze gotowa okazać posłuszeństwo, w żaden sposób nie odstępował od pójścia za rozumem; wówczas bowiem tym mocniej powstaje przeciw wadom, gdy podporządkowany znajduje się na służbie rozumu".

Gniew może zostać sensownie wyrażony, jako że początkowo, jak to widzieliśmy, towarzyszy mu rozum; aby się rozgniewać, przyjmujemy jakąś ocenę tego, co się zdarzyło: nie chodzi tu o rozum "kierujący", rządzący uczuciami, ale raczej o rozum oceniający, badający wagę obrazy i dostrzeżonego zła. Dowodem przeciwnym jest tu fakt, że ludzie choćby tylko czasowo pozbawieni rozumu, na przykład kompletnie pijani, albo osoby pozostające pod hamującym działaniem leków, nie są nawet zdolni do rozgniewania się; według św. Tomasza gniew domaga się większego wkładu rozumu niż pożądlivość. Ojcowie

upodabniają świadomy przejaw agresywności do gniewu właściwego Bogu.

Jeśli ukrycie gniewu jest bardzo trudne, to panowanie nad jego zewnętrznymi przejawami nie jest niemożliwe. Więcej: stłumienie jego najbardziej widocznych aspektów może być pierwszym krokiem zwycięskiej strategii skierowanej przeciw tej wadzie: "Gniewliwość nigdy nie może zostać dopuszczona, ale czasem może być udawana [Seneka, O gniewie, II, 14,17]. Można zatem okazywać oznaki gniewu, nie padając jego łupem. Właśnie to faktycznie zdarzyło się, gdy Chrystus, wypędzając kupców ze świątyni, okazał objawy wzburzenia, które w żadnej mierze nie wyłączały Jego natury rozumnej. A prawdziwym przedstawieniem gniewu jest to, które będzie zrealizowane przez Boga w chwili Sądu Ostatecznego, gdy zgodnie z tym, co utrzymuje Honoris Augustodunensis [Elucidarium, 111, 71], Bóg, choć nie odczuje żadnego poruszenia gniewu i sądzić będzie z całym spokojem, ukaże się zagniewany tym, którzy poddadzą się słusznemu wyrokowi. Tradycja teologiczna, poczynając od Piotra Lombarda, znajduje w tym przedstawieniu sceny gniewu Bożego ostateczne rozwiązanie problemu podniesionego przez Laktancjusza: Bóg, udając w całym tego słowa znaczeniu, okazuje podczas Sądu Ostatecznego oznaki gniewu, którego faktycznie nie odczuwa.

Zatem gniew nie tylko może, ale nawet powinien być wzbudzany dobrowolnie, stając się w ten sposób sprzymierzeńcem, a nie bombą zegarową. "Nawet bez myśli." musisz się wściec!", ludzie czują się beznadziejnie wściekli, a nie trzeba myśli: "muszę wzbudzić (wściekłość)!", by furia i tak pojawiła się automatycznie. Ci, którzy trwają w zgubnym przywiązaniu do gniewu, nie okazują swej woli, a po prostu wybuchają".

Opanować swój gniew, nie pozwalając mu na prymitywne objawienie, jest już, według Seneki, najlepszym sposobem pojednania się z nim, znakiem osiągnięcia dojrzałości ducha, ponieważ wybuchy gniewu są typowe dla słabych, przytrafiają się dzieciom i kobietom, podczas gdy dojrzały mężczyzna powinien mieć siłę i charakter, by nad nimi panować. Również dla Arystotelesa gniewliwość jest znakiem pewnego rodzaju braku zdolności ciała i ducha: "Jeśli więc jesteśmy chorzy, cierpimy biedę, jesteśmy zakochani, spragnieni lub w ogóle czegoś gorąco pragniemy i nie jesteśmy w stanie tego osiągnąć, stajemy się gniewliwi i łatwo wybuchamy, zwłaszcza przeciwko tym, którzy lekceważą naszą sytuację". Jest to ostrzeżenie podjęte potem przez Ojców i scholastyków: "Gniew narasta nawet do bezmiaru, sapie, doprowadza do wściekłości, zaostrza się, narasta; nie dam mu mych członków jako broni do realizacji jego wysiłków [...]. Nie dam mu swej ręki, by w swym wzburzeniu mógł uderzać czy chwytać. Nie dam mu mego języka, nie poruszę wargami, by mógł wylać na zewnątrz dzikie bestie swej goryczy".

Gniew można zahamować: dlatego fałszywa jest próba przedstawiania irracjonalności jako ostatecznego mechanizmu motywacyjnego zachowania człowieka. Casagrande i Vecchio podsumowują rzecz następująco:

Jeszcze raz jest to kwestia porządku i miary: racjonalność i uczuciowość są razem zasadniczymi elementami człowieczeństwa, lecz rozum winien nakładać swoje zasady na niższe części duszy. Nawet więcej: powinien w jakiś sposób brać na służbę poruszenia uczuć. Grzegorz sugerował, że rozum winien używać gniewu jak pani swej służącej; św. Tomasz dostrzegał znak odróżniający gniewcnoty od gniewuwady właśnie w chwili, gdy rozum poprzedzał uczucia, tak że jedynie wtedy "gdy rozum ocenił i polecił sposób zemsty, uczucie powstaje, by jej dokonać". Tradycyjne oskarżanie gniewu o to, że powoduje on zaćmienie rozumu, dotyczy jedynie gniewuwady, upada, gdy relacje gniewrozum zostają odwrócone i gniew staje się logicznym rozwiązaniem praktycznego sylogizmu, którego przesłanką jest uznanie przez rozum konieczności zemsty. Skoro tylko przywrócona zostaje właściwa relacja podporządkowania uczuć rozumowi, gniewu nie można już uważać za "chorobę duszy", ale okazuje się on raczej ważną pomocą, służącą szybszemu wypełnieniu nakazu rozumu i realizacji cnoty.

Ponieważ jednak impulsywność jest wielkim sprzymierzeńcem gniewu, starożytni nalegali, by dla właściwego stawienia jej czoła ćwiczyć zdolność dystansowania się, zwalniania rytmu emocji, uważnego wysłuchiwanie i zdolność uczenia się powolnego rozważania tego, co się wydarza. Jak przypominał Arystoteles: "Gniew zdaje się słyszeć poniekąd nakazy rozumu, lecz nie dosłyszeć ich dobrze, podobnie jak służącygorliwiec, który zanim wysłucha do końca, co mu pan poleca, wybiega i wypełnia potem fałszywie polecenie, i jak psy, które skoro tylko usłyszą jakiś szmer, szcękają, zanim sprawdzą, czy osoba nadchodząca nie jest przyjacielem; tak też i gniew z powodu swojej zapalczowości i porywczosci swej natury, chociaż usłyszał, jednak nie usłuchał polecenia [rozumu] i rzuca się, by dokonać zemsty".

Tymi możliwościami dysponuje każdy i wskazują one, że zawsze istnieje w nas zdolność rozpoznania tego, co dzieje się w naszym wnętrzu, nadania temu odpowiedniej nazwy i poszukiwania odpowiedniego wyrazu: zawsze istnieje mnogość możliwych sposobów przeżywania jakiejś sytuacji, chociażby krytycznej. Ta różnorodność możliwych wyjść z sytuacji stanowi kolejne potwierdzenie faktu, któremu nigdy nie przeczyli ci, którzy zajmowali się gniewem, że człowiek ma moc panowania nad swoimi uczuciami, a zatem zawsze może przeżywać jakąś sytuację czy uczucie inaczej, kierując je w inną stronę. Zaczerpnięte od Arystotelesa porównanie człowieka gniewliwego do sługi, który działa, nie

wysłuchawszy polecenia do końca, wskazuje, że gniewowi zawsze towarzyszy jeszcze coś innego („polecenie”, o którym mówiliśmy). To „coś innego”, będące ponadto decyzją rozumu, znajdując „niespieszny” posłuch, może stać się konkretną pomocą i wsparciem przy wyrażaniu gniewu. Zdolność wysłuchania, zwłaszcza swego serca, a potem oczywiście racji innych, zdolność zatrzymania się, nabrania dystansu w stosunku do tego, co przeżywamy, to dowody wielkiej wolności i opanowania:”Klasyki i autorzy książek dewocyjnych, choć świadomi potęgi emocji, byli mocno przekonani o ostatecznej zdolności rozumu do panowania nad uczuciami. Stanowi to ważny aspekt panowania nad gniewem [...]. Pierwszym celem ich esejów i rozważań jest podkreślenie naszej zdolności do samokontroli. Przyjmują oni, że aby panować nad naszym zachowaniem, musimy rozumieć, w jaki sposób wpływają na nas wydarzenia zewnętrzne, stany ciała i nasze postawy. Jedynie gdy jesteśmy świadomi czynników, które prowadzą nas do reagowania w sposób emocjonalny i do niepożądanych zachowań, możemy oczekiwać tego, że unikniemy czy zmienimy to wszystko w nas samych”.

Podjęcie refleksji nad własnym zwykłym działaniem pomaga rozpoznać, a następnie „zdemontować” mechanizmy gniewu, ponieważ odkrywa się wówczas motywacje, rozpoznając złożoność sytuacji; wszystko to sprzyja świadomości i nabywaniu kolejnych informacji, elementów decydujących, pozwalających z dużą wolnością stawić czoło sytuacjom krytycznym, które narażają nas na gniew. Dla potwierdzenia tego można przytoczyć wynik słynnego eksperymentu przeprowadzonego w latach sześćdziesiątych przez dwóch amerykańskich badaczy: Stanleya Scachtera i Jeromea Singera:

Niektórym osobom podano zastrzyk adrenaliny w ilości powodującej wzrost ciśnienia, przyspieszenie rytmu serca oraz zmianę temperatury ciała i częstości oddychania. Wśród osób, którym wstrzyknięto adrenalinę, niektóre były świadome jej działania i oczekiwały zatem objawów związanych z tą substancją; tymczasem innym powiedziano, że substancja ta jest nieszkodliwa. W drugiej fazie eksperymentu osoby w fazie pobudzenia adrenaliną były pojedynczo umieszczane w pomieszczeniu, w którym przeżywały różne, przeciwstawne, miłe i niemiłe doświadczenia [...]. W trzeciej fazie osoby te poproszono o przedstawienie na piśmie swojego stanu emocji. Ci, którzy spodziewali się, że doświadczą będą uderzenia krwi do głowy i bicia serca, czyli objawów wywoływanych przez adrenalinę, nie stwierdzili znacznych zmian nastroju. Uznawali, że ich zmiany fizjologiczne są wynikiem działania substancji chemicznej, a nie objawem zmiany stanu emocji. Tymczasem ci, którzy nie wiedzieli o tym, że znajdują się pod wpływem adrenaliny, interpretowali objawy w świetle swoich niedawnych doświadczeń, a zatem przełożyli je na język emocji.

W opisanym eksperymencie zauważamy czynnik decydujący o kierowaniu

agresywnością - kiedy mamy świadomość istotnych elementów, jesteśmy w jakiś sposób przygotowani. Ten rodzaj świadomości bywa również bardzo pomocny w sytuacjach związanych z agresywnością, na przykład w wypadku aktywności fizycznej i wszelkiej innej związanej ze współzawodniczeniem. W tych okolicznościach zauważa się bowiem ogromny wzrost wydzielania adrenaliny, co prowadzi z kolei do narastania skłonności do agresji. Inną znaną okolicznością sprzyjającą wybuchowi gniewu jest kierowanie samochodem; niektórzy, siadając za kierownicą, dosłownie ulegają przemianie, ponieważ chcą patrzeć na innych kierowców nie tylko okiem rywala, ale także całkowicie bezosobowo, wcale ich nie znając.

Wpływ składowej poznawczej na gniew można napotkać jeszcze w tendencji do idealizowania tych, których obarcza się odpowiedzialnością za doznane krzywdy. Często u podstaw gniewu odgrywają rolę niedorzeczne oczekiwania związane z zachowaniem wobec nas, jakbyśmy domagali się od innych doskonałości i niemal totalnej uprzejmości. Wpadamy w gniew, gdy tego nie odczuwamy, uważając, że zostaliśmy pozbawieni czegoś, co można było z łatwością uzyskać. W takiej sytuacji gniew wynika z nieuwzględnienia słabości innego człowieka, z braku świadomości. Starożytni starali się nawoływać do zmieniania struktury gniewu, wzywali do zwracania większej uwagi na inne uczucia, takie jak wdzięczność, pamięć o dobru otrzymanym od tych samych osób, na które jesteśmy rozgniewani, co pozwala uznać, że ostatecznie każdy z nas otrzymuje od życia znacznie więcej, niż na to zasługuje.

Panowanie nad gniewem staje się zapewne łatwiejsze, jeżeli od dziecka byliśmy zapraszani do rozwijania zdolności samokontroli, pożytecznej nie tylko w razie gniewu, ale w ogóle każdego uczucia. Seneka poświęca kształtowaniu uczuć całą II księgę O gniewie; nalega na to, by uczyć dziecko rozpoznawać i wyrażać gniew we właściwy sposób, kształtując w młodym człowieku poczucie sprawiedliwości, które tak jak agresywność, nie powinno być przemilczane, a raczej udoskonalane. W związku z tym dla Seneki zasadnicza jest postawa znana w psychologii jako afiliacja: dziecko widzi odpowiednie wzorce, w których może się rozpoznać, pewien rodzaj żywego nauczania wartości przez przykłady życiowe, przekazywany przez nauczycieli nie tylko wykształconych, ale przede wszystkim łagodnych i zrównoważonych. Afiliacja okazuje się ważna w każdym wieku: jeżeli znajdujemy wzór uosabiający pewne wartości, staramy się go naśladować.

Oczywiście zwyczajna (!) świadomość nie wystarcza, wielu ludzi gniewliwych wie, jak frustrująca i upokarzająca jest utrata kontroli nad sobą; bardzo cierpią z tego powodu, a skutki odczuwają w sferze snu, apetytu, smaku życia. Świadomość gniewu może stanowić jedynie pierwszy krok, oczywiście ważny, ale domagający się kroków dalszych. Kolejny

stopień świadomości można uzyskać na płaszczyźnie bliższej moralności, gdy postanawiamy nie uważać gniewu za jedyną formę reakcji w sytuacjach krytycznych. Mówimy bowiem: "na skrajne zło skrajne środki", pozawerbalnie dając do zrozumienia, że negatywnie oceniamy tych, którzy tej zasady nie stosują, uważając ich za osoby bojaźliwe czy tchórzliwe.

Takie usprawiedliwianie swojego gniewu jest jednak w rzeczywistości wyrokiem na siebie samego, ponieważ uznajemy w ten sposób, że nie jesteśmy zdolni do panowania nad sobą i nie potrafimy radzić sobie w trudnych sytuacjach w inny sposób.

Ważną pomocą może tu być kultywowanie i docenienie, poza postawami już wspomnianymi (zdolność słuchania innych, chęć rozumienia racji innej osoby, uznanie złożoności spraw), odpowiednich "kanałów" pozwalających sublimować naszą agresywność, pomagających się zrelaksować, takich jak: gry, sport, muzyka, aktywność fizyczna, większa ilość snu, które bardzo tu pomagają. Święty Tomasz radził odrywać myśl, kierując ją w stronę innych spraw zdolnych wzbudzać uczucia ukryte i pozornie wymazane przez gniew". Śpiew jest szczególnie w całym tego słowa znaczeniu postawą przeciwną do agresywności: kto zaczyna śpiewać, nie może trwać w gniewie, ponieważ śpiew wzbudza emocje przeciwne, bliskie wzruszeniu i czułości. Stąd głęboka prawda powiedzenia: "Pośpiewaj sobie, to ci przejdzie".

Im szersze są zainteresowania danej osoby, tym łatwiej pozbędzie się ona najbardziej destrukcyjnych przejawów gniewu, dlatego że znajdzie smak i zadowolenie w tym, co przeżywa; te same doznane krzywdy, prawdziwe czy domniemane, mogą wywierać różny wpływ i co innego sugerować. Kiedy jesteśmy zadowoleni z naszego życia, mamy skłonność do większego spokoju; choć dostrzegamy obiektywną niestosowność jakiegoś działania, rzadko stajemy się nieuprzejmi czy cierpcy: "Środkiem na gniew jest cnota, którą zwiemy łagodnością, to jest dobroduszość; jest też inna cnota, zwana cierpliwością czy tolerancją". Także poczucie humoru ułatwia zapanowanie nad gniewem, ponieważ w istocie stanowi wezwanie do tego, by nie traktować siebie zbyt poważnie; żart pełen ducha, zwłaszcza subtelny i inteligentny, pozwala na łagodniejszą ocenę, z dystansem, zdolną zakwestionować straszliwą powagę gniewu. W przeszłości przedstawiano odmienności temperamentu w fizjonomice, łącząc osobę, w tym wypadku gniewliwą, ze zwierzęciem, do którego gniew ją upodabnia: starożytni lubowali się w kojarzeniu gniewliwego z lwem, koniem, psem, bykiem, nosorożcem, bawołem. Ten rodzaj humoru stawał się wezwaniem do dobrodusznej pokory, gniewliwy potrafi bowiem być także pokorny.

W niektórych środowiskach terapeutycznych osoby ulegające atakom gniewu były filmowane, a następnie zapraszane do przyjrzenia się sobie w pewnego rodzaju "milczącym

zwierciadło”; potem następowała dyskusja na temat ich uwag na swój temat, z dystansem i na chłodno. Z reguły filmy te wywoływały wstyd ich bohaterów, ale przede wszystkim poczucie śmieszności: może po raz pierwszy ci ludzie zobaczyli, jak bardzo są komiczni, kiedy ulegają nadętej powadze gniewu. Jednak sprawą najbardziej interesującą i pouczającą było to, że obrazy te z biegiem czasu zmieniały afektywną pamięć ”gniewliwych”, tak że obawa, iż okażą się śmieszni, zaczynała tworzyć w nich stan ducha zdolny im towarzyszyć w kolejnych epizodach w sposób coraz bardziej kontrolowany i świadomy, pozwalając na większe opanowanie. To podejście znajdujemy już u starożytnych: Seneka i Plutarch wzywali do spoglądania w lustro w chwili gniewu, by zobaczyć, jak wyjątkowo śmiesznie wyglądamy... Spojrzeć na gniew z dobroduszością, żartując z niego, dostrzegać swoją skłonność do przesady, pomaga łatwiej ”rozbroić” mechanizm gniewu bez rezygnacji z dążenia do sprawiedliwości, co pozwala na jeszcze większą skuteczność także w tej sferze.

Może w tym pomóc ponowne spojrzenie na swoje życie, ponieważ zobowiązuje to do nabrania dystansu, pewnej postaci wolności i do oceny pomagającej jaśniej zrozumieć to, co naprawdę się zdarzyło. W związku z tym można zauważyć zadziwiające podobieństwo kroków terapeutycznych, na których skupia się leczony w związku z rozpoznawaniem, oceną i wyrażaniem gniewu, do struktury rachunku sumienia proponowanego przez św. Ignacego: dokonać przeglądu wydarzeń dnia, myśli, uczuć, działań, które z nich wynikły, sposobów, w jakie chcieliśmy działać, zastanowić się, co pozwoliłoby przeżyć to wszystko inaczej. Tym, co dla św. Ignacego okazuje się sprawą zasadniczą, jest jednak szersza perspektywa, w której umieszcza on rachunek sumienia: wdzięczność Bogu za otrzymane dobra i łaska pomocy otrzymywana od Pana, by dobrze przeżyć dzień. Poczucie wdzięczności stwarza właściwy kontekst problemu, nadając mu odpowiednią wagę.

Również niektóre konkretne działania mogą pomóc w ”przepędzeniu widziadeł”, ukazując nowe i nieoczekiwane możliwości. Stary klasyczny obyczaj, do którego byliśmy (jesteśmy!) zapraszani w ważnych okresach roku liturgicznego, jak Wielki Post, znajduje tu kolejne potwierdzenie. Polega on na celowym wybraniu dla siebie trudnej sytuacji w odmiennym duchu, z użyciem innych słów i gestów, przygotowanych zgodnie z tym, czego pragną serce i umysł. Chodzi tu o pewną wskazówkę, którą dobrze znali także starożytni, choć wyrażoną inaczej: na przykład Plutarch wspomina o czymś podobnym do tego, co w psychologii nazywamy counteraction, działaniem w kierunku dokładnie przeciwnym niż ten, który sugeruje natychmiastowa emocja, umożliwiającym łatwiejsze zapanowanie nad nią. ”Kiedy Sokrates czuł, że rodzi się w nim gniew, ściszał głos, uśmiechał się, czynił spojrzenie miłym, chroniąc je od winy i upadku, zaczynając w sobie proces, który wpływał na

jego uczucie i przeciwstawiał się jemu”.

Dzięki temu możemy przeżyć także miłe niespodzianki: na przykład gdy spojrzysz na osobę antypatyczną, jej oblicze być może okaże się bardziej ludzkie i życzliwe. Gdyby jednak tak się nie stało, to w każdym razie osiągniemy coś ważniejszego: zwycięstwo nad sobą, doświadczenie wolności zdolnej przełamać zakłętą krąg gniewu. Może tu chodzić o rzecz małą, ale konkretną:”dziś chcę pozdrowić tę osobę, dziś nie chcę myśleć o tej rzeczy”; gdy zaczyna się od czegoś ściśle określonego, zmiana staje się łatwiejsza. Jak zauważył Kierkegaard, ”nie należy mówić:”nie będę już palił”, bo nigdy ci się to nie uda! Powiedz raczej:”nie będę palił, ale tylko dziś wieczorem”,,.

Równie ważne jest postanowić sobie zaradzić złu popełnionemu w przystępie gniewu za pomocą jakiegoś ładnego gestu, by w pewien sposób powrócić po własnych śladach i okazać, że jesteście lepsi. Także w tym wypadku, niezależnie od wyniku, najpierw skorzysta inicjator, który jest zdolny do dokonania zwrotu w swym życiu i robi to, co rzeczywiście leżało mu na sercu; to z kolei dotyka innych spraw, ułatwia podjęcie nowych kroków, podpowiada inne inicjatywy... Decyzja dobrowolnego wzięcia w ręce swojego życia znajduje potwierdzenia także w sferze psychiki; nowe zachowania w już znanej sytuacji pomagają powściągnąć agresję:”jeśli ludzie zachowują się w nowy sposób, wówczas jest możliwe, że ich postawy zmieniają się tak, jak pokazują to ich działania. Ponadto liczne badania wykazały, że jedną z najskuteczniejszych metod zmiany postaw i wartości jest doprowadzenie do zmiany zachowań”.

Odmienne zachowywanie się oznacza bowiem przemianę życia już teraz, co wskazuje przynajmniej na to, że jesteście do niej zdolni, że nasza egzystencja nie stanowi zaczarowanego kręgu, nie jest skazana na męczące powtarzanie tego samego, ale w każdej chwili może przydać barw nowości i nadziei naszemu działaniu. Ludzie, łącznie z nami, zawsze mogą stać się lepsi, niż się na razie wydają. W końcu stanowi to także konkretny sprawdzian, że nauczyliśmy się lekcji otrzymanej od najmniej oczekiwanych osób i sytuacji. Chaucer przypomina:

Pewnego razu filozof, chcąc zbić swego ucznia z powodu ciężkiego przewinienia, które bardzo go poirytowało, chwycił różgę, by uderzyć chłopca. Widząc różgę, chłopiec powiedział do swego mistrza:”Co zamierzasz uczynić, mistrzu?”.”Chcę cię zbić za karę!”- powiedział mistrz.”W rzeczywistości - powiedział chłopiec - powinieneś najpierw ukarać samego siebie, ponieważ straciłeś całą swoją cierpliwość z powodu chłopca!”.”To prawda - odpowiedział z płaczem mistrz. - Masz rację: weź różgę, mój drogi synu, i ukarż mnie za brak cierpliwości”.

Panowanie nad sobą nie tylko czyni z nas osobę życzliwą, ale też ułatwia czynienie dobra dostrzeżonego przez rozum i uczy nas lepiej rozporządzać swoim życiem, gdy bierzemy je, by tak powiedzieć, w cugle, co jest przeciwieństwem tragicznego gniewu, zawsze prowadzącego nas tam, dokąd nie chcemy. Czy nam się to podoba, czy nie, w rzeczywistości każdy gniewa się, ponieważ podjął decyzję rozgniewania się i nawet jeśli oddał tę władzę innym, to zawsze należy ona do niego i to on jest wezwany przynajmniej do jej rozpoznania na podstawie skutków swoich czynów.”Osobiście uznaję za pocieszającą myśl, że nikt nie może sprawić, iż się rozgniewam, jeśli na to nie pozwolę sam, i jeśli sam na to nie pozwolę, nie wpadnę w gniew!”

W każdym razie perspektywa religijna pozostaje niewątpliwą pomocą w radzeniu sobie z przypadkami ciężkiej niesprawiedliwości, które mogłyby pobudzać do zachowań inspirujących do nienawiści i zemsty. To, że wiemy, iż istnieje ostateczna sprawiedliwość, która nie zawiedzie naszych oczekiwań, a człowiek podstępny, nieuczciwy, zły, zabójca nie wykręci się od odpowiedzialności, podtrzymuje nadzieję i łagodzi gniew, pozwalając żyć w postawie bardziej zrównoważonej i spokojniejszej niż postawa niszczącej nienawiści. By wspomnieć jakiś przykład z niedawnej historii, właśnie ten rodzaj rozważań powstrzymał Szymona Wiesenthala od wymierzenia kary, choć przecierpiał on wszelkiego rodzaju niesprawiedliwości podczas drugiej wojny światowej. Został aresztowany, uwięziony w obozie koncentracyjnym i wreszcie, już po uwolnieniu, odkrył, iż wszyscy jego krewni i bliscy - 87 osób - zostali brutalnie zamordowani. W obliczu tej tragedii uznał, że właśnie wiara w Boga, najwyższego Sędziego historii (choć według jego słów był On”podczas wojny na wakacjach”...) daje mu siłę do dalszego życia bez ulegania uczuciom gniewu, nienawiści, zemsty, a jednocześnie do tego, by nie przerywać walki o sprawiedliwość, i to mimo trudności i rozczarowań.

Pod koniec procesu, w którym pewien zbrodniarz wojenny został uniewinniony mimo przedstawienia sądowi wszelkich dowodów winy, co stało się sensacją, gdy protestowała nawet córka Wiesenthala, ojciec odpowiedział jej jedynym pouczeniem ważnym dla niego w owych czasach. Było to proste zdanie wypowiedziane przez jego babcię, gdy wiele lat wcześniej przybiegł do niej zakrwawiony po pogromie, wykrzykując cały swój gniew, przysięgając zemstę.”Zapewne! - odpowiedziała jego babcia. - Ponieważ każdy krzyk bólu rozbrzmiewa na wieki w umyśle Boga i wcześniej czy później doczeka się odплаты, choć nie teraz, ponieważ ludzka sprawiedliwość jest ograniczona i z łatwością błądzi, ale wcześniej czy później doczeka się odплаты”. Wiesenthal zakończył, mówiąc do córki:”Jeśli to ci nie wystarczy, to wiedz, że mnie wystarczyło, by przetrwać w obozie”.

Wzięcie pod uwagę gniewu Boga, najwyższego Sędziego (także naszego życia!), który nie pozwoli na nieprzeżeganie sprawiedliwości, jest w pewnych sytuacjach jedyną gwarancją zdolną powstrzymać ludzki gniew od uwolnienia związanej z nim destrukcji.

4. CHCIVOŚĆ

Jeśli pieniądz nie jest twoim sługą, stanie się twoim panem. Człowiek chciwy właściwie nie może być określany jako właściciel bogactw, ponieważ to raczej one nim zawładnęły. F. Bacon

Rabbi Mosze Lob mawiał: Jakże łatwo biedakowi zaufać Bogu; gdzie jeszcze mógłby złożyć swoją nadzieję? A jakże trudno, by bogacz zaufał Bogu. Wszystkie jego dobra wołają: Zaufaj mi!

M. Buber

Pieniądz wymienia każdą właściwość na każdą inną - również przeciwną; brata niemożliwości; łączy w uścisku przeciwieństwa.

K. Marks

Ach, moje biedne pieniądze, moje biedne pieniądze, moi jedyni przyjaciele! Zabrano mi was; a bez was utraciłem całą moją otuchę, pocieszenie, moją radość.

Molier

Wprowadzenie

W refleksji wszystkich czasów widać fascynację, jaką pieniądz rodzi w tym, kto go posiada, a jeszcze bardziej w tym, kto go nie ma, co prowadzi do wady znanej jako chciwość. Jest ona udręką zarówno bogaczy, jak i biedaków, ponieważ: "chciwość to nieumiarkowane umiłowanie posiadania". Arystoteles zaleca wolność w stosunku do dóbr materialnych, czyli sugeruje, aby żyć, stosując słuszną miarę, zważając, by dobra stanowiły narzędzia służące przeżyciu, podczas gdy przywiązanie do nich jest oznaką niesprawiedliwości: "Człowiek niesprawiedliwy jest żądny posiadania, przeto będzie nim zawsze w odniesieniu do jakichś dóbr - nie do wszelkich, lecz tylko do dóbr związanych z pomyślnością i niepomyślnością, które są zawsze, w bezwzględnym tego słowa znaczeniu, dobrami, lecz dla pewnych jednostek nie zawsze. Owóż tych ostatnich właśnie dóbr ludzie pragną i dążą do nich. Ale nie powinni tego czynić, lecz pragnąć, by to, co jest dobre w bezwzględnym tego słowa znaczeniu, było też dobre dla nich, i wybierać to, co w tym znaczeniu jest dobre dla nich".

Niebezpieczeństwo przywiązania się do rzeczy to temat często spotykany w Biblii: "Pieniądz na wszystko pozwala" (Koh 10,19); "O bogactwo się nie ubiegaj, nie odstępуй od swojej rozwagi; gdy utkwisz w nim wzrok, nie ma go, bo skrzydła sobie przypawiło, jak orzeł, co odlatuje ku niebu" (Prz 23,4-5); "Nie polegaj na swych bogactwach i nie mów: "One mi wystarczą",, (Syr 5,1); "Bezsensowność z powodu bogactwa wyczerpuje ciało, a troska o nie

oddala sen” (Syr 31,1).

Dla św. Tomasza jest to wada, tak jak pycha, obecna także w innych wadach głównych, ponieważ ujawnia obecność wspólnego elementu pragnienia, nieuporządkowanej chęci dążącej do posiadania wszelkiego możliwego dobra bez rzeczywistej potrzeby. Święty Tomasz traktuje chciwość w ogólniejszym znaczeniu pożądania, to jest niedorzecznego pragnienia jakiegoś dobra; w tym znaczeniu jest ona uważana za korzeń wszelkiego grzechu:

Chciwość jako specyficzny grzech jest korzeniem wszelkich grzechów na podobieństwo korzenia drzewa, to on zapewnia pokarm całemu drzewu. Dzięki bogactwu bowiem zdobywa możliwość popełnienia jakiegokolwiek grzechu oraz zaspokojenia jakichkolwiek grzesznych pragnień, gdyż pieniądze pomagają człowiekowi w nabyciu wszelkich dóbr doczesnych, zgodnie ze słowami Koh (10,19):”Pieniądzom wszystko jest posłuszne”.

W tym znaczeniu chciwość jest korzeniem wszystkich grzechów.

„Formalnym” powodem tego, iż chciwość jest wadą, jest nie tyle szczególna troska o pieniądź i rzeczy w ogólności, ile to, że nabierają one przesadnego znaczenia symbolicznego, stając się synonimem szacunku, spokoju, bezpieczeństwa, władzy... Jest to fałszywe i przesadne staranie się o przekształcenie potrzeby pieniądza w”przesadny apetyt na jego potęgę”. Wszystko to służy stwierdzeniu, że chciwiec, trwając sercem i umysłem przy pieniądzu, gubi cel swego życia, tracąc w ten sposób swą wolność, godność, a często także życie, czyli czyni wszystko opacznie wobec tego, co zamierzał osiągnąć z jego pomocą.

Oczywiście nie można twierdzić, że chciwość jest dziś wadą potępianą, nawet więcej, w społeczeństwie, którym kierują pieniądź i transakcje, starającym się nadać wymiar finansowy wszelkim rodzajom wydarzeń (tak w istocie pracuje giełda), z trudem można by ją napiętnować. Oscar Wilde ponad wiek temu stwierdził ze zwykłym sobie ciętym poczuciem humoru:”Dziś młodzi wierzą, że pieniądź to wszystko. Dopiero gdy są starsi, są już tego pewni”. Ta ogólna zgoda, gdy chodzi o”jego wysokość pieniądź”, widoczna jest także w tym, jak wiele miejsca media poświęcają tym, których niewłaściwie określa się mianem VIPów, ludziom ze szczytów władzy, bankowości, instytucji; wydaje się, że to nowi kapłani świątyni, w której sprawuje się kult współczesnego człowieka. Prestiż ekonomiczny i społeczny rzadko idzie w parze z widocznym bogactwem w sferze etycznej, duchowej i ludzkiej, jak to zauważył już Arystoteles. W wywiadach tych osób i ich opisach w prasie sporadycznie ukazuje się odwrotną stronę medalu, to jest cenę, jaką za to wszystko się ponosi, nie tylko z powodu kompromisów. Bywa i tak, że niektóre osoby płacą za to chwilowe zwycięstwo czy sukces całkowitym zagubieniem. W każdym razie nie tak trudno wyobrazić sobie koszty tej

wspinaczki po sukces.

Media nie szczędzą pochwał trzydziestoletnim multimilionerom, którym szczęśliwie udało się osiągnąć cel, zgromadzić fortunę i liczne wyrazy uznania. Dziennikarze zajmujący się tymi sprawami rzadko zadają zainteresowanym osobom pytania o to, czy poleciłyby innym to, co osiągnęły, i za jaką cenę w sferze psychiki czy ducha osiągnęły ów cel, czy używały metod niezgodnych z zasadami, czy niemoralnych, oraz jakie "dobro" osiągnęły dzięki całemu temu bogactwu [...]. Jeśli w ten sposób adorujemy pieniądź, pokładając w nim naszą nadzieję i ufność - co jest formą bałwochwalstwa - stajemy się ślepi na społeczne i osobiste koszty chciwości. Twierdzenie, że chciwość to coś dobrego, a bogactwo zapewnia życiową satysfakcję, jest fałszywe, a nauczanie moralistów na temat grzechu chciwości pokazuje nam, dlaczego tak jest.

Także historyczny rozwój społeczeństwa europejskiego przyczynił się niewątpliwie do ukształtowania takiej mentalności, w rzeczywistości wcale nieoczywistej i koniecznej. Przypomnijmy dla przykładu zdumienie badaczy ubiegłych wieków, gdy zauważyli brak chciwości i całkowitą niewiedzę, gdy chodzi o coś niejasno podobnego do terminu "pieniądz", u licznych ludów niesłusznie określanych jako "pierwotne". Ta konfrontacja nie wywołała jednak najmniejszej dyskusji wokół przekonań człowieka europejskiego na ten temat: jeśli poczynając od Kartezjusza, zaczął on wątpić prawie we wszystko, to pieniądź nigdy nie był przedmiotem krytycznej refleksji właściwej okresowi nowoczesności, nigdy nie pojawiło się tu jakiegokolwiek wahanie. Powracając do Kartezjusza, monetę można by nawet zaliczyć do jednej z niewielu "idei jasnych i wyraźnych", narzucających się swoją oczywistością. Wydaje się bowiem, że pojęcie egzystencji cechującej się obecnością pieniądza umacnia się dziś jeszcze bardziej niż wczoraj, okazując ogromną siłę uwodzenia, naznaczając przejście do epoki "wirtualnego totalizmu", w której można mieć dostęp do każdego rodzaju rzeczywistości i gdzie wszystko wydaje się odwrócone, gdzie środek staje się celem i odwrotnie. Charles Peguy przenikliwie zauważył:

Po raz pierwszy w dziejach świata pieniądź sam znalazł się przed Bogiem. Zebrał w sobie wszystko, co było i jest w doczesności trujące, jadowite. Nie wiadomo wskutek jakiej aberracji, z powodu jakiego wypaczenia, nieładu czy może monstrualnego szaleństwa mechaniki to, co miało służyć jedynie wymianie wartości, całkowicie zawładnęło tymi wartościami. Nie należy zatem mówić jedynie, że w świecie nowoczesnym odwrócono skalę wartości. Należy powiedzieć, że została ona zniszczona, ponieważ aparat pomiarów, wymiany i oceny zalał całą wartość, której winien był służyć przez pomiar, wymianę, ocenę. Narzędzie stało się materią, przedmiotem i sposobem.

Owa mentalność, w rzeczywistości pełna podziwu dla tego, który bogaci się za wszelką cenę, choć pozornie go potępia (może u podstaw tego znajduje się inna wada: zawiść), może znaleźć potwierdzenie w trudnościach natury prawnej przy ocenie znaczenia tego rodzaju działań. Można bowiem zauważyć duże trudności z rozpoznaniem i w konsekwencji także z odpowiednim karaniem tych, którzy wchodzą w posiadanie pieniędzy innych osób w wyszukany sposób, za pomocą internetu, przez dokonywanie niedozwolonych operacji, spokojnie depreczując zaufanie nieświadomych klientów i oszczędzających osób, byle tylko uzyskać w ten sposób korzyści. Paradoksalnie złodziej dosłownie wchodzący do banku nocą, by skraść pieniądze, dostaje zazwyczaj wyższą karę, niż ci, którym udało się złamać program informatyczny, choć często uzyskują w ciągu kilku minut sumy przyprawiające o zawrót głowy, na co nie pozwoliłoby dosłowne włamanie... W erze informatyki wszystko wydaje się soft, również z powodu (pozornego!) wirtualnego jej charakteru. Pojawia się ryzyko, że utracimy potrzebną tu miarę, a możliwe skutki pozbawimy powagi ze względu na wrażenie, że chodzi tu wyłącznie o zwykłą grę.

Fenomenologia chciwości

Refleksja klasyków od Arystotelesa po Tomasza z Akwinu nie jest właściwie skierowana na potępienie pragnienia rzeczy, ale raczej na krytykę braku miary, przesady, przemieniającej pragnienie w pożądanie, a rzeczy ze środków w cele. Prowadzi do niewoli tak łagodnie, że niemal niedostrzegalnie; nie pozwala na prawdziwe cieszenie się posiadanymi dobrami, ponieważ chciwość ukazuje zawsze kolejny stopień do osiągnięcia, uniemożliwiając zadowalanie się tym, co już osiągnęliśmy. Chociaż przez słowo "chciwość" rozumiemy właściwie przywiązanie do rzeczy w ogólności, to w rzeczywistości autorzy duchowi rozważają jej szczególną postać, zwaną philargyria, co dosłownie oznacza "umiłowanie pieniądza" (Ewagriusz, Kasjan), dostrzegając w pieniądzu symbol wszystkiego, co może być pożyteczne i służyć w każdych okolicznościach.

Człowiekowi chciwemu nie tyle podobają się rzeczy, ile możliwość ich używania, posiada je, ale powstrzymuje się od ich używania, co ukazuje perwersję tej wady; w tym sensie znajduje się on na antypodach łakomstwa. Ktoś, kto dla przykładu jest amatorem wina, decyduje się na zakup butelki, nalewa wino do kieliszka, przygląda się jego barwie, delectuje się jego bukietem i smakuje je; tymczasem chciwiec oczywiście kupuje butelkę, ale ogranicza się do kontemplowania etykiety i z tego czerpie przyjemność bez końca...

Badanie mechanizmów chciwości jest niezwykle pouczające, ponieważ pozwala ujawniać poważną cenę, jaką za tę wadę płacimy. Chciwiec chciałby posiadać wszystko, ale

w ten sposób gubi w swym życiu drogie dary, stając się coraz bardziej skąpy, samotny i nieszczęśliwy, potwierdzając słuszość przysłowia mówiącego, że "kto pokłada ufność w rzeczach, staje się do nich podobny".

Chciwość (znana także jako zachłanność i pożądlivość) objawia się w różny sposób. Rywal posuwający się do zabójstwa, pracoholik, oszust, skąpiec i hazardzista - wszyscy oni są chciwi [...]. Inne wady wspierają to umiłowanie pieniądza i niesie ono wiele zła. Starając się zadowolić chciwość, możemy zaszkodzić sobie i innym zarówno fizycznie, jak i psychicznie. Jest to paradoks chciwości - choć ma ona na celu zwiększanie zadowolenia przez nabywanie dóbr i usług, często dzieje się to kosztem przyjemności i szczęścia.

Refleksja żydowska, poczynając od Tory, ukazuje liczne możliwe "rozgałęzienia" chciwości, z której wywodzą się zachłanność, żądza posiadania, pożądlivość, skąpstwo i wreszcie symonia. Chciwość jest przede wszystkim dziwnym wypaczeniem osądu, ponieważ sama w sobie nie jest cechą właściwą ludziom potrzebującym, ale przeciwnie, wydaje się kwitnąć głównie w tych, którzy posiadają liczne dobra; jednakże to bogactwo nie tylko ich nie zadowala, ale sprawia, że czują się jeszcze bardziej potrzebujący i ubodzy. Święty Ambroży zauważa z przenikliwością, że w biblijnym epizodzie z winnicą Nabota (por. 1 Kri 21,1-29) ofiarą chciwości był w istocie król Achab, który posiadając wielkie ilości dóbr i ziem, zapewne nie potrzebował wyciągać ręki po cudzą winnicę; Nabot przeciwnie, był jedynie panem kawałka ziemi, a jednak wydawał się zadowolony z życia i nie pragnął niczego z majątku należącego do króla. Kto zatem w opowieści i w życiu, pyta św. Ambroży, jest prawdziwie biedny, a kto bogaty: "ten, kto jest zadowolony z tego, co posiada, czy ten, kto chciałby osiąść to, co należy do innych"?

Ten, kto zastanawiał się nad tą wadą, zauważa, że motorem działania chciwca nie jest potrzeba, ale władza: ma on nadzieję, że gromadząc, będzie mógł dysponować życiem zgodnie ze swą wolą, odpędzać lęk przed niepewnością i zależnością od innych, chronić się przed kaprysami losu, przed okresowymi nieszczęściami, a ostatecznie także przed Bogiem. Z czasem wada ta zaślepia i czyni zdolnym do coraz straszniejszych czynów, byle tylko służyły wzrostowi bogactwa. W Psychomachii Prudencjusza po raz pierwszy można dostrzec skłonność, później szeroko podejmowaną w kolejnych wiekach, do przedstawiania osób jako alegorii wad. Prudencjusz każe chciwości nałożyć szaty kobiety będącej także matką, właśnie matką innych wad, służących jej i gotowych na wszystko. Autor widzi w chciwości formę "pieniężnej apostazji", gorące pragnienie władzy, zabezpieczone przez pieniądź umożliwiające kontrolowanie wszystkich aspektów życia.

W Braciach Karamazow Fiodora Dostojewskiego jest wspaniały opis ludzkiej i

duchowej nędzy, do jakiej prowadzi chciwość. Dostojewski opowiada o starej skąpej kobiecie skazanej już na piekło, ale ratowanej in extremis, ponieważ raz w życiu dała żebrakowi cebulę. Bóg posyła jej aż do piekła cebulę na nici tak, by staruszka mogła się wydostać na zewnątrz, zgodnie jednak z obawami Boga sprawa kończy się źle, ponieważ wszystkie inne dusze chwytają się owej staruszki, by się wydostać. Cebula mogła spokojnie utrzymać wszystkie dusze, ponieważ były one bardzo lekkie, ale chciwa staruszka szamotała się, by je przepędzić, aż cebula się urwała i staruszka wpadła do piekła ze wszystkimi, którym nie chciała umożliwić ratunku. Jest to właśnie piekielna tragedia chciwca przerażonego koniecznością dzielenia się z innymi tym, co posiada: zdesperowany chwytą się czegoś, nie zdając sobie sprawy, że na tym polega jego nieszczęście. Wymowne jest również opowiadanie Davida H. Lawrence'a Zwycięzca na koniu na biegunach (Rockinghorse Winner):

Paweł, młody potomek wyjątkowo dużej rodziny, odkrywa, że z jakiegoś tajemniczego powodu jest w stanie przewidzieć imiona zwycięskich koni wyścigowych, ale jedynie wtedy, gdy dziko dosiada swego konia na biegunach. Jak było do przewidzenia, krewni zmuszają chłopca, by kołysał się coraz prędeziej, coraz mocniej, aż umiera z wysiłku dosłownie na ich oczach. Wykorzystanie przez Lawrence'a wzruszającej obecności konia na biegunach, ulubionej i powszechnej zabawki okresu początków nowoczesności, nadaje opowiadaniu szczególną i nieodpartą wymowę.

Autorzy licznych utworów literackich, poświęconych tej wadzie, podkreślają niemalże jednomyślnie wynaturzone szaleństwo chciwości, szaleństwo jej niepokoju o to, by wykorzystać okazję, jej śmiertelnego zagrożenia, jak to ukazuje przytoczone wyżej opowiadanie, szaleństwo prowadzące do nagromadzenia także innych "chorych" zachowań; myślimy tu o uzależnieniu od gier hazardowych, w których myśl o wygranej, lub jeszcze częściej o odegraniu się, doprowadza do całkowitej ruiny bez żadnej możliwości powstrzymania się. Jednak sprawy nie wyglądają oczywiście lepiej w wypadku znacznych wygranych. Możliwość powiększenia bogactwa i strach przed jego utratą są bowiem dwoma filarami chciwości. Chęć bogacenia się i strach przed utratą majątku to dwa elementy niewidzialne i niewyczuwalne, jak pożądane rzeczy, ale raczej symboliczne i działające na uczucia, mające moc uwodzenia swą przynętą zarówno posiadaczy wielkich dóbr, jak i ludzi będących w potrzebie. Zależność od nich jest znacznie silniejsza i trwalsza niż narkotyki czy alkohol, te ostatnie mają bowiem wpływ ograniczony, podczas gdy chciwość jest narkotykiem działającym w czasie nieokreślonym, ponieważ ma ona charakter duchowy.

Czasami i Boga wykorzystuje się do gromadzenia dóbr materialnych, prowadzenia

życia bezpiecznego, dalekiego od ryzyka, bez konieczności ufania komukolwiek. To koncepcja życia ukazana przez Alessandra Manzonię w *Narzęczonych* w postaci don Abbondia; w jego wypadku nie chodzi o pragnienie pieniędzy, ale cechujące go zachowanie podobne jest do postawy właściwej chciwcom: wybiera on taki stan życia, w którym czuje się zabezpieczony przed wszelką niepewnością. Chciwość, jak rozgałęziająca się rzeka, dotyczy zatem najróżniejszych sytuacji życiowych. Święty Tomasz stosownie rozróżnił sposoby okazywania chciwości:

W dwojaki sposób chciwość jest brakiem umiaru w stosunku do rzeczy zewnętrznych - bezpośrednio i pośrednio. Najpierw bezpośrednio - gdy zbiera i przechowuje więcej niż trzeba; z tego względu chciwość jest grzechem przeciw bliźniemu, gdyż nikt nie może posiadać zbyt wielu dóbr zewnętrznych bez niedostatku drugich ludzi, ponieważ dobra doczesne nie mogą być posiadane jednocześnie przez wiele osób. Po wtóre, pośrednio, gdy chciwość jest brakiem umiaru w wewnętrznym nastawieniu do bogactw, na przykład gdy ktoś nadmiernie je lubi, pożąda ich lub rozkoszuje się nimi. W tym znaczeniu chciwość jest grzechem przeciw sobie samemu, ponieważ wprowadza nieład do uczuć człowieka, mimo że nie wprowadza go do ciała, tak jak to czynią grzechy cielesne. [...] W konsekwencji zatem chciwość jest grzechem przeciwko Bogu jak wszystkie grzechy śmiertelne, ponieważ wraz z chciwością do dóbr doczesnych gardzi się dobrami wiecznymi.

Dante z przenikliwością potwierdzającą jego głęboką znajomość ludzkiej duszy skazuje na tę samą karę piekielną ludzi chciwych i rozrzutnych, podobnie jak uczynił z innymi osobami mającymi wady (dla przykładu z ludźmi dotkniętymi acedią i skorymi do gniewu), ponieważ zachowania te ukazują ten sam korzeń, ślepotę; kiedy się nie potrafi odróżnić środków od najwyższego celu, gubiąc w ten sposób każdy rodzaj cnoty. Pieniądz zaślepia serce:

Pragnienie bogactw prawdziwie zaślepia duszę, pozbawiając ją światła miłości, sprawiając, że woli ona bardziej miłować pieniądz niż Boga [...]. Chciwość pociąga za sobą dwa rodzaje nadmiaru w stosunku do bogactw. Pierwszy dotyczy wprost ich nabywania i przechowywania, na przykład wtedy gdy ktoś nadmiernie się bogaci, przywłaszczając sobie czy przetrzymując dobro innego. W ten sposób chciwość przeciwstawia się sprawiedliwości [...]. Drugi rodzaj nadmiaru dotyczy wewnętrznych uczuć wobec bogactw, na przykład wtedy gdy ktoś kocha je i zbyt ich pragnie albo ma z nich nadmierną przyjemność, choć nie chce panować nad dobrami innego. W ten sposób chciwość przeciwstawia się hojności.

Z powodu tej niepowstrzymanej fascynacji chciwiec zawsze znajduje najlepsze motywy do samousprawiedliwienia się, sankcjonując działania nakierowane na powiększanie

majątku i pozwalające mu osiągnąć to, czego pożąda. A pośród tych motywacji można spokojnie umieścić także miłość Boga, umiłowanie Kościoła, cnót: ile bowiem dobra można dokonać za pomocą tych pieniędzy, nawet jeśli wątpi się w ich pochodzenie (czy raczej jest się jego pewnym!). Chciwiec szuka w rzeczach pewności, pokoju i spokoju o przyszłość, a może to uzyskać jedynie od Boga będącego panem czasu:”I powiem sobie:”Masz wielkie dobra, na długie lata złożone; odpoczywaj, jedz, pij i używaj”,, (Łk 12,19). I chciwiec, patrząc na posiadane rzeczy, dotykając ich, ma jakby miłe wrażenie pewności i szacunku do siebie, jakby czuł, że jego rzeczy mówią do niego:”popatrz, ileś wart, jak umiałeś wykorzystać swoje zdolności!”.

Jest to jeden z powodów, dla których św. Tomasz uważa chciwość za zło samo w sobie nieuleczalne,”z powodu kondycji tego, który jej uległ, ponieważ życie ludzkie jest stale narażone na niedostatki, ale każdy niedostatek popycha ku chciwości: dlatego bowiem szuka się dóbr doczesnych, aby znaleźć środek zaradczy na niedostatki obecnego życia”. W chciwości chodzi o konkretną, namacalną odpowiedź na pragnienie szczęścia, dlatego jest ona skrajnie trudna do wyplenienia: potrafi łagodnie przeniknąć do głębin ludzkiego serca, rodząc w nim inne złe skłonności i właśnie ta jej rozgałęziona dynamika czyni z niej wadę główną.

Im bardziej jakaś rzecz jest warunkiem szczęśliwości, tym bardziej staje się pożądana. A więc jednym z warunków szczęśliwości jest pełne zaspokojenie: w innym razie nie mogłaby rzecz ta zaspokoić pragnienia i być celem ostatecznym. Teraz, wydaje się, nie ma nic, co mogłoby obiecywać to pełne zaspokojenie lepiej niż bogactwa, jak zauważa Boecjusz [3 De Consol pros. 3]. Filozof [5 Etyka, c. 5, lect. 9] potwierdza to, mówiąc, iż”pieniądz służy jako gwarancja uzyskania jakiejś rzeczy”. U Koheleta [10,19] czytamy, że”wszystko posłuszne jest pieniądzw”. Zatem chciwość polegająca na pragnieniu pieniądza jest wadą główną.

Ambroży Autpert, przyrównując chciwość do pychy, powraca do nauk św. Augustyna, według którego jeśli chciwość staje się ogólniejszym pożądaniem rzeczy, zaszczytów, uznania, to w końcu nie różni się od pychy:”Obie rodzą się jedna z drugiej, pożądliwość z pychy i pycha z pożądliwości, co, jak wiemy, przydarzyło się naszym przodkom, którzy, jeśli nie byłiby przed nami dotknięci pragnieniem bycia jak Bóg, nigdy nie pyszniliby się przed obliczem Stwórcy, a jednak jeśli najpierw nie ulegliby pysze, nigdy nie przypuściliby, że można pragnąć podobnych rzeczy”. Chciwość i pycha wydają się współzawodniczyć łeb w łeb o pierwsze miejsce wśród wad; nawet jeśli w sztuce łatwiej ukazać chciwość, to jednak nigdy nie pozbawi ona pychy prymatu, raczej stanowić będzie z nią diaboliczną parę, źródło wszelkiego zła:

Nie istnieje żaden rodzaj grzechu, który w pewnych przypadkach nie pochodziłby od pychy, a w innych nie wypływał z zachłanności. Są bowiem ludzie, którzy z powodu zachłanności stają się pyszni, i inni, którzy z powodu pychy stają się zachłanni. Pierwsi, jak mówi św. Augustyn, nie miłowaliby pieniądza, jeśli dzięki niemu nie zamierzali stać się znakomitsi [...]. Ci drudzy zaś nie pragnęliby wspaniałości, jeśli nie myśleliby o większych bogactwach [...]. Widać zatem, że czasem zachłanność rodzi się z pychy, a innym razem pycha rodzi się z zachłanności. Obie zatem mogą być określone jako korzeń wszelkiego zła.

Dla Dantego chciwcy plamią się winą większą niż poganie, a wśród chciwców jeszcze gorszy jest ten rodzaj, który dopuścił się symonii: "Uczyniliście sobie Boga ze złota i srebra / i czym różnicie się od bałwochwalcy, jeśli nie tym, że on do jednego, a wy do stu się modlicie". Również łakomstwo może stanowić rodzaj idolatrii (por. Flp 3,19), a jednak w kazaniach widać skłonność do szczególnego łączenia chciwości i idolatrii: "niewola chciwca jest najbliższa niewoli idolatrii". Dante skazuje popełniających symonię na przebywanie z twarzą odwróconą ku ziemi, co miało być karą odwetu za skłonności, które w życiu doprowadziły do odwrócenia ich natury: "Ujrzałem ludzi, płaczących na ziemi, zwróconych ku niej całkiem twarzą / "Przylgnęła do prochu dusza moja", słyszałem, mówili, tak głośno wzdychając, / że słowa te ledwie pojąłem".

Bosch ukazuje chciwość w szatach skorumpowanego sędziego, który wydaje się wysłuchiwać wieśniaka proszącego o sprawiedliwość. jednak całą uwagę skupia on na swej ręce, która spieszy, by wziąć ciężki woreczek monet gwarantujący łaskawy wyrok. Pieniądz dokonuje odwrotnych cudów: czyni ślepych widzących, głuchymi słyszącymi i niemymi mówiącymi, pod warunkiem że się to opłaci.

Chciwość wadą ducha

Dotychczasowe rozważania ukazują, że chciwość nie polega zasadniczo na posiadaniu wielu dóbr ani nie jest synonimem bogactwa; jest ona raczej nieposkromionym pragnieniem, żądzą posiadania, zamykającą serce i prowadzącą do domniemanej samowystarczalności, do stanu, w którym wystarczamy sami sobie, niczego nie potrzebujemy. To właśnie z tego powodu chciwość ściśle wiązana z pychą, zawiścią (ponieważ chciałyby posiadać dobra innych), gniewem (gdy traci się pożądane dobra albo nie można ich osiągnąć). Korzeń tych wad jest wspólny: jest nim żądza posiadania i przywiązanie do rzeczy, jak przypomina św. Paweł (por. 1 Tm 6,10; Ef 5,5; Kol 3,5). Chodzi tu zatem o wadę, której istota leży w sferze afektywnej i duchowej.

Chciwość jest czymś nienaturalnym, jako że pragnąc zbyt wiele tego, co użyteczne,

przekracza granicę oddzielającą to, co niezbędne, od tego, co nadmierne, granicę trudną do określenia raz na zawsze, zmieniającą się w zależności od okoliczności, czasu, miejsca, a zwłaszcza osób, ale jest to granica, poza którą otwiera się bezkresna przestrzeń. Wpatrzone w nadmiar pragnienie chciwca może być tylko nieskończone, ale w tej mierze, w jakiej jest ono nieskończone, jest ono także zawiedzione, ponieważ bogactwa, jakiegokolwiek by były i ile by ich było, są zawsze skończone.

Tu pojawia się religijny aspekt chciwości, ponieważ pieniądz daje złudzenie, że jesteśmy wszechmocni: "Bogacz rozpoznaje w bogactwach funkcję ochronną przypisywaną Bogu" (L. Jacquet). Tą próbą wypełnienia serca poprzez złożenie nadziei w rzeczach można objaśnić ciężkie napomnienie ze strony Jezusa w Ewangelii: "Biada wam, bogaczom, bo odebraliście już pociechę waszą!" (Łk 6,24), co piętnuje nie tyle obfitość pieniądza, ile przywiązanie serca, uczuciowe zaangażowanie wobec tego, co pieniądz symbolizuje, niezależnie od tego, czy jest go wiele, czy mało.

Zauważone już związki chciwości i idolatrii wynikają z tego, że pieniądz ze swej natury pozwala na samowystarczalność, jakiej nie może zapewnić nic innego. Dlatego dla Peguya stanowi on jedyną prawdziwie ateistyczną alternatywę Boga, ponieważ daje złudzenie, że można uzyskać wszystko, że każdą rzeczywistość można wyrazić w pieniądzu, a z drugiej strony pozwala on wejść w posiadanie wszystkiego: "Jaka jest różnica pomiędzy poganinem a chciwcem? Czyż bezbożnik nie ma jednego czy dwóch fetyszów, podczas gdy chciwiec ma ich wiele: dla niego każdy posiadany w szkatułce floren jest Mahometem [...]. Chciwiec, kochając bardziej swoją odłożoną sumkę niż Boga, jest bezbożnikiem właśnie wskutek swego przekłętą grzechu chciwości".

Marks, analizując mentalność kapitalistyczną, owoc rewolucji przemysłowej, zauważył jej charakter w istocie religijny, to jest poświęcenie całej swej istoty rzeczywistości uznanej za absolutną, przewyższającej wszystkie inne. Pieniądz jest nowym bogiem, centrum wszechświata, zdolnym wprawić w ruch wszystko wokół siebie, dającym poczucie wszechwładzy:

Pieniądz, jako że posiada właściwość nabywania wszystkiego, właściwość przyswajania sobie wszystkich przedmiotów, jest przedmiotem par excellence. Uniwersalność jego właściwości stanowi o wszechmocy jego istoty; uchodzi on zatem za istotę wszechmocną. [...] Pieniądz występuje w roli pośrednika pomiędzy potrzebą a przedmiotem, między życiem a środkiem do życia człowieka. [...] Siła moja jest tak wielka, jak wielka jest siła pieniądza. Cechy pieniądza są moimi - jego właściciela - cechami i siłami istoty. Nie osobowość moja określa więc, czym jestem i na co mnie stać. Jestem brzydki, ale mogę sobie

kupić najpiękniejszą kobietę. A więc nie jestem brzydki, bo działanie brzydoty, jej siłę zniechęcającą zniweczył pieniądz. Sam jestem chromy, ale pieniądz dostarczy mi 24 nóg; a więc nie jestem chromy. Jestem człowiekiem złym, nieuczciwym, niesumiennym, ograniczonym, ale pieniądz doznaje czci, a więc czczony jest i jego posiadacz. Pieniądz jest najwyższym dobrem, a więc i jego posiadacz jest dobry: pieniądz uwalnia mnie od kłopotów związanych z byciem nieuczciwym, mają mnie zatem za uczciwego. Nie jestem mądry, ale pieniądz jest prawdziwą mądrością wszystkiego, więc jakże jego posiadacz miałby nie być mądry? Ponadto może on sobie kupić mądrych ludzi, a czyż ten, kto włada mądrymi ludźmi, nie jest mądrzejszy od mądrych ludzi? Czyż ja, który dzięki pieniądzwowi mogę mieć wszystko, do czego wzdycha ludzkie serce, nie posiadam wszystkich ludzkich możliwości? Czyż więc moje pieniądze nie zamieniają wszystkich moich niemożności w ich przeciwieństwo? [...]

Ponieważ pieniądz, jako istniejące i aktualne wyobrażenie wartości, łączy i zamienia wszystkie rzeczy, to jest on ogólnym złączeniem i odwróceniem wszystkich rzeczy, a więc światem na opak, złączeniem i odwróceniem wszystkich cech ludzkich i występujących w naturze.

Tekst ten nie ukazuje niestety tylko mentalności kapitalistycznej, ale raczej władzę urzekania, która wydaje się tkwić w samej istocie pieniądza. Te cechy ukazują powszechną historię zachłanności człowieka Zachodu. Wystarczyłoby tu przypomnieć wszystkie próby zakazywania symonii, co jest szeroko rozważane w podręcznikach sztuki kaznodziejskiej, czy lichwy, przy czym wykorzystywano także motywy filozoficzne, ponieważ zgodnie z poglądem Arystotelesa utrzymywano, że pieniądz nie może rodzić innego pieniądza, jako że jest rzeczywistością martwą.

Jednak wszystkie te zakazy najczęściej trafiały w próżnię. Uznanie pieniądza za rodzaj czarodziejskiej różdżki zdolnej rozwiązać wszelkie problemy, przemienić wszystko w przeciwieństwa, widoczne jest w poezji i literaturze, na przykład w poemacie z XII wieku, bardzo podobnym do rozważań Marksa: Jeśli złodzieja czy bandytę aresztują / daje się pieniądze sędziom i zaraz / ten staje się sprawiedliwym Katonem; / jeśli ktoś jest głupi i nie może studiować / świętej sztuki, studiuje pieniądze:

/ stanie się Arystotelesem. / Do pięknej pani przychodzi miły kochanek, / ale jeśli niczego nie przyniósł, zostanie przegnany z łoża; / przychodzi brzydki, ale mający wiele pieniędzy, / ma wszystko do dyspozycji. / Pieniądz króluje, rządzi, włada i zwycięża wszystko. Rozkazuje razem z Jowiszem; / obaj uznani za boskość, odbierają cześć w całym świecie, / ale więcej wart jest pieniądz, jako bóg liczy się za obu. / Tego bowiem, czego nie

nagną grzmoty i błyskawice, to sprawi pieniąż i zawłaszczają. / Jowisz urażony nie mści się za obelgi, / niezliczone są tymczasem urazy, za które karze pieniąż.

Przypomnijmy też biblijny ironiczny tekst z ksiąg mądrościowych o bogaczu i biedaku: "Kiedy bogaty się chwieje, przyjaciele go podpierają, a biednego, gdy upadnie, odepchną przyjaciele. Gdy pomyli się bogaty, wielu ma pomocników, gdy mówić będzie niedorzecznie, jeszcze go uniewinnią. Gdy biedny się pomyli, będą go bardziej ganili, a gdy mówi mądrze, nie znajduje uznania. Gdy bogaty przemawia, wszyscy milkną i mowę jego wynoszą pod obłoki. Gdy biedny przemawia, pytają: "Kto to taki?", a jeśli się potknie, całkiem go obalą" (Syr 13,21-23). Jest to opis niesprawiedliwości ciągnącej się nieprzerwanie przez wieki; zmieniają się kultury i społeczeństwa, ale w głębi to, co zasługuje na uznanie, co powoduje błysk w oku i rozpromienia serce, jest ciągle tym samym elementem i dla niego gotowi jesteśmy na wszystko.

Kasjan sugestywnie opisał władzę, jaką ma pieniąż nad wyobraźnią chciwego mnicha, wyobraźnią rosnącą bezgranicznie, w miarę jak ją karmi, co nie przynosi mu pokoju, a przeciwnie: czyni coraz bardziej niespokojnym i zatroskanym. Opisuje on dobrze błądzenie myśli przechodzącej od niepokoju do niepokoju, jako że nie może znaleźć pewności, którą pragnęłby uzyskać od rzeczy: Skoro już jego umysł stanie się niewolnikiem tych trosk, zacznie myśleć, w jaki sposób mógłby nabyć choćby jeden pieniążek. Zacznie zatem zatroskany stawiać sobie pytanie o to, jaką szczególną pracę mógłby podjąć bez wiedzy opata. Potem będzie próbował sprzedać ją w ukryciu. Gdy wreszcie dojdzie już do posiadania tak upragnionego pieniąża, zacznie silniej jeszcze i dłużej dręczyć się myślą o tym, jak go podwoić, wciąż niepewny, gdzie go złożyć, i pełen wątpliwości, komu go powierzyć. Potem zaskoczy go większe zmartwienie, będzie się bowiem troszczył o to, co powinien za te pieniąże kupić i w jaki sposób je pomnożyć. Potem, gdy dokona już wszystkiego zgodnie ze swymi pragnieniami, jego chciwość pieniąża stanie się jeszcze większa i stanie się tym bardziej nagląca, im większa była suma wcześniej zarobiona. Istotnie bowiem, szła chciwość rośnie proporcjonalnie do nagromadzonych pieniąży.

Chciwość nie dotyczy potrzeby ciała ani nie dąży do właściwej mu przyjemności, dlatego szuka satysfakcji typu afektywnego, ale zarazem trudnego do uchwycenia, "wirtualnego". "Święty Tomasz dostrzega tu szczególny rodzaj przyjemności duszy, przyjemności posiadania, i uznaje, że zajmuje ona miejsce pomiędzy wadami ducha i ciała, ponieważ przedmioty wywołujące tę przyjemność, to znaczy bogactwa, są zewnętrzne w stosunku do duszy. W połowie drogi pomiędzy duszą a ciałem, częściowo widzialnej i częściowo zakrytej, chciwość zdaje się znajdować w strefie środkowej siedmiu wad, gdzie

umieszczono jej naturalną siedzibę”. Ten duchowy charakter chciwości dobrze ukazuje jej podstawowy przedmiot: pieniądź; ma on w sobie składową w zasadniczy sposób symboliczną, odsyłając do czegoś innego, jest zwykłym kawałkiem papieru, ale umożliwia dostęp do innych rzeczy, przynosząc zaszczyty i uznanie. Pieniądź, jak zauważył Marks, otworzy każde drzwi, przemieni każdą wadę.

Pieniądź wykonany z metalu, będącego materią gęstą i nieforemną jak błoto, ale bardziej od niego nędzną, ponieważ zrodzoną z wnętrzości ziemi, przyobleczoną potem w moc, jakiej ze swej natury nie posiada, jest - jak idol i bardziej niż każda inna postać bogactwa - sztuczny, ludzi, oszukuje. Pośród tylu fałszywych i oszukańczych bogów zamieszkujących wypełniony panteon chciwca bóg pieniądza może nie zawsze jest najważniejszy, ale z pewnością najbardziej wyrazisty. Nie dziwi zatem, że określenie chciwości jako umiłowania pieniądza najbardziej narzucało się z biegiem czasu, także w okresach zmniejszonego obiegu pieniądza. Pieniądź bowiem jest w stanie nie tylko reprezentować wszystkie bogactwa ze względu na to, że stanowi miarę ich wartości; jest w nim, w materiale, z jakiego go wykonano, i w sposobie, w jaki używają go ludzie, również nadzwyczajna moc symbolu, która poprzez przywołanie całego spektrum idolatrii zdolna jest przydawać bogactwu negatywnych konotacji etycznych, powiększając w ten sposób ciężar właściwy winy tych, którzy zbyt go kochają.

Duchowe cechy chciwości można zauważyć także w tym, iż stanowi ona beczkę bez dna, nigdy nie mówi”dość!”, nigdy nie stwierdza, że wreszcie osiągnęła to, czego z taką troską i zachłannością pragnęła:”Kto kocha się w pieniądzach, pieniądzem się nie nasyci; a kto się kocha w bogactwach, nie znajdzie dostatecznego dochodu” (Koh 5,9).

Teksty Ojców Kościoła są zgodne, gdy chodzi o podkreślanie niebezpieczeństwa chciwości właśnie z powodu tego jej nienasyconego, niewyczerpanego, charakteru należącego do jej istoty, cechującego ją i prowadzącego do samopodtrzymywania się, ciągłego narastania; podczas gdy inne wady po osiągnięciu swego celu wyciszają się, chciwość nie daje nigdy wytchnienia, przeciwnie: rośnie wraz z gromadzeniem. Dzieje się tak dlatego, że nie stanowi ona wady naturalnej, ”jest ona spoza ludzkiej natury”, nie zna zatem ograniczeń, jakie natura stawia zazwyczaj działaniu. Dla św. Jana Złotoustego jest ona jakby nienasyconym wilczym głodem, niemożliwym do powstrzymania:”Nie ma okrutniejszej choroby niż ten niekończący się głód, który medycy nazywają bulimią; choć je się pod dostatkiem, nic jej nie zaspokoi. Przenieście teraz bulimię cielesną do duszy; co jest straszliwsze? Zatem bulimią duszy jest chciwość; im więcej pokarmu pochłania, tym więcej go pragnie. Rozciąga coraz bardziej swoje pragnienia, aż poza granice tego, co posiada”.

Święty Grzegorz Wielki porównuje chciwca do chorego na puchlinę wodną, dręczonego straszliwym pragnieniem: wciąż pije bez miary, ale to, zamiast pozwolić mu na wypoczynek, jeszcze bardziej go męczy. Święty Bernardyn wprowadza zaś porównanie geograficzne do Campo dei Miracoli w Sienie: "początek, gdzie zaczniesz, znajdziesz łatwo, ale końca - nie". Peraldo przeciwstawia chciwość rozwiązłości, choć ta zawsze ma konkretne ograniczenia narzucone przez naturę: "nierządnik może także uprawiać nierząd tylko raz w miesiącu, gdy tymczasem chciwiec może wprowadzać swą wadę w czyn nieustannie"; św. Ambroży postrzega chciwość jako studnię bez dna: "Czym faktycznie jest bogacz, jak nie przepaścią bez dna bogactw, nienasyconym głodem czy pragnieniem złota? Im więcej połyka, tym bardziej płonie żądza". Podobny portret znajdujemy u Ewagriusza: "Morze nigdy całkiem się nie napelni, choć otrzymuje dzięki rzekom ogromne masy wód i w ten sam sposób pragnienie bogactw u chciwca nigdy nie jest nasycone, podwaja je i natychmiast chce powiększyć je czterokrotnie i nigdy nie ustaje to podwajanie, aż do śmierci, która kładzie kres tej niekończącej się trosce".

Następuje tu wynaturzona przemiana na płaszczyźnie oceny rzeczy prowadząca do uznania pieniądza za cel sam w sobie: był on środkiem, pozbawionym sam w sobie wartości, a staje się celem, który nadal jednak sam w sobie pozostaje bez wartości, ponieważ nie zapewnia niczego z tego, co obiecał, a człowiek coraz bardziej się od niego uzależnia: "Właśnie jak psa można nauczyć, by wydzielał ślinę już nie na widok pożywienia, ale na dźwięk obwieszczającego je dzwonka, choć samego pożywienia nie zauważa, tak chciwiec pociągany jest przez pieniądz, choć ten gromadzony jest, ale niewykorzystany". W przypadku tej wady zauważamy odwrotną sytuację także w związku z praktykowaniem umartwiania się i pokuty; chciwiec narzuca sobie ascezę, mając na uwadze przyszłość, ale terażniejszości kosztuje po trochu, zamiast nią żyć; troska ze swej strony przeszkadza mu cieszyć się tym, co posiada, choć osiągnął to dzięki powodzeniu.

Niektórzy dostrzegają w chciwości, rozumianej jako silne, niezaspokojone pragnienie, nienasyconą bestię, o której Dante mówi w Piekło: "Potem wilczyca, nabrzmiała od płodu / Żądz wszelkich, mimo że chuda i sucha, / Sprawczyni nieszczęść mnogiego narodu [...] A tak złośliwie chowa obyczaje, / Że zachłannością jej chciwość się mnoży / I tym głodniejsza, im się bardziej naje. / Rozliczny jest zwierz, z którym cudzołoży...". Ta żywa charakterystyka, czarująca pod względem psychologicznym, wskazuje, że również dla Dantego wada ta jest zasadniczo duchowa: im bardziej się jej ustępuje, tym bardziej rosną pragnienie i lęki, przed którymi chce się uciec.

Chciwość powoduje zatem wzrost niesprawiedliwości, ubóstwa, przemocy, nadużyć,

zabójstw, rodząc wiele innych wad i rodzajów zła; nie zatrzymując się przed niczym, nie uznaje więzów krwi, jak ze smutkiem zauważamy w sprawach testamentów i dziedziczenia. Dla osiągnięcia sprawiedliwości potrzebne jest wyrzeczenie ze strony tego, kto posiada więcej, jako że pieniądź jest dobrem wykluczającym.”Chciwość jest grzechem przeciw bliźniemu: jako że dobra doczesne nie mogą być posiadane jednocześnie przez wielu, to gdy chodzi o bogactwa zewnętrzne, człowiek nie może obfitować bez tego, że inny wskutek tego będzie w nędzy”. Jest ona rośliną płodną i silną również pod tym względem, jako że wpływa na wiele rodzajów ludzkich działań, może na wszystkie, przynosząc owoce najróżnorodniejsze, jak lichwa, korupcja, kradzież, oszustwo, nieuczciwość, zachłanność. Chciwość jawi się jako światowa postać poświęcania się idolowi, czemuś, czemu gotowi jesteśmy oddać całe nasze życie:

Jest w tej wadzie wyraźnie coś, co czyni ją zdolną do wzrastania na samej sobie, przybierania coraz to innych i zawsze niebezpiecznych postaci; coś w przedmiocie, co go porusza czy w pragnieniu, które go ożywia, czy w obu, co potrafi uczynić z tego”nadmiar zła”, jak mówił Idzi Rzymianin (Aegidius Romanus). Czym jest zatem chciwość? Idolatrią, napisał św. Paweł dwukrotnie (por. Ef 5,5; Kol 3,5), odsyłając w ten sposób tę wadę do najgłębszych stref zła, pomiędzy grzechy wynoszące poza granice wiary i zamykające wszelką możliwość zbawienia. Podobieństwo do idolatrii jest dla chciwości rodzajem wyciśniętego na niej znaku hańby natychmiast oznajmającego, że jest to wada skrajnie ciężka. W rzeczywistości chciwość nie jest idolatrią, ale raczej jej rodzajem.

Święty Tomasz również niechętnie łączy chciwość i idolatrię, choć uznaje to za możliwe wyjście:”Chciwość została porównana do bałwochwalstwa ze względu na pewne podobieństwo do niego, gdyż zarówno bałwochwalca, jak i chciwiec poddaje się zewnętrznej rzeczy, ale inaczej, gdyż bałwochwalca poddaje się jej, by złożyć jej cześć boską, a chciwiec nadmiernie jej pożąda, by posłużyć się nią do własnego użytku, a nie by ją czcić”. Idolatria byłaby zatem praktycznym skutkiem chciwości, ponieważ chciwiec staje się niewolnikiem rzeczy, których pragnie bez miary, oddając im cześć podobną, jak to czyni bałwochwalca. Święty Tomasz wyraźnie dostrzega jej duchowy charakter: chciwiec jest bowiem zainteresowany czymś, co ma charakter wyłącznie symboliczny, ponieważ umożliwia dostęp do innych dóbr:”Pragnienie pieniądza uważa się za korzeń grzechów, nie dlatego, że bogactw pragnie się dla nich samych, jako celu ostatecznego; ale ponieważ bardzo ich poszukujemy, jako że są użyteczne dla każdego celu doczesnego. A ponieważ dobro powszechne jest bardziej pożądane niż dobro szczególne, to bardziej budzi ono apetyt niż dobra szczególne, osiągając za pośrednictwem pieniądza wiele innych”.

W rzeczywistości pieniądz jest tak upragniony przez chciwca, ponieważ wydaje się zapewniać magiczną triadę zdolną odpowiedzieć na niepokoje życia: mieć-móc-być ważnym; nie przypadkiem duża część oskarżeń o fałszywą religijność, wysuwanych przez proroków, dotyczy instrumentalnego traktowania kultu religijnego - do bogacenia się. W Biblii znajdujemy bardzo wymowne fragmenty na ten temat: dla przykładu prorok Amos ujawnia niebezpieczeństwo bogactwa, ukazuje skutki postawy tych, którzy wszystko zamieniają na pieniądze, wyrządzając niesprawiedliwość i gnębiąc słabszych:

Słuchajcie tego wy, którzy gnębiacie ubogiego, a bezrolnego pozostawiacie bez pracy, którzy mówicie:”Kiedyż minie nów księżycy, byśmy mogli sprzedawać zboże, i kiedy szabat, byśmy mogli otworzyć spichlerz? A będziemy zmniejszać efe, powiększać sykl i wagę podstępnie fałszować. Będziemy kupować biednego za srebro, a ubogiego za parę sandałów, i plewy pszeniczne będziemy sprzedawać”. Poprzysiągł Pan na dumę Jakuba:”Nie zapomnę nigdy wszystkich ich uczynków”. Czyż z tego powodu ziemia nie zadrży i czyż nie będą lamentować wszyscy jej mieszkańcy? Wzbierze ona cała jak Nil, wzburzy się i opadnie jak Nil egipski. Owego dnia - wyrocznia Pana Boga - zajdzie słońce w południe i w jasny dzień zaciemni ziemię. Zamienię święta wasze w żałobę, a wszystkie wasze pieśni w lamentacje; nałożę na wszystkie biodra wory, a wszystkie głowy ogolę i uczynię żałobę jak po jedyaku, a dni ostatnie jakby dniem goryczy. Oto nadejdą dni - wyrocznia Pana Boga - gdy ześlę głód na ziemię, nie głód chleba ani pragnienie wody, lecz głód słuchania słów Pańskich. Wtedy błąkać się będą od morza do morza, z północy na wschód będą krążyli, by znaleźć słowo Pańskie, lecz go nie znajdą (Am 8,4-12).

Prorok Amos nie tylko piętnuje zawsze obecne w religijności niebezpieczeństwo istnienia kultu pustego, bez sprawiedliwości, ale zapowiada straszliwe przekleństwo będące tego konsekwencją: lud znajdzie się w sytuacji głodu słowa Bożego, głodu nieugaszonego, głodu, którego na pewno ani pieniądz, ani rzeczy nie mogą zaspokoić i który nie będzie mógł być nasycony w żaden sposób. Jest to pustka ducha, dręcząca, egzystencjalna, przywołująca słowo życia, które dać może jedynie Bóg, ale którego człowiek nie może już odnaleźć, ponieważ nie potrafił rozpoznać go i strzec, gdy było mu przedstawione, wolał bowiem inne rzeczywistości, olśniewające, lecz puste i martwe.

Święty Ignacy dostrzegł w pożądaniu rzeczy pierwszą pułapkę, jaką demon zastawia na tych, którzy chcieliby pójść drogą życia duchowego; po niej następuje każdy inny możliwy rodzaj wad i zła:”Najpierw mają kusić [diabli] żądzą bogactw, jak to się zwykło przeważnie dziać. W ten sposób dojdą do próżnej chwały światowej, a potem do wielkiej pychy. W ten sposób pierwszym stopniem będą bogactwa, drugim próżna chwała, a trzecim - pycha. Te trzy

stopnie prowadzą do wszystkich innych wad”.

Wyrzeczenie się nieprzepartej lecz fałszywej władzy pieniądza i sławy, mających pretensje do zapewnienia bezpieczeństwa, można ukazać w swobodnym opracowaniu wersji Psalmu 49, którego podstawowym refrenem jest:”człowiek, co w dostatku żyje, ale się nie zastanawia, przyrównany jest do bydła, które giną” (Ps 49,13.21):

Dlaczego miałbym się bać prześladowania ze strony wszystkich, którzy pokładają ufność w banku, a swe bezpieczeństwo widzą w polisie ubezpieczeniowej? Życia nie można kupić czekiem; jego akcje są bardzo wysokie i nie da się ich opłacić pieniądzem.

Żyć na zawsze i nie oglądać grobu; nikt takiej polisy nie wykupi! Myśleli, że żyć będą zawsze przy władzy i swoimi imionami nazywali ziemie i wszystko, co ukradli. Zabierali nazwy miastom, by zastąpić je swoimi. Ich pomniki stały na wszystkich placach, a teraz kto o nich pamięta? Ich pomniki z brązu zostały zniszczone, brązowe tablice zerwane, ich pałac to teraz mauzoleum. Nie trać cierpliwości, gdy widzisz, że ktoś się bogaci, że ma miliony, że powiększa chwałę swego domu i jest człowiekiem silnym. Ponieważ przy śmierci nie będzie rządził ani miał partii. Choć za życia oficjalna prasa ogłaszała:”Będą cię wysławiać, ponieważ osiągnąłeś szczęście, którego pragnąłeś”, będzie musiał pójść do przybytku swych ojców i już nie ujrzy światła. Ale człowiek mający największe obowiązki, który jest przy władzy, tego nie rozumie. On, beczka tłuszczu, pokryta odznaczeniami, śmieje się z tego i myśli, że nigdy nie umrze, a nie wie, że jest jak zwierzęta przeznaczone na śmierć w dniu święta.

Konsekwencje chciwości: utrata poczucia darmowości życia

Chciwość, jak zauważyliśmy, prowadząc do faktycznej zamiany środków i celów, zmierza do głębokiej perwersji w sposobie patrzenia na życie, jako że bogactwa nie mogą stanowić ostatecznego celu człowieka. To, że zasadniczą cechą właściwą pieniądzwowi jest bycie środkiem, powinno stać się widoczne dla oczu człowieka mądrego. Prawda ta została dostrzeżona przez starożytnych.”Życie natomiast upływające na zdobywaniu majątku jest poniekąd życiem pod przymusem, a bogactwo oczywiście nie jest tym dobrem, którego szukamy; wszak jest ono czymś tylko pożytecznym i jest środkiem do celu”.

Skutkiem tej perwersji jest zagubienie sensu tego, co jest darmowe, a zatem sensu istnienia. Pomyślmy na przykład o reakcji Judasza na wylanie cennego olejku przez kobietę w obecności Jezusa (por. J 12,5); każdą rzecz ocenia się poprzez to, co dzięki niej można uzyskać (Judasz uściśla:”trzysta denarów”), a każdy inny element, związany z relacjami czy wyrażeniem uczuć, pozostaje niezauważony. Odpowiedź Jezusa wzywa raczej do zwrócenia naszej uwagi na możliwość okazania uczuć i hojności wobec drogich nam osób, na okazje,

które już się mogą nie powtórzyć (por. J 12,8): Jezus wydaje się mieć na myśli to, że można Go spotkać jedynie w bezinteresowności i miłości, dwóch rzeczywistościach, które podobnie jak prawdziwy zmysł religijny umykają rozumieniu chciwca, ponieważ rodzą się ze zdumienia, stwierdzenia naszego istnienia w terminach daru ofiarowanego z bezgraniczną hojnością, budzącą uczucia będące przeciwnością chciwości. Miłość, bezinteresowność i zmysł religijny zakładają bowiem brak zysku, osobistej korzyści: „Dlaczego Bóg stworzył świat? Czy dlatego, że chciał odkupić jego winy, posyłając Syna, by go zbawił?”. Dla prawdziwego chciwca jedno i drugie musi okazać się całkowicie niezrozumiałe. A jednak właśnie dzięki tej tępotce jest on może pośród ludzi najlepszym strażnikiem dzieł Bożych”⁵⁴.

W ten sam sposób chciwcowi umyka poczucie powściągliwości wobec tego, co posiada. Nie zdaje on sobie sprawy z tego, że rzeczy, które nagromadził, w rzeczywistości do niego nie należą i będzie je musiał faktycznie oddać innym; przypomnijmy przypowieść z Ewangelii (por. Łk 16,1-13): każdy jest jedynie zarządcą tego, co zostało mu powierzone, by mógł czynić dobro dla innych i to dobro staje się jedynym prawdziwym jego bogactwem, jedynym bogactwem, które nie może zostać skradzione czy zgubione. Tymczasem chciwiec uważa się za etatowego właściciela otaczających go dóbr: śmierć demaskuje oba te przekonania, jeśli nawet poświęcił im swoje życie, żyjąc pod różnymi względami”ascetycznie”. Jeśli spojrzeć z doczesnego punktu widzenia, osobowość chciwca zna jako jedyny wymiar czasu teraźniejszość; takie postrzeganie nie pozwala jej rozkoszować się życiem, można nawet powiedzieć, że w tym swoim związaniu z chwilą obecną jakby się nawet mumifikowała.

Cokolwiek mówi, czy czyni, prawdziwy chciwiec zachowuje się tak, jakby miał żyć na wieki w niezmiennym świecie. Jeśli, dla przykładu, gromadzi bogactwa, to jest rzeczą całkowicie nieużyteczną przypominać mu, że człowiek podlega śmierci i zatem dobrami gromadzonymi tak zaciekle, za cenę odejmowania sobie chleba od ust, nie będzie mógł cieszyć się w grobie. Odpowie z wyżyn swej chciwości, że sprawa ta go nie dotyczy, i że w każdym razie zawsze jest czas na umieranie i na myślenie o pewnych sprawach. Chciwiec jest człowiekiem dnia dzisiejszego. Z jego punktu widzenia życie powinno mieć postać niezmiennej teraźniejszości.

Ta perwersyjna mentalność skaża również relacje. Chciwiec, choć nimi gardzi, ma skłonność do odwiedzania tylko tych, którzy się liczą, ponieważ stanowią możliwe źródło kolejnego zysku, a lekceważy starych przyjaciół, jeśli nie mogą zapewnić mu pieniędzy i władzy; jest to niebezpieczeństwo obecne już w pierwszych wspólnotach chrześcijańskich, jak zauważa św. Jakub:

Bo gdyby przyszedł na wasze zgromadzenie człowiek przystrojony w złote pierścienie i bogatą szatę i przybył także człowiek ubogi w zabrudzonej szacie, a wy spojrzycie na bogato przyodzianego i powiecie: "Ty usiądź na zaszczytnym miejscu", a do ubogiego zaś powiecie: "Stań sobie tam albo usiądź u podnóżka mojego", to czy nie czynicie różnic między sobą i nie stajecie się sędziami przewrotnymi? Posłuchajcie, bracia moi umiłowani! Czy Bóg nie wybrał ubogich tego świata na bogatych w wierze oraz na dziedziców królestwa przyobiecane tym, którzy Go miłują? Wy zaś odmówiliście ubogiemu poszanowania. Czy to nie bogaci uciskają was bezwzględnie i nie oni ciągną was do sądów? Czy nie oni bluźnią zaszczytnemu Imieniu, które wypowiedziano nad wami? (Jk 2,2-7).

A jednak pieniądź, daleki od tego, by zapewnić bezpieczeństwo, gdy staje się celem samym w sobie, powiększa lęki: lęk o to, że stracimy wszystko, co zarobiliśmy, lęk, że rywal wcześniej zdobędzie upragnione dobro, że wzniesie się na drabinie społecznej, czyniąc daremny życiowy wysiłek... Z powodu ciekawego mechanizmu psychologicznego, gdy poszukuje się nadmiernie bezpieczeństwa, jakie miałby zapewnić pieniądź, uzyskuje się rezultat dokładnie przeciwny, szerzą się i kwitną z coraz większą mocą udręka i niepewność. Właśnie to dokładnie opisuje stan duszy cechujący chciwych: "Zawsze są niespokojni, a ich dusza nie zna wypoczynku. Troska o posiadanie tego, czego jeszcze nie mają, sprawia, że za nic mają to, co już posiadają. Z jednej strony niepokoją się o to, że utracą to, co już nagromadzili, a z drugiej pracują, by posiadać inne rzeczy, co oznacza nowe powody do strachu". Ojcowie podkreślają często śmiertelny lęk nękający chciwca, uznany za węża kłusającego własny ogon; więcej posiada i bardziej jest niewolony przez to, co popycha go do gromadzenia, to znaczy przez lęk i strach:

Kiedy ogarnął w swej chciwości masę rzeczy, to dręczy go to przepelnienie. Gdy jedynym jego lękiem jest szukanie i zachowywanie tego, co nagromadził, to ta sytość go dręczy. Pierwszym cierpieniem, jakiego doświadcza, jest poirytowanie z powodu wszystkich pytań jakie stawia on swojemu nieumiarkowanemu pragnieniu: jak uzyskać to, czego by sobie życzył? [...]. Jeśli potem zaspokoi te pragnienia, pojawia się inne cierpienie: to niepokój o to jak zachować to wszystko, co nabył za cenę tak wielkiego trudu. Jest on zatem ściśle dręczony wszelkiego rodzaju cierpieniem, które już tu stanowi karę za jego zachłanność i troskę o zachowanie tego, co posiada.

Innym uczuciem typowym dla skąpca jest smutek związany z rozczarowaniem tym, że nigdy nie może osiągnąć tego, czego pragnie, i czuje się coraz uboższy: "Jak morze nigdy nie jest pozbawione bałwanów i fal, tak samo chciwiec nie jest pozbawiony smutku". Jego udręka jest przypomnieniem tej straszliwej kary, która spadła na króla Midasa, kary polegającej

właśnie na wysłuchaniu jego żarłocznego pragnienia. Jest w tej wadzie pewien rodzaj dziwnego masochizmu, ponieważ to, co uważa się za jedyne źródło szczęścia, w rzeczywistości przysparza lęków i nawet rujnuje życie:”Chciwcy nie tylko pozbawiają się radości z tego, co posiadają, i z tego, czego nie ośmielają się użyć dla swej przyjemności, ale także z tego, czego nigdy nie są syści i czego zawsze pragną; czy może być coś bardziej bolesnego?”.

Również na płaszczyźnie psychologicznej można uwypuklić prawdziwy zespół objawowy chciwości prowadzący do zachowań kompulsywnych, nastawionych na nierozumne gromadzenie, bez świadomości przyczyny; jednocześnie, jak całun tkany przez Penelopę, zachowanie to pochłania i niszczy resztę życia osoby, wszystko, co posiada wartość, i mogłoby uczynić je pięknym. W ten sposób rzeczy - jedyna prawdziwa miłość chciwca - tracą swe specyficzne cechy, ponieważ liczy się tylko”posiadanie”, bogactwo, z którego należy być dumnym, a to prowadzi do wielkiego marazmu pełnego chaosu i nieokreśloności.

Wejdźcie do domu chciwca i rozejrzyjcie się wokoło. Jeśli jest bogaczem, to pierwszym wrażeniem będzie to, że jest to rodzaj muzeum, w którym zgromadzono najróżniejsze rzeczy: od dzieł sztuki po wykałaczkę. Ale nie znajdziecie tu porządku, jeśli nie sięgniecie do wad pana domu. Ponieważ chciwiec nigdy albo prawie nigdy nie jest kolekcjonerem, który ulega tej czy innej pasji. Zbiera on bowiem wszystko, co mu się trafia, z powodu samej przyjemności wchodzenia w posiadanie i wycofywania danej rzeczy z obiegu [...]. Chciwiec na wszystkich płaszczyznach jest przede wszystkim tym, który przechowuje i jakby”wypatrywaczem” [dosłownie”podglądaczem”- przyp. tłum.]

Dante ukazuje szczególnie charakter chciwca w porażającym szkicu; w VII pieśni Piekieł podkreśla, że chciwi zmartwychwstaną z zaciśniętą pięścią, co symbolizuje ich skryzalizowane na zawsze podejście do życia, do innych i do dóbr. Chciwiec ukształtowany jest na wieczność jako ten, kto chciałby wszystko przycisnąć do siebie, ale w końcu ścisną pustkę, tłumiąc i zabijając wszystko, co go otacza, poczynając od siebie. Według Dantego to w piekle najliczniejsza grupa:”Tu ujrzysz ludzi więcej niż w innych miejscach”. Ludzie naznaczeni tą wadą są tak liczni i zróżnicowani, że muszą być umieszczeni w różnych kręgach piekieł: są tu, odpowiednio w kręgu siódmym i ósmym, lichwiarze i ci, którzy uprawiali symonię; chciwcy i rozrzutnicy („śmieszny dwór”), dla których fundamentem życia była marność fortuny i przez całą wieczność czynią sobie wyrzuty z powodu odpowiednich wad, choć jest to daremne, ponieważ jedni nie są zdolni zrozumieć postawy drugich. Dlatego są oni zmuszeni zmienić swój sposób postępowania: rozrzutni muszą trzymać pięść

zaciśniętą, a chciwi mają całkowicie ogolone głowy, co jest symbolem tego, że zostali zmuszeni do porzucenia jedynej rzeczy, która pozostała im po "tamtej stronie":

„Szukać trud daremny”: / Pozacierany w bycie lada jakim / Kształt ich twym oczom i tu będzie ciemny. / Na wieki tłuc się będą onym szlakiem, / Aż dzień ostatni wszystkich odmogili: / Tych łysków i tych z zamkniętym kułakiem. / Że źle dawali i że źle dzierżyli, / Raju nie dojdą, na wieczne poswarki / Skazani, jako w tej oglądasz chwili. / Patrz, synu, jaki bierze termin szparki / Mienie, fortuny dziecię, co dlań ludzie / Ustawną pracą wysilają barki. / Ot, wszystko złoto, jeszcze skryte w rudzie / Lub już dobyte, nie ulży strudzonej / Duszy, ażeby odpoczęła w trudzie.

Zgodnie z nauką Ojców chciwość jest wadą typową dla czasów ostatecznych, wraz z zachłannością przyspieszy nadejście końca cywilizacji i narodów, co jest spostrzeżeniem znajdującym potwierdzenie w odczytaniu wielkich przemian występujących w historii: "Kiedy rozważam nad ostatnimi dwoma tysiącami lat, widzę na każdym zakręcie drogi, w każdej zmianie sposobu patrzenia, w każdym sposobie skupienia uwagi, że to chciwość i jej potomstwo biczem, strachem, pochlebstwami czy oszustwem doprowadziły nas do tego miejsca". Powiedzenie, że chciwość jest wadą czasów ostatecznych, oznacza także, że w szczególny sposób rozwija się w starości, ostatniej fazie życia człowieka, może z powodu narastania lęków i niepewności związanych z przyszłością: lęki i niebezpieczeństwa, którym pieniądź mógłby zaradzić, jawią się z biegiem czasu coraz bardziej natarczywie. Arystoteles, subtelny znawca ludzkiej duszy, zauważył to z przenikliwością.

Chciwiec utracił poza tym prawdziwe pojęcie dobra, które samo w sobie ma charakter rozprzestrzeniający, to znaczy doświadczane jest jedynie wtedy, gdy okazuje się je innym; jedynie w ten sposób może ono ukazać swe prawdziwe bogactwo, którym cieszy się przede wszystkim ten, kto jest współuczestnikiem, ponieważ "więcej jest radości w dawaniu niż w otrzymywaniu" (Dz 20,35). Kto przywiązuje się do rzeczy, nigdy nie doznał tej radości, jest coraz smutniejszy, bardziej skąpy i pochylony nad sobą, jakby ta masa dóbr przygniatała go, nie pozwalając mu oddychać, powiększając jego udrękę, co dosłownie dusi, odbiera tchnienie życia."Pisarz Leonardo Sciascia dzielił ludzkość na tych, którzy mówią: "bogactwo jest piękne, nawet gdy jest martwe", i na tych, którzy przede wszystkim pewni są tego, że "jest ono martwe, nawet jeśli jest piękne". Niemała to różnica: pozwala ona przejść od bałwochwalstwa wobec rzeczy do radości i wolności daru i miłości".

Człowiek chciwy to człowiek samotny

Dla człowieka chciwego uważającego, że ekonomię ma we krwi, trzeba będzie

sporządzić bilans wad, posługując się terminami dawania i posiadania i, co ciekawe, rachunek, jaki chciwość wystawia życiu ludzi, którzy ją kultywują, jest słony: składa się z nerwic, niezdolności oderwania się od pracy, niezdolności do odpoczynku, zaniku wszelkich zainteresowań niezwiązanych z "interesami", zaburzeń snu, kryzysu więzi małżeńskich i rodzinnych w ogólności, utraty przyjaciół. Chciwiec, jak człowiek rozwiązły portretowany jako Don Juan, jest definitywnie sam, ponieważ nie jest zdolny do dzielenia się/współuczestniczenia. Obaj znają dwa rodzaje towarzystwa, oba sprowadzające się do przedmiotów, i stąd czerpią "usługi afektywne" (bezpieczeństwo i przyjemność).

Pomiędzy chciwością a postawami antyspołecznymi istnieje ścisła więź: chciwiec czuje się wybornie w towarzystwie swoich przedmiotów, jedyń, którym może zaufać: "Jest to obraz człowieka smutnego, samotnego, porzuconego przez przyjaciół, mało rozmownego, zawsze podejrzliwego, często szorstkiego i aroganckiego, w najlepszym przypadku źle wychowanego", ponieważ chciwość upadła duszę, a życie czyni wulgarnym, powierzchownym, przygaszonym, nieszczęśliwym, samotnym, jednym słowem - nieludzkim. W Dekameronie znajduje się nowela (I, 8) poświęcona chciwcowi Ermino de'Grimaldiemu, zwanemu Avarizio, który zaprosiwszy gościa, prosi go o radę dotyczącą tego, co niesłychanego mógłby namalować na ścianie wspaniałej sali. Gość odpowiada: "Jeśli jednak pragniecie, mogę poradzić wam coś, czegoście wy dotąd jako żywo nie widzieli [...]. Każcie odmalować szczodrość".

Chciwość, ożywiana skąpstwem, ujawnia ubóstwo ducha, którym jest zakażona. Niezdolna jest do hojnych gestów, do zaangażowania się bez wcześniejszego obliczenia możliwych zysków. W ten sposób człowiek staje się nieszczęśliwym, można powiedzieć, że przede wszystkim jego dusza doznała "cięć", jako że oszczędzał na swym życiu, na relacjach, wartościach. Chciwiec stał się skamieliną, tworząc jedność z nagromadzonymi bogactwami, przyjmując cechę tej nieosobowej niezmienności właściwej przedmiotom; to jakby powiedzieć, że już jest martwy. Istnieje rabiniczna opowiadka dobrze ukazująca śmiertelny aspekt tej mentalności, wykorzystująca do tego geografię Izraela:

„W Ziemi Świętej są dwa jeziora. Pierwsze z nich to jezioro Genezaret (albo Tyberiadzkie) przyjmujące i oddające wody za pośrednictwem Jordanu. Tymczasem drugie jedynie przyjmuje, gromadzi, nie oddaje i dlatego nazywa się Martwe” [...]. Ten apolog staje się dzięki temu prawdziwym pouczeniem o miłości: Jezus podsumował to w prawie - dziwnym dla ekonomii (ale może nie tak bardzo?) i skutecznym w życiu - "tracenia po to, by odnajdywać". Im więcej dajesz, tym bardziej odnajdujesz się w pełni; nawet dając swe życie, w końcu prawdziwie je posiadasz. W przeciwnym razie stajemy się pełni przedmiotów jak

zbiornik Morza Martwego jest pełen soli, ale jesteśmy właśnie martwi.

Właśnie w chwili śmierci samotność chciwca ukazuje się w pełni, ponieważ nic z jego otoczenia, do którego tak się przywiązał, nie może stanowić dla niego pocieszenia czy wsparcia; zamieniając osoby na rzeczy, nigdy i nikogo nie mógł kochać. Ale to, co zasmuca go najbardziej, to oczywiście fakt, że uwielbiane przedmioty przejdą w ręce innych.

Nieszczęście chciwca osiąga szczyt w chwili śmierci, gdy do lęku z powodu czekającej go męki, dochodzi ból z powodu utraty umiłowanych dóbr, które wkrótce czeka zmiana właściciela. Jest to zatem niedola, która chciwca nie opuszcza nigdy i w końcu naznacza widzialnie jego ciało, wycieńczone i pomarszczone jak ciała dzikich bestii żyjących z łupu, a wśród nich pierwsza to niespokojna, wygłodzona i chuda wilczyca, którą Dante w Piekło obiera za symbol chciwości. Jest to wreszcie nieszczęście obejmujące osoby, pośród których żyje: żonę, dzieci, służbę i nawet dom, w którym mieszka [...]. Do wielu powodów, składających się na wieczny smutek chciwca, dochodzi jeszcze jeden, pogłębiający poczucie nieszczęścia, którego już musiał doświadczać: tak umiłowane bogactwa nie potrafią go załagodzić.

Bardzo podobny portret chciwca bliskiego śmierci opisuje Verga w znanej noweli *La roba* (Rzeczy):

Nad jednym tylko bolał: że zaczynał się starzeć i ziemia musiała rozstać się z nim tam, gdzie był. To Boża niesprawiedliwość, że po spędzeniu życia na nabywaniu rzeczy, gdy już doszłście do tego, że je posiadacie i chcielibyście mieć ich jeszcze więcej, musicie je zostawić! I siedział godzinami na koszu, z podbródkiem wspartym na dłoniach, patrząc na swe zieleniące się przed oczami winnice, na pola falujące kłosami jak morze, na drzewa oliwkowe, osłaniające górę jakby mgłą, a gdy jakiś półnagi chłopiec przechodził koło niego, zgięty pod ciężarem jak zmęczony osioł, rzucał mu z zawiścią swój kij pod nogi i mruczał: "Patrzcie no, przed kim to jeszcze tyle życia! Przed takim, co niczego nie ma!". A kiedy powiedzieli mu, że to już czas, by zostawić swe rzeczy, by pomyśleć o duszy, wyszedł, chwiejąc się, na podwórze jak obłąkany, zabijając ciosami kija swoje kaczki i indyki, i krzychał: "Jesteście moje, odchodźcie ze mną!".

Dla człowieka chciwego śmierć staje się momentem konfrontacji z rzeczywistością, której dotychczas na wszelki sposób unikał i starał się nie zwracać na nią uwagi. Chciwiec, podobnie jak rozpustnik, pyszałek i zawistnik, zamknął się w świecie swojej wyobraźni, uważając się za centrum wszystkiego, niemal za twórcę rzeczy, które uznaje za swą własność. Z żalem musi się wszystkiego wyrzec i uznać, że nic do niego już nie należy. Ojcowie porównują chciwców pełnych złudzeń do naiwnych dzieci biegających za wiatrem, by łapać

motyle; ciężko ryzykują zdrowiem, by dopiero w chwili śmierci, już zbyt późno, zdać sobie sprawę z marności wszystkich swoich wysiłków.

Samotność chciwca widoczna jest także w jego skłonności do okazywania zawiści z powodu rzeczy posiadanych przez innych: poza pożądaniem i strachem o przyszłość, to znaczy brakiem dostatecznej pewności, jak sprawy się potoczą, istnieje jeszcze jad zawiści z powodu rzeczy, które posiadają inni, a które wydają się piękniejsze i bardziej pożądane od tego, co własne. W ten sposób chciwiec nigdy nie jest zadowolony z tego, co posiada, może czuje się jeszcze bardziej potrzebujący niż wcześniej: "Człowiek żyjący pośród obfitości czuje się jeszcze ubogi, ponieważ ma wrażenie, że to, co posiadają inni, zostało zabrane właśnie jemu. Zawsze i wszystkiego brakuje tym, których pragnień nie można zaspokoić, nawet dając im cały świat".

Ostatecznym wynikiem całego życia skąpca jest pył, zniszczenie tego, co dla niego najdroższe. Pieniądz, zajmując miejsce Boga, ujawnia to, czym jest: owym "nic", co zniszczyło całe jego istnienie.

O życiu człowieka chciwego nie można bowiem powiedzieć niczego poza tym, jakie rzeczy zgromadził, bo to one były jego życiem. Jak zauważył Giovanni Verga, na końcu życia skąpca pozostają tylko rzeczy i nic poza tym, nic, co mogłoby coś powiedzieć o swym właścicielu. Okazuje się, że był on tylko skrupulatnym magazynierem i ten magazyn stał się jego grobem. Jak faraon pochowany w swej piramidzie, zrealizował, niestety, swoje odwieczne marzenie, by stać się jednym ze swymi bogactwami; kto jednak patrzy na sprawy z zewnątrz, widzi całkiem inne widowisko.

Odkrywczy skarbcza Tutenchamona musieli doświadczyć czegoś upiornego. Wyobraźmy sobie ciało faraona opieczętowane wraz z jego bogactwami na wieki w tej ciemnej, dusznej komorze.

Po jej otwarciu ciało uległo rozkładowi, ale swoją postać zachowały i złoto, i alabaster, błyszczące jak zawsze. Nieobecny był, jak się okazało, sam faraon. Drogocенności zaświadczały o jego majestacie, czyli statusie, nie mówiły jednak nic o człowieku [...], przedmiocie pochowanym pośród innych przedmiotów [...] pośród których człowiek ten stał się przedmiotem najbardziej martwym, najbardziej bez życia. Jeśli spojrzymy śmiało na nasze obecne społeczeństwa, to czy możemy zaprzeczyć, że ten obraz ukazuje także nas?

Sposoby na chciwość

Cnotą, którą można by przeciwstawić hojności, nie może być rozrzutność, ta bowiem stanowi raczej wadę, mającą tylko przejawy odwrotne niż chciwość, ale, jak dostrzegł Dante,

bardzo do niej podobną, gdy chodzi o dynamikę towarzyszących jej uczuć. Dla Arystotelesa postawą przeciwną do skąpstwa jest hojność, którą analizuje w IV księdze Etyki nikomachejskiej, pojmując ją jako zdolność dawania odpowiednio do możliwości. Dla św. Tomasza hojność, wolność w stosunku do rzeczy, pomaga używać ich w najlepszy sposób, przez udzielanie pomocy ludziom w potrzebie i czynienie w ten sposób sprawiedliwości: "Nie przypadkiem św. Tomasz przeciwstawia chciwości dwie odmienne cnoty: sprawiedliwość i hojność, z których pierwsza działa w sferze rozdzielania, domagając się, by nie zatrzymywać i nie zachowywać dóbr należących do innych, a druga oddziałuje w sferze psychiki, łagodząc pragnienie i umiłowanie bogactw [...]. Sprawiedliwość i hojność, z których jedna działa w sferze prawomocności, a druga afektywności, mogą zatem sprzeciwiać się tej nadmiernej miłości do bogactw i brakowi ładu w ich rozdzielaniu. Ważne jest, by bogactwa kochać za to, czym są - jako dobra użyteczne ze względu na potrzeby życiowe - i nic więcej".

Podobną wskazówkę znajdujemy u Chaucera:

Musicie zrozumieć, że sposobem na chciwość są miłosierdzie i litość w całym tych słów znaczeniu. Ktoś mógłby zapytać, dlaczego właśnie miłosierdzie i litość stanowią środek na chciwość.

To prawda, że chciwość nie okazuje ani litości, ani miłosierdzia wobec człowieka będącego w potrzebie, ponieważ cała przyjemność skąpca polega na trzymaniu swego skarbu w schowku, a nie na pomaganiu swym braciom w Chrystusie. Oto dlaczego przede wszystkim mówię o miłosierdziu. Miłosierdzie bowiem, mówi filozof, jest cnotą skłaniającą ducha człowieka do pełnienia dzieł miłości i miłosierdzia.

Użycie otrzymanych darów do tego, by inni mogli żyć dobrze, jest najlepszym lekarstwem na wadę chciwości, ponieważ dotyka uczuć, przemieniając je, i pozwala doświadczyć dającemu nowych uczuć sprawiających, że staje się on zdolny do gestów dotychczas mu nieznanych. Ta zmieniona wrażliwość emocjonalna w stosunku do rzeczy jest w stanie sprzeciwić się skutecznie chciwości, jak dostrzegł już Jan Kasjan: "Na nic się nie zda pozbawianie się pieniędzy, jeśli wzbudzi to w nas pragnienie ich posiadania". Tego rodzaju skłonność rodzi w sercu tego, kto daje, pragnienie dobrego spędzenia życia i uzdalnia do znacznych nawet ofiar, ponieważ serce staje się wrażliwe na cierpienia i potrzeby innych. Nauczenie się dawania pozwala gromadzić skarby innego rodzaju, których nikt nie może ukraść, jak przypomina Ewangelia.

Ta prawda była w każdym razie znana już starożytnym; poza wspomnianym Arystotelesem pisał na ten temat Seneka:

„To tylko mam, co dałem innym”. O, jakże wiele mógł mieć, gdyby tylko chciał! To

są bogactwa prawdziwe i pewne, i na przekór zmienności doli ludzkiej zawsze pozostaną w tym samym stanie. Im zaś są większe, tym mniej budzą zazdrości. Czemuż tak szczędzisz, jakby należały do ciebie? Jesteś tylko czasowym zarządcą. To wszystko, co was napęcza tak wielką pychą, co was wynosi ponad dolę człowieka, co wam każe zapomnieć o własnej nicości, czego z bronią w ręku strzeżecie, co zamykacie na żelazne zawory, to, co kosztem cudzej krwi po zbójceku zostało zrabowane, a własną krwią tego bronicie, to, dla zdobycia czego budujecie i spuszczaście na wodą pirackie okręty, które zabarwią krwią morza, to, dla czego taranami burzycie warownie, nie zdając sobie sprawy, jak straszną broń na was samych przygotowuje w tym czasie los za waszymi plecami, to, dla czego zrywacie przymierza, targacie więzy pokrewieństwa, przyjaźni i koleżeństwa, a kiedy dwaj walczą o panowanie nad światem, cały świat o mało się nie zawali w posiadach - to wszystko nie jest waszą własnością, lecz dobrem powierzonym do czasu, i tylko patrzeć, jak przejdzie na własność innego pana, a weźmie je w posiadanie albo śmiertelny wasz nieprzyjaciel, albo spadkobierca wrogo do nas usposobiony. Pytasz, w jaki sposób możesz te dobra zmienić w swą własność? Rozdając je innym! Dbaj zatem rozumnie i troszcz się o swe dobra i staraj się zapewnić sobie ich trwałe i niczym nie zagrożone posiadanie, nie przez to, że będziesz je tylko zabezpieczał coraz silniej, ale że z nich będziesz czynił coraz bardziej szlachetny użytek. Patrzysz z podziwem na to, przez co jesteś w swoim mniemaniu bogaczem i potentatem, jak długo to jednak posiadasz, tak długo jest określane pospolicym imieniem - dom jest tylko domem, niewolnik niewolnikiem, pieniądze pieniędzmi; ale z chwilą, kiedy dasz innym, staje się dobrodziejstwem.

To zresztą prawda, że rzeczy istnieją ze względu na innych, są, jak przypomina Donald W. Winnicott, „przedmiotami przejściowymi”, możliwością wyjścia z autystycznej samotności naszego ja po to, by spotkać innego (transire), eksplorować świat, ustanawiać relacje. A w spotkaniu z innym, w relacjach człowiek odnajduje prawdę o sobie.

Jezus, mówiąc o chciwości, używa mocnych słów, ponieważ podsycą ona lęki, troski, chęć ucieczki przed życiem, tłumiąc wiarę; najpotężniejszym bastionem przeciw chciwości jest bowiem ufność pokładana w Bogu, który potrafi troszczyć się o swoje stworzenia, zaspokaja ich potrzeby, dając im hojnie do dyspozycji niezmierną ilość dóbr: „Nie troszczcie się o swoje życie, o to, co będziecie jedli; ani o wasze ciało, w co się ubierzecie” (Lk 12,2). Z tego zaufania rodzi się wolność w stosunku do rzeczy i zdolność do obdarowywania innych. Ponadto gdy rzeczy są dzielone z innymi, wnoszą światło do duszy darczyńcy i, co dziwne, mnożą się, przynosząc nieoczekiwane owoce. Zauważa się to w konkretnych sytuacjach, które miały miejsce w ciągu wieków u tych, którzy pozostawili wszystko dla Pana,

doświadczając już tu stokrotnej odpłaty (por. Mt 19,29).

Ojcowie Kościoła, rozważając przewrotną skłonność do gromadzenia, silnie nalegają, by słuchać nauczania pochodzącego z księgi stworzenia. Tak jak każde stworzenie pełni swoje zadanie, pracując dla dobra wszystkich, tak również każdy człowiek osiąga prawdziwe bogactwo i pełnię życia, działając dla dobra innych. Święty Paweł wprowadził w związku z tym znany obraz ciała i jego członków (por. 1 Kor 12,1-31); jeśli jakiś członek jest oddzielony od innych, odrywa się od życiodajnego pokarmu i w nieunikniony sposób umiera. Podobna sytuacja cechuje tych, którzy nie są zdolni do dzielenia się swoimi dobrami: "Bogactwa nagromadzone w jednym miejscu są bezużyteczne; kiedy jednak są w ruchu i przechodzą od jednych do drugich, przynoszą owoce i korzyści dla wszystkich".

Wspólne dzielenie się dobrami jest fundamentalnym warunkiem rozwoju życia: postawa chciwca zadaje gwałt samej naturze, jego skłonność do gromadzenia jest prawdziwie planem jakiegoś "antystworzenia". Peraldo pisze: "Stwórca chce przekazać i komunikować siebie i to, co Niego należy. Tak samo zachowują się jego stworzenia: słońce przekazuje światło, ogień - ciepło, drzewa - owoce [...]. Tymczasem chciwiec nie chce z nikim dzielić się tym, co posiada, chyba że zmusi go do tego śmierć".

Zachęta do czytania wielkiej księgi stworzenia i nauczania się tego, co ona zawiera, a w tym przypadku śmiertelności bezsensowności chciwości, jest klasycznym tematem powracającym stale w dziełach Ojców. Oto dla przykładu, co zauważył św. Ambroży: "Studnia, jeśli z niej nigdy nie czerpiesz, łatwo zanieczyszcza się wskutek bezruchu i niszczącego nadmiaru, jeśli natomiast jest używana, jej wody okazują się czyste i miłą rzeczą jest je pić. Tak też nagromadzone bogactwa zbierane są jak pył, ale używane rozświetlają; jeśli pozostawimy je niewykorzystane, do niczego nie mogą służyć".

Lew Tolstoj opowiada w swoim opowiadaniu o aniele, który za nieposłuszeństwo został skazany przez Boga na zstąpienie na ziemię i pozostanie na niej, dopóki nie odkryje zasadniczego elementu ludzkiego życia, to jest dzięki czemu żyją ludzie; dopiero potem może powrócić do raju. Pojawia się na ziemi w postaci ubożego człowieka, bezbronnego, zdrętwiałego z zimna: zatroszczyli się o niego szewc z żoną. I anioł po wielu latach spędzonych z nimi zdołał odnaleźć to, co pozwala ludziom żyć:

Nadal żyłem, czekając, że Bóg mi to objawi. W szóstym roku przybyły dwie bliźniaczki i kobieta i poznałem dziewczynki. Matka ich owdowiała dwa dni przed ich narodzeniem. Miałem zabrać jej duszę. Błagała, by mogła wychowywać swoje córki, ponieważ nie było nikogo, kto mógłby się nimi zająć. To wtedy zdarzyło się, że nie byłem posłuszny Bogu. Potem widziałem, jak te dziewczynki przeżyły. Wiedziałem o tym i

pomyślałem:”matka prosiła mnie ze względu na swoje córki i ja jej uwierzyłem, myśląc, że dzieci nie mogą żyć bez ojca i matki, tymczasem jakaś obca kobieta wykarmiła je i wychowała”. I kiedy ta kobieta wzruszyła się przy mnie z powodu tych nie swoich córek i zaczęła płakać, ujrzałem w niej Boga żyjącego i zrozumiałem, co ludziom pozwala żyć. I uśmiechnąłem się.

Co zatem pozwala ludziom żyć? Anioł kończy tak:”Zobaczyłem, że człowiek żyje nie dzięki trosce o siebie, to miłość sprawia, że żyje. Zrozumiałem teraz, że ludziom wydaje się, iż mogą żyć dzięki trosce, z jaką o siebie dbają, ale w rzeczywistości żyją jedynie dlatego, że to miłość sprawia, iż żyją. Kto jest w miłości, jest w Bogu i Bóg jest w nim, ponieważ Bóg jest Miłością”.

Inaczej niż oczekiwaliby człowiek chciwy, właśnie jego odwieczni wrogowie, ubóstwo i dar, gdy stają się dobrowolnie wybraną postawą ducha, ujawniają coś nieoczekiwanego o prawdzie istnienia, ponieważ są mocnym i znaczącym znakiem troski, jaką Bóg darzy każdego. Ubóstwo w sensie błogosławieństwa zalecanego w Kazaniu na Górze rodzi się bowiem z rozważenia”prawdy istnienia”: każdy człowiek znajduje się w sytuacji dłużnika, ponieważ to, co posiada, i czym jest, otrzymał od innych i dzięki temu długowi bez dna sam może czegoś dokonać; jednak nawet jeżeli będzie z oddaniem pracować, oszczędzać, gromadzić, to nigdy nie zdoła wyrównać tego głębokiego długu, długu ontologicznego, konstytutywnego dla jego życia.

Natura nie wie, kim są bogacze, ona rodzi wszystkich jednakowo ubogimi. Rodzimy się nieodziani, nie przychodzimy na świat obciążeni złotem i srebrem. Ta ziemia (na której żyjemy) wydaje nas na światło nagich, potrzebujących pożywienia, ubioru i napoju; gdy zaś umieramy, przyjmuje nas nagich, tak jak nagich nas zrodziła [...]. W śmierci małeńki kawałek ziemi jest bardziej niż wystarczający zarówno dla ubogiego, jak i bogacza; i ta ziemia, która nie wystarczała, by zaspokoić pożądanie bogacza, gdy żył, teraz może zawrzeć go całego w swym łonie.

Jest to tekst, który wtóruje słowom św. Pawła:”Nic bowiem nie przynieśliśmy na ten świat; nic też nie możemy z niego wynieść. Mając natomiast żywność i odzienie, i dach nad głową, bądźmy z tego zadowoleni. A ci, którzy chcą się bogacić, popadają w pokusę i w zasadzkę diabła oraz w liczne nierozumne i szkodliwe pożądania. One to pogrążają ludzi w zgubie i zatraceniu” (i Tm 6,7-9).

Może u podstaw chciwości znajdujemy ten nadludzki wysiłek mający służyć zyskaniu życia, zasłużeniu na nie, jakąś chorobliwą postać okazywania sobie szacunku. Przeciwnie: bez darmości nic nie byłoby możliwe, tym bardziej nie byłby możliwy żaden zysk, żadne

bogactwo; z drugiej strony nikt nie zdoła wyrównać rachunków, raczej powinien poświęcić swoje siły na to, by użyć tego, co otrzymał za darmo.”W obliczu najzwyczajszego braku zdolności do uznania z wdzięcznością pozytywnego i początkowego długu wobec życia (przy braku ciężkich naruszeń czy urazów), powiedzenie św. Pawła:”Nikommu nie bądźcie nic dłużni poza wzajemną miłością” (Rz 13,8) [...] nie sugeruje, że praktyczną drogą uwolnienia od długów ma być niemożliwe do wykonania przedsięwzięcie polegające na spłaceniu wszystkich długów, ale raczej to ryzykowne, coraz większe obciążanie się przez uznanie długu wzajemnej miłości wobec wszystkich braci”. Jedyne postawa wobec życia naznaczona darem może uleczyć chorą wizję życia ukierunkowaną na posiadanie, ponieważ pozwala uczestniczyć obficie w radości Boga, który, jak poświadcza znany zbiór tematów rozwijanych przez dzieci, ”stworzył nas za darmo”, niczego od nas nie oczekując.

W zyskaniu tej mentalności spod znaku daru i bezinteresowności mogą nam pomóc pewne konkretne kroki:

- Wyznamy sobie miejsca na rozrywkę i odpoczynek, nawet jeśli przychodzi nam natrętna i kusząca myśl o większym zarobku, kolejnej pracy i awansie. Pozwolenie sobie na wypoczynek przypomina, że czas, tak jak istnienie i życie, nie należy do nas. Jest to prawda zawarta w biblijnym nauczaniu o zachowywaniu szabatu jako dnia poświęconego Panu:”Judaizm stara się przemienić nasze pragnienie skierowane ku rzeczom należącym do przestrzeni w pragnienie rzeczy należących do czasu, nauczając, by człowiek pragnął dnia siódmego przez cały tydzień. Sam Bóg pragnął tego dnia, nazywając go chemdath jamin, dniem upragnionym. To tak, jakby poleceniu:”nie pragnij rzeczy należących do przestrzeni odpowiadano:”pragnij rzeczy należących do czasu”,,. Kiedy zapomina się o święceniu tego dnia, następuje alienacja, zagubienie pośród wytwarzanych rzeczy.

- Przyrzeknijmy sobie, że nie będziemy kłamać ani postępować nieuczciwie w celu uzyskania większego zarobku; kiedy raz stracimy godność i nadużyjemy danego słowa, trudno będzie je odzyskać.

- Podejmijmy decyzję o przeznaczeniu pewnej części tego, co posiadamy, na dzieła miłosierdzia; pomaga to zachować uważne spojrzenie na osoby bardziej od nas potrzebujące, przypomina o szczęśliwej, wcale nieoczywistej sytuacji, w jakiej się znajdujemy.

- Zajmijmy się także tym, co nie przynosi dochodu: sportem, hobby, odwiedzinami drogich nam osób.

Bez wątplenia w związku z tą wadą wielką pomocą w ćwiczeniu bezinteresowności jest życie duchowe. Widać w nim, jak ważne jest to, by stanąć przed Panem w miejscu świętym (oddzielonym) bez myśli o wytwarzaniu, po prostu dlatego, że”dobrze jest tu być”

(por. Mt 17,4), jak zauważył św. Piotr na górze Tabor. Ta gotowość ducha na przyjęcie miłości Boga pomaga wprowadzić nowe uczucia nadające smak życiu. I wszystko to, paradoksalnie, stymuluje bardziej kreatywność niż jałowe plany produkcji, ponieważ utrzymuje komunie z Bogiem życia poprzez uczestniczenie w Jego kreatywności będącej także bezinteresownością i hojnością, pragnieniem dzielenia się... Życie świętych jest pod tym względem bardzo pouczające: ich dzień w dużej mierze wypełniały modlitwa i dzieła miłości, a to pozwalało im dokonywać wielkich rzeczy, które w odróżnieniu od skarbu Tutenchamona nadal przynoszą owoce, choć upłynęły już wieki od ich śmierci.

U podstaw nakazów danych Izraelowi w związku z wejściem do ziemi obiecanej leży przekonanie, że tym, co jest najważniejsze, ważniejsze niż otrzymywane dobra, jest dobro, jakiego można dokonać dla ubogich. To cenne pouczenie zawarto w Biblii w wezwaniu do składania dziesięciny Panu, by utrzymać żywą Jego bojaźń i używać posiadanych dóbr na korzyść potrzebujących i cudzoziemców.

Złożysz dziesięcinę z plonu wszelkiego twego zasiewu, z tego, co rokrocznie ziemia rodzi. Będziesz spożywał w obliczu Pana, Boga swego - na miejscu, które sobie obierze na mieszkanie dla imienia swojego - dziesięcinę z twego zboża, moszczu i oliwy, pierworodne z twego większego i drobnego bydła, byś po wszystkie dni nauczył się bać Pana, Boga swego [...]. Przed upływem trzech lat odłożysz wszystkie dziesięciny z plonu trzeciego roku i zostawisz w twych bramach. Wtedy przyjdzie lewita, bo nie ma działu ani dziedzictwa z tobą, przybysz, sierota i wdowa, którzy są w twoich bramach, będą jedli i nasycą się, aby ci błogosławił Pan, Bóg twój, w każdej pracy twych rąk, której się podejmiesz (Pwt 14,22-23.28-29).

Dziesięcina, którą należało składać, przypomina wierzącemu o dwóch zasadniczych sprawach, o tym, że wszystko, co posiada i czym jest, istnieje w postaci daru, a nie z powodu zasług. Dziesięcina to zwrot małej części tego, co w istocie do nas prawdziwie nie należy, przypomina o hojności, z której korzystamy, oraz danej nam władzy, o wezwaniu do przeżywania w bezinteresowności i hojności tego, co nam zostało powierzone, z rozpoznawaniem tego, co jest prawdziwie zasadnicze. Salomon prosił Pana o łaskę życia pod znakiem umiarkowania, nie ubogiego, ale też nie bogatego, ponieważ dostrzegał, że w obu mogą zdarzyć się sytuacje niebezpieczne: "Proszę Cię o dwie rzeczy, nie odmawiaj mi, nim umrę: Fałsz i kłamstwo oddal ode mnie, nie dawaj mi bogactwa ni nędzy, żyw mnie chlebem niezbędnym, bym syty nie stał się niewierny, i nie rzekł: "A któż to jest Pan?" lub z biedy nie zaczął kraść i nie targnął się na imię mego Boga" (Prz 30,7-9).

Do nakazu dziesięciny można dodać zasady uzupełniające Dekalog zalecające

zwracanie uwagi na potrzebujących, ubogich, na sieroty, cudzoziemców, wdowy, aby doświadczać w tym wszystkim błogosławieństwa Pana. Są oni adresatami miłości darmowej, anonimowego zapisu spod znaku daru; wszystko to składa się także na żywą pamięć o zasadniczej dla Izraelity prawdzie o jego dawnym ubóstwie; razem wspominają otrzymany niespodzianie dar:

Nie będziesz łamał prawa przybysza i sieroty ani nie weźmiesz w zastaw odzieży od wdowy. Pamiętaj, że byłeś niewolnikiem w Egipcie i wybawił cię stamtąd Pan, Bóg twój; dlatego nakazuję ci zachować to prawo. Jeśli będziesz żął we żniwa na swoim polu i zapomnisz snopka na polu, nie wrócisz się, aby go zabrać, lecz pozostanie dola przybysza, sieroty i wdowy, aby ci błogosławił Pan, Bóg twój, we wszystkim, co czynić będą twe ręce. Jeśli będziesz zbierał oliwki, nie będziesz drugi raz trzął gałęzi; niech zostanie coś dla przybysza, sieroty i wdowy. Gdy będziesz zbierał winogrona, nie szukaj powtórnie pozostałych winogron; niech zostaną dla przybysza, sieroty i wdowy. Pamiętaj, że i ty byłeś niewolnikiem w ziemi egipskiej; dlatego nakazuję ci zachować to prawo (Pwt 24,17-22; por. Wj 22,20nn; Kpi 19,9nn).

We fragmentach tych zauważamy słowa jak refren oddzielające różne zasady miłości: „pamiętaj, że byłeś cudzoziemcem”, czyli mówiąc innymi słowami, nie zapominaj o swoim dawnym ubóstwie będącym częścią twojej historii. Jeśli członek ludu Izraela chce wejść do ziemi obiecannej i mieszkać w niej jako człowiek wolny, winien być blisko ludzi w potrzebie, pamiętając w ten sposób o otrzymanych dobrach. Zasady te stanowią konkretne kroki wyjścia materialnego i duchowego: czyniąc to, uczy się wychodzić ze swojego ja i patrzeć na ludzi wokoło, co stanowi dwie postawy znajdujące się na antypodach postawy człowieka chciwego. Jak zauważa Jonathan Swift: „Nic nie jest tak trudne dla obfitującego w bogactwa, jak wyobrazić sobie potrzeby innych”.

W opowiadaniu Karen Blixen *Uczta Babette*, które stało się sławne także dzięki znakomitej wersji filmowej, znajdujemy w formie literackiej to, co zauważano w sferze terapeutycznej i duchowej; chodzi o to, jaką moc zmiany sytuacji na płaszczyźnie indywidualnej i społecznej posiada dar. Akcja opowiadania toczy się w małej duńskiej wiosce w końcu XIX wieku, a przemiany tej doświadcza przede wszystkim ofiarodawczyni o imieniu Babette, która dostała się do wioski jako uciekinierka, mając za sobą historię pełną bankructw, cierpień, żałoby. Ma ona przy sobie jedynie kupon na loterię, który po pewnym czasie przyniesie jej pierwszą wygraną - dziesięć tysięcy franków, co stanowi prawdziwą fortunę. W tym momencie wszyscy oczekują, że Babette wyjedzie, by cieszyć się wygraną, tymczasem ona postanawia wykorzystać ją jedynie na przygotowanie dziękczynnej uczy dla

mieszkańców wioski, uczytu obfitującej we wszelkie Boże dary.

Uczyta ta, pełna smakowitych dań oraz niespodzianek, ma tajemniczą moc godzenia ze sobą członków wiejskiej wspólnoty, podzielonych z powodu starych, rzeczywistych i domniemanych urazów i krzywd: pod koniec uczytu wszyscy są pogodni i wzruszeni, wszyscy mają wrażenie, że "gwiazdy są bliżej nas". Ta uczta jednych skłoniła do nowego spojrzenia na życie, dla innych oznaczała oczekiwane i upragnione pojednanie z osobami i wydarzeniami z przeszłości, dla wszystkich była antycypacją raj. Każdy z gości, choć nie wyrażał tego słowami, wstawał od stołu z wdzięcznością dla Babette, która dla nich poświęciła wszystko, co posiadała.

A jednak na końcu opowiadania dowiadujemy się, że osobą, która otrzymała najwięcej, była właśnie Babette: dopiero teraz wychodzi na jaw fakt, że była ona szefem kuchni w paryskiej restauracji Cafe Anglais i że przygotowując ucztę dla społeczności, odnalazła wreszcie radość życia. A na zastrzeżenie, że nie powinna była wydawać wszystkiego dla gości, Babette odpowiada z prostotą: "Dla was? Nie. Dla siebie [...]. Jestem wielką artystką [...]. A wielki artysta, mesdames, nigdy nie jest biedny. Mamy coś, mesdames, o czym inni nie wiedzą".

Przygotowując bowiem tę ucztę, Babette sama chciała pojednać się z tymi, którzy wyrządzili jej zło, z tymi, którzy zabili jej bliskich, zmuszając ją, mimo że była samotna i w nędzy, do ucieczki z Paryża. Nie odczuwa już do nich urazy, ponieważ także wobec nich mogła okazać swoje kucharskie zdolności; także swoim nieprzyjaciołom dała poznać swój talent i to w końcu jest jedyną liczącą się dla niej rzeczą, czymś, co uczyniło jej życie pięknym: "ponieważ, mesdames - mówi na końcu - ci ludzie należeli do mnie, byli moi [...]. Mogłam ich uszczęśliwić. Kiedy starałam się zrobić wszystko najlepiej, jak potrafiłam, mogłam ich doskonale uszczęśliwić". Starając się ich uszczęśliwić, choć byli nieprzyjaciółmi, doprowadziła do tego, że należeli do niej, ale była to przynależność całkiem inna niż gorące pragnienia chciwca, może nawet był to jedyny sposób przynależenia - przeżywana z nimi komunია pozwoliła posiadanej przez nią zdolności wydać owoce.

Opowiadanie to można uznać za dobry literacki komentarz do Eucharystii, uczytu, na której Pan Jezus zbiera tych, którzy do Niego należą, przyjaciół i nieprzyjaciół, poświęcając całkiem siebie, swoje życie dla wszystkich, aby byli oni w komunii z Nim i pomiędzy sobą. W Eucharystii każdy może zaczerpnąć moc i odwagę dawania z siebie tego, co najlepsze, czyniąc możliwym spełnienie życzenia wyrażonego przez Babette: "Na całym świecie rozbrzmiewa jedyny krzyk wydobywający się z serca artysty: pozwólcie mi uczynić wszystko, co najlepsze!".

Prawdziwe bogactwo, rzeczywiście należące do nas, otrzymujemy, dając z siebie to, co najlepsze, stając się uczestnikami obfitej hojności Boga. Jedynie dając, możemy wyjść z piekła samotności, w którym zamknął się człowiek chciwy.

5. ŁAKOMSTWO

Moim zamiarem jest umrzeć w tawernie, z kielichem wina przy ustach, kiedy śmierć nadejdzie; weselej zaśpiewają wówczas chóry aniołów: Bóg niech będzie łaskawy dla tego miłośnika wina.

Carmina Burana - Pieśni z Beuern

[191.12]

Kuchnia jest ich świątynią, kucharz kapłanem, stół i brzuch są ich Bogiem.

Ch.Buck

Błogosławieni, których nasycza tyle łaski, że umiłowanie smaku w ich piersi zbytnim pragnieniem nie pali, zawsze pragnąc tyle, ile trzeba!

Dante

Łakomstwo jest złudzeniem oka.

Św. Jan Klimak

Wprowadzenie

Łakomstwo wydaje się całkiem sympatyczną i łaskawą wadą człowieka cieszącego się życiem, kosztującego jego rozkoszy, szczęśliwie tyjącego. Dlaczego zatem zaliczać je do wad głównych? Wiemy już bowiem, że uznanie wady za główną nie oznacza przyznania jej prymatu, gdy chodzi o jej wagę (jeśli tak było, to dlaczego nie ma tam zabójstwa?), ale raczej o uznanie, że znajduje się ona u korzeni innych wad, jak uprawiana roślina rodząca wielość kwiatów i owoców. Stwierdzenie, że wada należy do "głównych", oznacza zatem ukazanie, że jak czerwona nić staje się ona widoczna w najróżniejszych sytuacjach, rodząc inne wady i złe skłonności.

Następnie zobaczymy, że konieczne jest zdemaskowanie banalnego obrazu ukazującego człowieka łakomego w szatach kogoś cieszącego się dobrym apetytem, smakosza zdolnego do wyrafinowanego świętowania: rzeczywistość wady, każdej wady, jest całkiem inna...

Jeśli chodzi o jej specyficzne środowisko, to należy przypomnieć, że gdy mówimy o "łakomstwie", nie rozumiemy pod nim jedynie aktu jedzenia, a raczej jego niepohamowanie i kompulsję. Ponadto z łakomstwem łączy się też wada picia, która zapewne nie jest sposobem "zażywania radości życia", ale bardzo smutną, samotniczą postacią autodestrukcji; wreszcie także uzależnienie od substancji, choć nie jest dosłownie wymieniane wśród zachowań właściwych tej wadzie (chodzi tu bowiem o zjawisko niedawne), ma tę samą

dynamikę, która występuje w zachowaniach właściwych dla człowieka łakomego. Te trzy postawy są w istocie klasyfikowane z psychologicznego punktu widzenia jako ten sam typ zaburzeń.

Badając głębiej zjawisko łakomstwa, zauważamy, że człowiek łakomy zmuszony jest do płacenia ogromnej daniny pokarmowi, jakiemu "się poświęcił"; tak jak w wypadku wszystkich uzależnień zostaje pozbawiony wolności, ograniczając w drastyczny sposób zdolność doznawania przyjemności z upragnionego dobra. Łakomstwo ma tę charakterystyczną cechę, że nakłania do czegoś poza sobą, czym jest na przykład pokarm, ale zarazem jest "podsycane" i podtrzymywane we wnętrzu; chciałoby się z jego pomocą zwiększać potencjał życiowy, ale faktycznie osiąga się stan zrujnowania życia, narażając na poważne niebezpieczeństwo swoje istnienie, pozbawiając je zainteresowań i aktywności, niszczonej przez destrukcyjną żarłoczność, niezdolną do powstrzymania się i ustanowienia granic: "Łakomstwo, które zgodnie ze schematem Kasjana otwiera szereg siedmiu wad, całkowicie ujawnia swoją naturę wady o charakterze "propedeutycznym": człowiek łakomy jest skazany na uleganie wszystkim atakom, gdyż wpuścił nieprzyjaciela do swego wnętrza, do swego ciała, do ust, które będąc drzwiami do całego człowieka, "gdy raz stały się łupem demona, pozwalają wejść całej diabelskiej rodzinie, to znaczy ogółowi grzechów",. To właśnie jest powód, dla którego łakomstwo zostało uznane za bramę wejściową („usta”) dla wszystkich innych wad: "Kto przyzwyczaja się do grzechu łakomstwa, ten nie może oprzeć się żadnemu innemu grzechowi: musi siłą rzeczy zostać niewolnikiem każdej wady o tyle, że jest ona jamą, w której kryje się demon, by zaznać odpoczynku".

W Biblii znajdujemy ciekawe stronicie ukazujące ludzi łakomych, ostrzegające jednak zarazem przed powagą tej wady, przypominające o umartwieniu i poszanowaniu naszych ograniczeń wynikających z bycia stworzeniem; dzięki temu także odżywianie się może odnaleźć swoje właściwe miejsce. Księga Syracydesa podaje na przykład ścisłe zasady zachowania się przy stole, wzywając do umiarkowania; podstawową ideą jest to, że relacja do Boga konkretyzuje się również w zasadach dobrego wychowania:

Zająłeś miejsce przy stole suto zastawionym? Nie rozwieraj nad nim gardła i nie wołaj: "Jakże wiele na nim!". Pamiętaj, że nieszczęściem jest złe oko. Cóż między rzeczami stworzonymi gorszego nad takie oko, które płacze z powodu braku każdej rzeczy? Po to, co ktoś sobie upatrzył, nie wyciągaj ręki i nie pchaj się wraz z nim do półmiska! Osądzaj uczucia bliźniego według swoich własnych i zważaj na to, czego sam nienawidzisz. Jedz, co leży przed tobą, jak człowiek, nie bądź żarłoczny, abyś nie wzbudzał odrazy. Przez dobre wychowanie pierwszy zaprzestań jedzenia, nie bądź nienasycony, byś kogoś nie zraził. Jeśli

zajmiesz miejsce wśród wielu zaproszonych, nie wyciągaj ręki wcześniej od nich. Jakże mało potrzeba człowiekowi dobrze wychowanemu, na łóżku swym nie będzie ciężko oddychał. Zdrowy jest sen przy umiarkowanie sytym żołądku, wstaje człowiek wcześnie, jest panem samego siebie. Udręka bezsenności, bóle żołądka i kolki w brzuchu występują u łakomego człowieka [...]. Przy picciu wina nie bądź zbyt odważny, albowiem ono zgubiło wielu. Jak w kuźni próbuje się twardość stali, zanurzając ją w wodzie, tak wino doświadcza w bójkę serca zuchwalców. Wino dla ludzi jest życiem, jeżeli pić je będziesz z umiarem. Co za życie ma ten, który jest pozbawiony wina? I ono zostało stworzone dla radości ludzi. Zadowanie serca i radość duszy daje wino pite we właściwym czasie i z umiarem. Udręką dla duszy jest zaś wino pite w nadmiernej ilości wśród podniecenia i zwady. Pijaństwo powiększa szal głupiego na jego zgubę, osłabia siły, a ran przysparza (Syr 31,12-20.25-30).

Tę zachętę do umiarkowania znajdziemy także w innych miejscach, gdzie ukazuje się jakby zarys zasad diety: "Dziecko, w życiu badaj samo siebie, patrz, co jest złem dla ciebie, i tego sobie odmów! Nie wszystko służy wszystkim i nie każdy we wszystkim ma upodobanie. Na żadnej uczcie się nie przejadaj i nie rzucaj się na potrawy! Z przejedzenia powstaje choroba, a nieumiarkowanie powoduje rozstrój żołądka. Z przejedzenia wielu umarło, ale zachowujący umiar przedłuży życie" (Syr 37,27-31).

Księga Przysłów zawiera sugestywny opis wewnętrznego stanu człowieka, który stał się niewolnikiem picia; ukazuje także z psychologiczną finezją skutki pijaństwa widoczne w sposobie postrzegania rzeczywistości; podkreśla ona przede wszystkim łagodny i subtelny urok wina, które choć nigdy nie dotrzymuje obietnic, potrafi jednak przykuć do siebie wolę osoby:

U kogo "Ach", u kogo "Biada", u kogo swary, u kogo żale, u kogo rany bez powodu, u kogo oczy są mętne? U przesiadujących przy winie, u chodzących próbować mieszanego wina. Nie patrz na wino, jak się czerwieni, jak pięknie błyszczycy w kielichu, jak łatwo płynie do gardła, bo w końcu ukąsi niby wąż, jak żmija jad swój wypuści, twoje oczy dostrzegą rzeczy dziwne, a serce twe brednie wypowie. Zdajesz się spać na dnie morza lub spoczywać na szczycie masztu. "Obili mnie, nic nie czułem, chłostali, nie wiedziałem. Kiedy się zbudzę, jeszcze nadal o nie poproszę" (Prz 23,29-35).

Do ukazania śmiertelnej fascynacji winem zostały tu zastosowane cztery obrazy: czar iskrzącej się barwy, wnikająca po cichu trucizna, choroba morska, niezdolność do zdania sobie sprawy z doznawanego zła, co prowadzi do wniosku: uważaj, bo wino wciąga cię jak nieszczęście. Cztery obrazy ukazują miły i śmiertelnie niebezpieczny kierunek, w jakim prowadzi wino, jak to komentuje Maldonato: "Kiedy pijesz wino, nie ufaj swym zmysłom;

zważaj na twe siły i skutki... Pijacy zazwyczaj zostają w winie jakby pogrzebani; gdy potem dochodzą do siebie, jak zabrani z grobu, chcą być pogrzebani na nowo”.

Dochodzą do tego także rozważania naznaczone myślą o sprawiedliwości społecznej: Biblia, piętnując niebezpieczeństwo łakomstwa, nie zamierza bowiem przeczyć przyjemnościom stołu, ale raczej chce ostrzec przed obojętnością wobec ubogich, głodnych i będących w potrzebie; przypomnijmy dla przykładu przypowieść o bogaczu i ubogim Łazarzu (por. Łk 16,19-31). Chodzi tu o niebezpieczeństwo dotyczące przede wszystkim tych, którzy posiadają żywność i dobra w obfitości i łatwo mogliby się nimi podzielić. Człowiek Boży potrafi zakosztować dobrego stołu, ponieważ potrafi ucztować z przyjaciółmi; istotnie, nawet o Jezusie mówiono, że jest żarłokiem i pijakiem, ponieważ zasiadał do stołu z grzesznikami (por. Łk 7,34).

Pismo Święte zachęca ponadto do dostrzeżenia w różnorodności pożywienia konkretnego znaku ogromnej obfitości ze strony opatrności Bożej; pokarm stanowi silny symbol wiecznego błogosławieństwa do tego stopnia, że Biblia ukazuje raj w postaci wielkiej uczty (por. Iz 25) bogatej we wszelkie”Boże dobra”, to jest w każdy rodzaj potraw i napojów. Przypowieści Jezusa często ukazują królestwo niebieskie w postaci wystawnego stołu lub zaślubin, na które wszyscy są gorąco zaproszeni.

Pismo Święte podkreśla w ten sposób także symboliczny charakter pokarmu, który sam w sobie ma dwójakie znaczenie: pozytywne i negatywne; św. Paweł dostrzega, że może on stać się centrum życia i w związku z tym wypowiada bardzo surowe słowa:”Bądźcie, bracia, wszyscy razem moimi naśladowcami i wpatrujcie się w tych, którzy tak postępują, jak tego wzór macie w nas. Wielu bowiem postępuje jak wrogowie krzyża Chrystusowego, o których często wam mówiłem, a teraz mówię z płaczem. Ich losem - zagłada, ich bogiem - brzuch, a chwała - w tym, czego winni się wstydzić. To ci, których dążenia są przyziemne” (Flp 3,17-19). Czytając list w ogólniejszym kontekście, zauważamy, że św. Paweł nie zamierza potępiać określonych zwyczajów związanych z pożywieniem, a raczej ostrzec chrześcijan przed tymi, których”bogiem jest brzuch”, czyli przed tymi, którzy chcieli sprowadzić relację z Bogiem do zachowywania dwóch praktyk odnoszących się do brzucha: wyboru pokarmów i obrzezania. Na drugim miejscu św. Paweł wspomina element idolatryczno-religijny, jakim może być pokarm, stanowiący rodzaj afektywnego substytutu:

Słowa św. Pawła wyjaśniają, dlaczego z chrześcijańskiego punktu widzenia wada łakomstwa jest”ojcem” [w języku włoskim wada - il vizio - jest rzeczownikiem rodzaju męskiego, w polskim lepiej byłoby przetłumaczyć”jest matką”- przyp. tłum.] grzechu, który może doprowadzić człowieka do wiecznego zatracenia. Nie chodzi tu o pokarm sam w sobie.

Także Jezus lubił ucztować. I może to nie przypadek, że pierwszego cudu dokonał, za zachętą swej Matki, przemieniając wodę w wino podczas weselnej uczyty w Kanie. Chodzi tu o użytek, jaki czynimy z pokarmu, gdy wybiera się brzuch jako własnego boga i absolutyzuje ciało, zapominając o jego funkcji zwykłego "odzienia" duszy. Wówczas obowiązkiem staje się zaspokajanie jego potrzeb i naturalny akt przyjmowania pokarmu łatwo przemienia się w przyjemność zmysłową, bliską krewną rozwiązłości. Istnieje bowiem rozwiązłość związana z pożywieniem, nie mniej intensywna niż uczucia miłości.

Łakomstwo może skłonić do uczynienia z brzucha swego boga, ponieważ jest pewnym rodzajem prawdziwej inwestycji duchowej i emocjonalnej w element o charakterze materialnym, jednakże bez osiągnięcia upatrzonego celu. Uzależnia, zabiera wolność, co jest znakiem relacji z elementem upragnionym, który uległ deformacji. To ta deformacja sprawia, że z dobra tworzy się "wada" prowadząca w kierunku przeciwnym do pragnienia, które ją zrodziło, jako że odbiera smak rzeczom." Jest kwestią zasadniczą, by uwzględnić, że łakomstwo jest wadą, czyli namiętnością. Żarłoczność wytwarza przyzwyczajenie, jak to jest z paleniem papierosów. Uzależnia nas od smaków, kaprysów, irracjonalnego pragnienia, by stale jeść. Ponadto smaki, które uważamy za tak bardzo "nasze", z reguły są sprawą mody i reklamy".

Łakomstwo jest także silnie związane z rozwiązłością, jak przypomina Naśladowanie Chrystusa: "Kiedy brzuch jest nabrzmiąły i pełen jedzenia oraz napojów, do bram puka deprawacja". Nieumiarkowane pragnienie łączy łakomstwo i rozwiązłość, również z powodu śmiertelnych skutków, które przynoszą obie te wady, ponieważ między apetytem a seksualnością istnieje głębokie podobieństwo w dobrym i złym; nie przypadkiem Dante umieszcza w Czyśćcu łakomych obok rozwiązłych, także, choć pokazał to w inny zupełnie sposób, Donatien Alphonse François de Sade dobrze rozumiał więź łakomstwa i rozwiązłości. W jego opowieściach rozpustnicy dla podtrzymania swych pragnień (co jest dramatem ludzi rozwiązłych!) musieli spożywać obfite i pożywne dania. Jest to często wspominany w życiu duchowym "obieg": "Wady wzajemnie się zastępują. Ktoś nie jest łakomy czy żarłoczny, ale zamiast tego rozpustny, gniewliwy, przywiązany do pieniędzy, arogancki [...]; nadmiar pokarmu może przegrzać rozwiązłość; pozbawia nas częściowo panowania nad sobą i stajemy się niezdolni do bycia panami siebie także w innych sytuacjach (pokusa cudzołóstwa, zemsty, oszustwa). Łakomstwo można zatem uważać za szkodę zarówno osobistą, jak i społeczną". Także Ojcowie zauważyli ścisłą więź pomiędzy łakomstwem, odrętwieniem ducha i w konsekwencji rozluźnieniem obyczajów:

Brzuch napełniony pokarmem takim, jaki był, karmi zarodki rozwiązłości, i umysł,

skoro udręczony jest brzemieniem potraw, nie będzie już w stanie utrzymać kontroli nad rozróżnianiem.

To nie tylko nadmiar wina zazwyczaj zaciemnia umysł, ale także nadmiar potraw sprawia, że kuleje on i jest niestały, i pozbawia go zdolności całkowitej i czystej kontemplacji. Przyczyną ruiny Sodomitów i ich rozwiązłości nie było opilstwo winem, ale nasycenie chlebem (por. Ez 16,49).

Łakomstwo może zatem przejawiać się nie tylko w jedzeniu, ale także w innych wadach głównych, ujawniając w zachowaniu zawsze to samo: pragnienie posiadania, pochłaniania i destrukcji. Istnieje uśpiona przemoc, która złączona z innymi wadami, staje się coraz widoczniejsza, co jest znakiem narastającego niezadowolenia; jak narkotyk szuka dawek i sytuacji coraz mocniejszych, naturalnie bez możliwości zaznania spokoju, a wprost przeciwnie, z coraz większym niezadowoleniem, jak zauważał Dante („po posiłku bardziej jest głodny niż przed nim”). Człowiek łakomy nigdy nie jest zadowolony i natychmiast myśli, jak zauważa Księga Przysłów, o tym, co mógłby pochłonąć, nigdy nie znajdując spokoju.

Innym wspólnym elementem wad, który jednak w łakomstwie ma postać zaostrzoną, jest aspekt szpetoty, do jakiej prowadzi; nie przypadkiem Albrecht Diirer ukazuje łakomstwo w postaci niekształtnego i obrzydliwego dziecka, które z powodu łapczywego pochłaniania pokarmu stało się rodzajem nieforemnej piłki budzącej niesmak. Taka deformacja i szpetota, do której redukuje ta wada, stanowi wspólny rys wszystkich wad głównych:

Pychę obraża czyjeś piękno. Zawieść nie może znieść jego widoku. Gniew zniszczyłby je, gdyby nie mógł go posiadać. Acedii zwyczajnie brak ducha i energii, by cieszyć się pięknem. Chciwość widzi w pięknie innego jedynie jakąś korzyść dla siebie. Rozwiązłość myśli o poszukiwaniu i znalezieniu piękna, ale nigdy nie wie, jak ma być przez nie doceniona. Także łakomstwo ma ten defekt i brzydota łakomczucha odzwierciedla jedynie brzydotę, do jakiej redukuje on wszystko, czego dotknie.

Ta współobecność różnych elementów wynika stąd, że pokarm jawi się jako szczególne miejsce spotkania natury i kultury; mówiąc o pożywieniu, nie możemy nie łączyć tego z bogactwem możliwych sposobów jego przygotowania, różnorodnością typowych dań i okazji świątecznych, z którymi są związane. Zasadnicze momenty życiowe świętujemy, siedząc za stołem: przypomnijmy narodziny, urodziny, zakończenie szkoły czy studiów, ślub, narodziny dzieci, ważne momenty życia religijnego, a w wielu kulturach nawet śmierć drogich osób. Pokarm jawi się jako skuteczny sposób świętowania tych wszystkich okazji; wiele słodkich pokarmów zrodziło się z chęci godnego uczczenia świąt religijnych. Już Arystoteles zauważył tę kulturową i estetyczną składową wrażeń związanych z

pokarmami:”Żadna inna spomiędzy istot żyjących nie doznaje też przyjemności pod wpływem wspomnianych wrażeń zmysłowych. Psy bowiem nie rozkoszują się zapachem zajęcy, lecz ich pożeraniem, a zapach dopomógł im tylko w wytropieniu; ani lew nie rozkoszuje się rykiem wołu, lecz jego pożarciem; dzięki rykowi jednak zmiarkował, że wół jest blisko i dlatego wydaje się, że cieszy go ryk; podobnie raduje go nie widok [ani wytropienie] jelenia czy dzikiej kozy, lecz nadzieja zeru”. Człowiek jakościowo różni się, korzystnie i niekorzystnie od zwierząt, także gdy chodzi o jego stosunek do jedzenia.

Przygotowanie pokarmów, przygotowany stół ukazują jego prawdziwy Weltanschauung, wizję świata, egzystencji, sposób organizowania czasu i życia społecznego, ważne momenty dnia i przebywania razem z innymi:

Sama”dieta”, reżim, stanowią zasadniczą kategorię, dzięki której można snuć refleksje nad ludzkim zachowaniem; charakteryzuje ona sposób, w jaki prowadzimy egzystencję, i pozwala ustalić zespół zasad zachowania: sposób, w jaki stawiamy problemy dotyczące zachowania, zależny od natury, którą należy zachować i do której należy się dostosować. Reżim jest całkowicie sztuką życia.

Ten głęboki splot natury i kultury ukazuje prawdę biblijnego powiedzenia, że”nie samym chlebem żyje człowiek” (Pwt 8,3), ponieważ sam chleb, z jego fazami przygotowania, wnosi liczne inne elementy charakterystyczne dla człowieka.

W łakomstwie można zauważyć całe emocjonalne zaangażowanie związane z pożywieniem, dobrze pokazane we fragmentach biblijnych mówiących o błysku oka, analogicznie jak u chciwca z powodu pieniądza i u człowieka rozwiązłego z powodu seksu. Ten afektywny stosunek wykorzystuje się w propozycjach reklamowanych towarów, sugerując skojarzenia i ukazując wartości pozornie dalekie od reklamowanego produktu (na przykład piękno przebywania razem, oczarowanie, harmonię i relaks o zmierzchu, smak życia, zmysłowość woni świeżo przygotowanych potraw, by nie mówić już o obrazach wprost religijnych), ale zdolne stymulować na drodze skojarzeń silne pragnienia. Ważność tych elementów symbolicznokulturowych, które, wydawałoby się, przyjmują jedynie funkcję czysto dekoracyjną, widać w ogromnych sumach i wysokiej specjalizacji potrzebnej do tworzenia reklam będących przekazami tym częściej masowymi, im mniej ludzi, do których są skierowane, ma faktycznie potrzebę jedzenia, zważywszy na obfitość i różnorodność produktów pozostających do dyspozycji. Nacisk jest tym większy, im mniejsza jest rzeczywista potrzeba, co potwierdza fakt, że nadmiar, do którego prowadzi łakomstwo, nie jest zwyczajnie związany z”naturalną i instynktowną” potrzebą, ale bywa raczej indukowany, w przeciwnym bowiem razie nie istniałaby potrzeba reklamowania...

Reklama jedzenia przekazuje więc także ukryte, ale niezbyt głęboko, orędzie o tym, że człowiek nie żyje tylko samym chlebem nawet wtedy, gdy ogranicza się do przyjmowania pokarmów. Temat pokarmu z użyciem terminów duchowych, nawet mistycznych, używany jest w wielu propozycjach: picie określonego rodzaju kawy to przebywanie w raju! Podobne rozważania spotyka się w odniesieniu do diety. Na przykład autor podręcznika *Psychological Aspects of Obesity* (Psychologiczne aspekty otyłości) zauważa: "Liczne osoby stosujące dietę, uczestniczące w terapii grupowej [...], często używają języka religijnego obejmującego słowa takie, jak grzesznik, święty, demon, anioł, wina, przewinienie, wyznanie, absolucja, biblia diety".

Ciekawy jest fakt występowania tej biegunowości: symbole najczęściej używane do wzywania do konsumpcji żywności w rzeczywistości z trudem dają się do niej sprowadzić. Wygląda na to, że raczej mają dodatkowo obiecywać konsumentom wartości duchowe, poczynając od pokoju, zadowolenia, harmonii w domu i szczęścia. Jak zobaczymy, nie jest to całkowicie błędne, gdyby nie złudzenie, że osiągniemy je samą konsumpcją pożywienia. Te sugestie zostaną podjęte w specyficzny sposób przez środowisko terapeutów, kiedy będzie się ono starać "odczytać" znaczenie symbolu, jakim jest pożywienie, z podkreśleniem jego różnych, także nierozpoznanych aspektów; osiągnięcie tu sukcesu pozwoli odpowiednio stawić czoła wadzie łakomstwa będącej zarzuceniem reguł, przede wszystkim reguły umożliwiającej życie osobiste i społeczne.

Zasadniczo symboliczny charakter pożywienia przemieniający je w element bardziej kulturowy niż naturalny, można wreszcie rozpoznać dzięki temu szczególnemu i stosunkowo nowemu rodzajowi publikacji, jakim są książki kucharskie, coraz bardziej wszechobecne i rozpowszechnione, zachowujące jednak anonimowy charakter prowadzący do tego, że przygotowanie pokarmu staje się pewnym rodzajem "zrób to sam", ale o charakterze przemysłowym. Skoro przeminęła epoka, gdy kobieta uczyła córki i wnuczki tajemnych sposobów przygotowania potraw, a te sposoby miały być nadal strzeżone i przekazywane, kuchnia wydaje się przemieniać w długi i jałowy zestaw preparatów odpowiednich zawsze i dla każdego.

Psycholog Henry Fairlie przeprowadził badania dotyczące publikowania książek kucharskich w Stanach Zjednoczonych, poczynając od lat siedemdziesiątych (i to interesujące, dlaczego właśnie w tym okresie...): "Przeгляд Książki w druku z lat 1974-1975 pod hasłem "kuchnia" przedstawia 193 nowe publikacje; w latach 1975-1976 nowości było 208, a w roku następnym 197". Dziwi myśl o obfitości produkcji wydawniczej w dziedzinie nie bardzo wymyślnej i znanej; Fairlie przytacza z pewnym poczuciem humoru także tytuły

tych publikacji, niektóre bardzo oschłe, ale też oryginalne, uroczyste i zachęcające. Można powiedzieć: "dla każdego coś miłego":

Nasycający się dzięki Książce kucharskiej dla tych, którzy lubią dobrze jeść, możemy przejść do Nowinek, delikatesów i ciekawostek z codziennych kuchni świata. Istnieje Książka kucharska dla prezbiterianek i bardziej uroczysta Spotykamy się wspólnie: zbiór recept dotyczących menu i dań dla żon biskupów Kościoła Episkopalnego, oraz, by pozostać w nurcie religijnym, jest także nieustannie Gotując z Bogiem. Kiedy uczyniliśmy zadość Miłości od pierwszego kęsa, możemy przejść do Sztuki gotowania z miłością i kielkami pszenicy. Oczywiście znajdziemy też przewodniki dla restauracji. Ci, którzy wyczerpali możliwości Wielkemiejskiego smakosza, mogą się doktoryzować dzięki Świętemu Franciszkowi, smakoszowi wielkemiejskiemu.

Najbardziej przygnębiający był fakt, konkluduje Fairlie, że dla większości ankietowanych osób były to jedyne książki znajdujące się w domu... zupełnie jakby zainteresowanie kulinarną różnorodnością skupiało w sferze kultury całą uwagę tych, którzy ją praktykują.

Literacka panorama Włoch, znanej ojczyzny dobrej kuchni, nie ma naturalnie czego zazdrościć Stanom Zjednoczonym. Zwykle ogólne wyszukiwanie w Internecie przynosi znaczący rezultat: pod hasłem "kuchnia" znajdujemy ponad 1400 publikacji o bardzo interesujących tytułach.

Środki podejmowane przeciwko nadmiarowi jedzenia stają się często jedynie sposobem myślenia o nim: pomyślmy o obsesji z powodu diet i związanych z nimi reklam. Ich również jest bardzo dużo, a przedstawiają propozycje najróżniejsze i najdziwniejsze: wyszukane, najbardziej fantazyjne, byle tylko nie odczuć trudu i zachować nietkniętą przyjemność jedzenia. Myśl jest zawsze związana ze stołem, niezależnie od tego, czy chodzi o to, by jeść, czy o to, by nie jeść... W ten sposób sprawy jedzenia coraz bardziej kierują spojrzenie, myśli, serce i oczywiście podniebienie ku temu, co cielesne.

W krajach uprzemysłowionych wszyscy, z wyjątkiem najbiedniejszych, są "na diecie". W miarę jak rośnie skuteczność rynków międzynarodowych, nie tylko żywność jest w coraz większej obfitości, ale w ciągu roku bogatsza, coraz bardziej zróżnicowana staje się oferta produktów spożywczych, pozostających do dyspozycji nabywcy. Czy w sytuacji, gdy to, co jemy, staje się częścią naszego stylu życia, jest kształtowane i poszerzane przez obcowanie z niezliczonymi książkami kucharskimi, rozprawami z zakresu medycyny ludowej, przewodnikami z zakresu żywienia i temu podobnymi, należy się dziwić, że zaburzenia związane z odżywianiem zastąpiły histerię jako typowa patologia naszych czasów?

Każdy z nas może przeprowadzić na sobie konkretny test pozwalający zrozumieć, czy jego stosunek do jedzenia jest zdrowy, czy niewłaściwy, czy to, co spożywa, ma go podtrzymywać fizycznie, czy też najważniejszym powodem do zasiadania za stołem, ważniejszym od samego apetytu, stało się poszukiwanie przyjemności czy kompensacji."Postawmy sobie pytanie: Czy potrafię jeść potrawy, których nie lubię, albo zrezygnować z tych, które lubię, i nie jeść przez pięć godzin czy przez cały dzień (czyli uczynić wszystko, co nie szkodzi zdrowiu, a przeciwnie - służy mu)? Jeśli nie potrafię, oznacza to, że nie jestem panem siebie, że łakomstwo czyni ze mnie osobę uzależnioną".

Dla św. Jana Kasjana łakomstwo znajduje się na szczycie wykazu wad głównych nie z powodu jego ważności, ale dlatego że jako najbliższe wrażliwości gotowe jest sprowadzić każdy inny rodzaj wad:"Łakomstwo samo w sobie byłoby niegroźne, gdyby nie pozwalało wejść innym wadom, bez wątpienia niebezpieczniejszym i śmiertelnym dla duszy, jak rozwiązłość, chciwość, gniew, smutek i pycha". Oznacza to, że nie wystarczy myśleć o diecie, by zwalczać tę wadę, ale trzeba zwrócić uwagę na aspekty ściśle związane z łakomstwem, ponieważ tylko w ten sposób można zaprzestać poszukiwania kompensacji czy surogatów innego rodzaju niż właśnie pokarm:"nie zdoła nigdy osiągnąć czystej doskonałości ktoś łudzący się, że cel ten osiągnie samą wstrzemięźliwością". Stąd właśnie obraz łakomstwa jako bramy prowadzącej do świata wad.

Łakomstwo zajmuje pierwsze miejsce w systemie wad opracowanym przez Kasjana. Nie znaczy to, że chodzi tu o wadę najważniejszą czy najcięższą, ale sygnalizuje rodzaj pierworództwa, wskazuje, że niepowstrzymane rozpowszechnienie win zaczyna się właśnie od łakomstwa. [...] W odróżnieniu od wad duchowych, łakomstwo, tak jak rozwiązłość, domaga się niezbędnego wsparcia organów ludzkiego ciała, wnętrzości, żołądka, właśnie samego gardła i tak jak nie może być bez ciała realizowane, tak też nie może być zwalczone bez jego umartwienia [...]. W odróżnieniu od rozwiązłości, która wprawdzie rodzi się z impulsu ciała, jednak pozwala na radykalne rozwiązanie, jakim jest całkowite wyrzeczenie się seksualności, łakomstwo rodzi się z potrzeby decydującej o życiu człowieka: pożywienie jest niezbędne dla ciała i całkowite odrzucenie go, oznaczałoby jego zabicie. Stąd pewien rodzaj kompromisu, gdy chodzi o jedzenie, dystans, ale także paktowanie z szaleństwami żołądka.

Łakomstwo jest potępiane także z powodu sposobu, w jaki się przejawia; akt niesienia pokarmu do ust oznacza czyn zdecydowany, dobrowolny (przypomnijmy:"nie będziesz spożywał owoców z drzewa"; Rdz 2,17), a zatem znacznie trudniej wybaczalny niż inne, mniej dobrowolne, na przykład gniew."Ewidentna dobrowolność grzechu łakomstwa pomaga zrozumieć, dlaczego było wysoce prawdopodobne, że został on postrzeżony bardziej

jako "zbrodnia" niż jako patologia medyczna. Choć łakomstwo nie jest tematem interesującym prawo karne, to na płaszczyźnie społecznej i moralnej analizowane jest w sposób, w jaki patrzymy na dokonującego przestępstwo [...]. Łakomstwo to jakby udzielanie odpustu sobie samemu. Również jego brak poszanowania dla ciała nadaje nadmierną wartość ego, które to ego usłudze zadowala".

Tym zatem, co skłania nas do obfitego jedzenia i libacji, jest chora wizja życia i za taką należy ją uznać:

Fetujemy i uciszamy głód; na nowo fetujemy, miotając się pomiędzy niepokojem z powodu jedzenia, depresją, poczuciem winy i przebiegiem zmysłowej przyjemności pochodzącej z objedzenia się. Wszystko to dlatego, że nie mamy dobrze wyważonej filozofii dotyczącej roli, jaką pożywienie i jego przyjemności miałyby odgrywać w naszym życiu. Jeśli chcemy zapanować nad tą ważną dziedziną naszego życia, potrzebne są nam zasady moralne konsumowania pożywienia i strategie służące ich wzmocnieniu [...]. Musimy być świadomi naszego łakomstwa, by nauczyć się panowania nad nim.

Święty Ambroży interpretuje grzech pierworodny jako grzech związany z łakomstwem, to jest z zakazem spożywania tego jedyne owocu, co jednak powoduje konflikt z bardziej wiarygodnym poglądem św. Augustyna, który widzi tu pychę, a łakomstwo i pożądlivość uważa raczej za skutki tego grzechu. Opinia św. Ambrożego będzie cieszyła się jednak większym powodzeniem u Ojców, którzy chętnie zestawiają pokusy Jezusa (który głodny stawiał im czoło) z pokusą Adama: "Dawny przeciwnik zaatakował naszego prarodzica trzema pokusami: łakomstwa, próżności i chciwości, zwyciężając go w ten sposób, ponieważ uzyskując jego zgodę, uczynił go swym niewolnikiem [...]. Za pomocą tych samych środków, jakimi pokonał pierwszego człowieka, próbował także drugiego, ale tym razem musiał ulec". W związku z tym Ojcowie często powołują się na liczne epizody biblijne, w których niemoralne zachowania łączą się z łakomstwem: poczynając od Adama i Ewy, uwiedzionych przez piękno zakazanego owocu; czy Noego, który upiwszy się, pozwala się nagi oglądać synom; Lot, co jeszcze gorsze, jako ofiara oparów alkoholowych nie rozpoznaje swoich córek wchodzących do małżeńskiego łóża i ma z nimi stosunek kazirodczy; Ezaw traci pierworództwo z powodu miski soczewicy; lud Izraela podczas długiej drogi przez pustynię woli niewolę egipską, w której mógł mieć przynajmniej garnek mięsa przyprawionego do woli cebulą, bardziej niż pożywienie bez smaku, jakim jest manna; pomyślmy też o świętokradztwie popełnionym przez króla Baltazara, który po obfitej uczcie profanuje święte naczynia, używając ich, ze swymi konkubinami, do picia; także o Holofernesie, który z powodu obfitych libacji doprowadza się do stanu bezbronności i

ogłupienia, dzięki czemu Judyta z taką łatwością go zabija; to samo dzieje się podczas uczty, na której tańczy Salome: Herod przystaje wbrew sobie na zabicie Jana Chrzciciela.

Zezwolenie przez Boga po potopie na spożywanie mięsa [Rdz 9,3 w przeciwstawieniu do Rdz 1,29; zob. Katolicki komentarz biblijny, Vocatio, Warszawa 2004 - przyp. tłum.] wydaje się wskazywać na niepowstrzymany rozwój łakomstwa; reguły monastyczne będą ostrzegać przed mięsem jako pożywieniem prowadzącym do żądz, nakłaniając jednocześnie do powrotu do początków, gdy spożywano rośliny i owoce. Według Ojców pożywienie ujawnia dwuznaczny aspekt przyjemności maskowanej potrzebą przeżycia, co daje pozory usprawiedliwienia, ale łączy się z utratą wolności: "To nie pokarm, lecz jego pragnienie stanowi wadę. Dlatego można jeść najbogatsze dania bez żadnej winy i kosztować mniej wykwintnych, popadając w grzech [...]. Te same pokarmy, które karmią cnoty, pozwalają rozwijać się wadom". Refleksja Ojców ukazuje miarę jako główny problem łakomstwa: gdy pozwalamy sobie na nadmiar albo myślom i zmysłom na wyszukane potrawy i napoje, schodzimy z drogi duchowej, czyniąc z pożywienia idola, któremu się poświęcamy.

Jedzenie stanowi sposób okazywania troski o siebie, kochania siebie, ale ustępując łakomstwu, zmierzamy ku ciężkim szkodom, łącznie ze śmiercią. Ta wada, przybierając pozory miłości do siebie, w rzeczywistości okazuje się śmiertelnie groźnym nieprzyjacielem. Nasz sposób jedzenia może wystarczyć do ujawnienia, kim jesteśmy, i naszych trudności z tego powodu. Cytując pewnego filozofa, można uznać, że "człowiek jest tym, co je", a gdy stosunek do jedzenia zaczyna się degenerować, ujawnia także głębokie cierpienie: "Dziś jesteśmy zgodni (przynajmniej gdy chodzi o popularne wyobrażenia), że kompulsywni żarłocy, nowocześni ludzie łakomi, cierpią z powodu pewnych ciężkich "problemów" związanych z niską samoocena, nadużyciami wobec nich, jakie przeżyli, jakąś nieskończoną pustką, którą starają się zapęlnić, pozwalając sobie na niezdrowe i powodujące otyłość orgie jedzeniowe". Chaucer poetycko podsumowuje atrakcyjność, a zarazem oszustwo łakomstwa: "Jeśliby człowiek wszystkich był świadomy / klęsk, jakich zazna ktoś zbyt łakomy, / z umiarkowaniem spożywałby jadło. / Gębo wybredna i łapczywe gardło! / Dla was człek trudu nie szczędzi i mocy; / z południa, wschodu, zachodu, północy, / z ziemi i z wody, i z powietrza nawet, / najsmakowitszy trunek oraz strawę / zdobywa, chucią obżarstwa przejęty".

Ponadto z łakomstwem wiążą się także aspekty przemocy i dominacji. Jedzenie jest bowiem również sposobem tłumienia naszej agresywności, ponieważ stanowi faktycznie sposób przyswajania i destrukcji rzeczy: "Człowiek łakomy jest kimś, kto zadaje gwałt także przestrzeni swojego ciała. Jego apetyt grozi połknięciem przestrzeni innego człowieka

poprzez dokonanie inwazji na terytorium większe, niż się normalnie należy. Jest możliwe, że nie zdoła już usiąść na wspólnym siedzisku [...] i trzeba będzie specjalnie mu przygotować, zanim nadejdzie”.

Dla Ojców zasadniczą motywacją prowadzącą do uznania łakomstwa za wadę główną stanowi fakt, że jej przedmiotem jest przyjemność jedzenia, zastępująca to, co zostało związane z ostatecznym celem człowieka. Łakomstwo starałoby się zatem naśladować pewien rodzaj błogosławieństwa otrzymanego wraz z przyjemnością, jakich dostarcza się wnętrzościom, co prowadzi do idolatrii, jak to dobrze zauważył św. Paweł, a każdy idol jest fałszywy i kłamliwy; człowiek łakomy szuka w pożywieniu tego, czego nie może mu ono nigdy zapewnić:”To, czego szukałem w jedzeniu, to było towarzystwo, pocieszenie, spokój, poczucie ciepła i dobrobytu, które trudno mi było znaleźć w życiu i nawet w moim domu. Jednak w chwili, gdy te emocje ukazywały się na powierzchni, jedzenie nie mogło ich łatwo zaspokoić. Tak, byłem głodny, ale nie był to głód jedzenia”.

Święty Tomasz uznaje, że w łakomstwie”znajdujemy pewne podobieństwo do szczęścia, którego wszyscy pragną w sposób naturalny. Teraz zatem jednym z warunków szczęścia jest przyjemność, bez której nie możemy być szczęśliwi, i dlatego grzech łakomstwa, który ma miejsce przy okazji jednej z największych przyjemności osiąganey dzięki potrawom i napojom, jest wadą główną”. Ponadto nadmiar pokarmu przynosi jako skutek nieumiejętność właściwego i zrównoważonego używania rozumu, szkodząc w ten sposób myśli, słowu i życiu wspólnemu:”Kiedy niższe władze ciała są wzburzone z powodu nadmiernego trawienia pokarmu, to skutkiem tego sam rozum jest w stanie trudności; dlatego za córkę łakomstwa uważa się zaćmienie w rozumowaniu umysłu”. Według św. Tomasza, gdy mówimy o łakomstwie jako wadzie, powinniśmy mieć na myśli”nie jakiegokolwiek pragnienie jedzenia i picia, ale pragnienie nieuporządkowane [...], ponieważ oddala ono od ładu umysłu stanowiącego cnotę moralną”; kryterium odczytania znajdujemy w braku proporcji w tym akcie, co prowadzi do oddalenia tego, kto mu podlega, od”ładu umysłu” i kieruje ku popełnieniu zła.

Innym aspektem podkreślonym przez św. Tomasza jest żądza jedzenia ważniejsza niż samo jedzenie, ta żądza upodabnia do siebie tak zwane wady cielesne. Nie chodzi tu zatem o rzecz samą w sobie (stąd niejasność, w jaką często popadamy, rozważając tę wadę, gdy z powodu wizji życia umiarkowanego sądzimy, że chodzi o potępienie wyborności potraw dobrego stołu...), ale o pragnienie przypisania jej nadmiernej wartości. Święty Tomasz uważa łakomstwo za wadę, podkreślając ten aspekt zaciemnienia umysłu, który staje się niezdolny do przyznania sprawom odpowiedniej ważności; w ten sposób człowiek traci wolność,

ponieważ uczucie przestaje być poddawane umysłowi i kolejno woli:

Pośród wszystkich uczuć najtrudniej jest uporządkować przyjemność zgodnie z rozumem, a zwłaszcza przyjemności naturalne, będące "towarzyszkami naszego życia"; takie są właśnie przyjemności związane z jedzeniem i piciem, bez których życie człowieka nie mogłoby się utrzymać; dlatego też, gdy chodzi o te przyjemności, najbardziej oddalamy się od zasad rozumu. Kiedy zatem pragnienie takich przyjemności przekracza zasady rozumu, występuje grzech łakomstwa, kiedy "łakomstwo jest bezmiernym pragnieniem jedzenia".

To właśnie element pożądania czyni z łakomstwa wadę, pewien element znów nie o charakterze fizjologicznym, a afektywnym, ponieważ odżywianie się jest znakiem, że kochamy siebie, że się o siebie troszczymy. "Łakomstwo nie pociąga za sobą na pierwszym miejscu i samo z siebie nieumiarkowanego połykania pokarmu, ale nieumiarkowane pragnienie samego połykania". Wadę tę rozważa nasz autor w kontekście ogólniejszej dynamiki regulowania naturalnego apetytu: perwersja człowieka łakomego, zmuszonego do połykania wszystkiego, co mu się trafi, bez zwracania uwagi na to, co łyka, jest oznaką, że dzieje się coś niewłaściwego. "Może tym, co najbardziej uderza w tych fragmentach i książkach, z których zostały wzięte [chodzi o diety], jest fakt, że tak niewielką uwagę zwraca się na to, że istnieje możliwość znalezienia prawdziwej przyjemności w jedzeniu i nawet w jego nadmiarze". Wada zabija bowiem smak i gasi możliwe zainteresowanie innymi sprawami, zamykając za sobą coraz więcej drzwi, znajdując się w końcu w stanie zagubienia pośród masy pustych pudełek i odpadków porzuconych na spustoszonej ziemi, która nie należy do nikogo.

Zaburzenia związane z odżywianiem ujawniają zazwyczaj pewien rodzaj głębokiej pustki wewnętrznej; zmierzamy do tego, by przyjmowanie pokarmu stało się sposobem wszechogarniającej kompensacji, ponieważ często stanowi jedyne z niewielu doświadczeń o charakterze afektywnym, które jesteśmy w stanie przeżyć. Siedzenie przy stole i jedzenie, zwłaszcza gdy dzień zazwyczaj biegnie jałowo i jest źródłem frustracji, bywa być może jedynym możliwym rodzajem satysfakcji, jedynym sposobem na to, by poczuć, że "żyjemy". I właśnie z powodu tej niszczącej ludzkiej nędzy, jak zobaczymy, trudno jest podjąć jakiś trud terapeutyczny, ponieważ wszystko stało się puste i płaskie; człowiek łakomy redukuje się do "tego, co je"; niezdolny do panowania nad sytuacją, pozbawia się człowieczeństwa. Dante opisuje sytuację bardzo podobną, gdy w Piekło ukazuje ludzi łakomych jako tych, którzy sami stali się pokarmem pożeranym bez litości; z powodu pewnego rodzaju przewrotnego habitus, zespołu cech zachowania, na zasadzie patrzenia na wszystko w kategoriach jedzenia i picia, sami stali się ogromną rurą trawienną ukazaną w postaci pożywienia. "Straszliwa jest kara,

jaką Dante przeznacza dla ludzi łakomych. Ukazuje ich jako bestie, które zwijając się pośród błota, w którym są zanurzone, podają swoje członki łapom Cerbera, straszliwej trzygłowej bestii wieczyście je raniącej, odzierającej ze skóry i masakrującej. Jako wada i grzech zmysłów, pozbawione światła ducha, łakomstwo karane jest brutalną karą”.

Każda rzeczywistość ma miarę i znaczenie, by się różnić od innych, i gdy chce je przekroczyć, dzieje się to bezpowrotnie kosztem innych spraw; tak też pokarm w nadmiarze staje się znakiem egzystencji poświęconej czysto ziemskiej perspektywie, zakotwiczonej w konsumpcji. Biblia ukazuje tych, którzy nie mają nadziei mizernej pociechy przychodzącej ze strony jedzenia:”jedźmy i pijmy, bo jutro umrzemy” (1 Kor 15,32); tym sposobem egzystencja redukuje się do chwili spędzonej za stołem, co sprawia, że coraz cięższe stają się spojrzenia i myśli. A ponieważ stajemy się tym, co kochamy, człowiek łakomy zmierza do tego, by stać się rodzajem ogromnego dania.

Na obrazie Boscha Sąd ostateczny ludzie łakomi stali się pokarmem: jedno z najostrzejszych szyderstw piekła skazuje żarłoków na pożarcie. W tle, w olbrzymim kotle umieszczonym nad buchającym płomieniem, gotują się grzesznicy o ptasich głowach, twarzach zwróconych ku górze, co jest wyrazem ekstazy człowieka, któremu udziela się chrztu [...]. Bruegel ma wizję równie poruszającą, ale zdecydowanie mniej sadystyczną niż Bosch [...]. Przy okrągłym stole siedzą dwie nagie kobiety. Jedna z nich sączy wino ze szklanki, podczas gdy druga bezwstydnie i nieprzystojnie rozciąga się na łonie człowieka niemal pozbawionego twarzy.

Na pierwszym planie Łakomstwo - personifikacja rozwartych ust - ssie wino z butelki jak niemowlę mleko z piersi matki.

Z mostu mężczyzna wymiotuje do płynącej poniżej rzeki, demon podtrzymuje mu głowę, jak to się czyni z dzieckiem. Byłby to wyraz czułości, gdyby nie to, że stworzenie nosi na ptasiej twarzy kaptur, a strumień wymiocin pada niedaleko od płynącego człowieka. Ludzie i bestie wydają się przynależać do tego samego zachłannego gatunku. Jakiś pies - niepokojąco podobny do gada, stojący na tylnych łapach - trzyma w pysku filiżankę, ale przewraca go deska, którą jakiś mężczyzna niesie na plecach; inny mężczyzna w tle wpadł do beczki z winem i wydaje się, że wszyscy wszystko łapczywie połykają, pijąc hałaśliwie. Cała ta scena ukazuje beznadziejną przemoc, chaotyczną, jawną albo ledwie tłumioną, znaną nam z komiksów Roberta Crumba.

Skutki łakomstwa: życie spędzane pomiędzy stołem a toaletą...

Łakomstwo, jak inne wady, każąc pozbywać się ograniczeń, powoduje zapomnienie o

ludzkiej kondycji stworzenia, o głębokiej prawdzie człowieka. Szkodliwe skutki łakomstwa można zauważyć, wyraźniej niż w wypadku innych wad, w zaburzeniach odżywiania, otyłości, chorobach układu sercowonaczyniowego, uzależnieniu od pokarmu; w terapii traktuje się je podobnie do uzależnień od narkotyków czy alkoholu. Na końcu łakomstwo, jak inne wady, ujawnia głębokie kłamstwo: jest sprawą ciekawą, że człowiek łakomy staje się niezdolny do delektowania się tym, co spożywa, oscylując pomiędzy zatroskaniem a żalem. Właśnie to jest przekleństwem łakomstwa, które karze siebie samo, nie znajdując ulgi; kuchnia stała się dla łakomego więzieniem i traci on swoje życie pomiędzy stołem a toaletą.

Pacjenci mający problemy z nadmiarem pożywienia są zazwyczaj zdziwieni, a często zszokowani, gdy obliczą ilość czasu poświęcanego w każdy weekend czynnościom związanym z pożywieniem. Zazwyczaj stanowi to od 40-85% ich czasu [...]. W końcu dyskutujemy, czy rzeczywiście chcą poświęcać tak wiele czasu na działania związane z trawieniem [...]. Troska o pożywienie nie dotyczy jedynie czasu. Nie mniej ważna jest energia umysłu tracona na sprawy związane z jedzeniem i piciem. Pacjentów konfrontuje się z następującymi pytaniami: jakie emocje sprawiają, że pokarm jest tak ważny w twoim życiu? Czy jesteś znudzony lub złościsz się, gdy danie nie spełnia twoich oczekiwań? Czy byłbyś ewentualnie zdolny skupić się na powodach kontynuowania lub odłożenia przekąski czy posiłku? Czy nigdy nie martwisz się o swego współmałżonka, dzieci, przyjaciół - gdzie, kiedy i jak będą jeść czy też kto przygotowuje i sprząta po jedzeniu? Po takim samobadaniu pacjent dochodzi zazwyczaj do wniosku, że jedzeniu poświęca zbyt wiele energii psychicznej. Stąd zaczyna rozumieć, że w ten sposób staje się raczej niewolnikiem jedzenia niż jego panem.

W przewrotnym mechanizmie łakomstwa dzieje się tak, że nigdy nie możemy osiągnąć tego, czego pragniemy, choć wydaje się to proste, w zasięgu ręki.”Im bardziej pragniemy pokarmu, tym bardziej niespokojne i kompulsywne staje się nasze życie. Tracimy pogodę ducha, która tymczasem przysłaby wraz z umiarkowaniem i prostotą”. Ten niepokój prowadzi do zatrucia różnych zdolności człowieka, jak to dobrze dostrzegli Ojcowie, klasyfikując szkody ponoszone wskutek łakomstwa w przynajmniej trzech różnych grupach:”te, które dotyczą umysłu i dają się sprowadzić do pewnego rodzaju odrętwienia różnego rodzaju władz, powodującego przyćmienie percepcji i opóźnienie reakcji; te, które dotyczą funkcji mowy i ujawniają się w szerokiej gamie jej zaburzeń, od wielomówności do opowiadania głupstw czy sprośności; wreszcie te, które pociągają za sobą całkowite zaburzenie odbioru bodźców ciała i niebezpiecznie ześlizgują się ku rozwiązłości”.

W konsekwencji można zrozumieć, że łakomstwo stanowi przeszkodę także w życiu

duchowym:”Jest rzeczą niemożliwą zwycięstwo w bitwie duchowej, jeśli najpierw nie poskromimy nieprzyjaciela, który zagnieździł się w nas, to znaczy apetytu łakomstwa”. Pełne chciwości pragnienie człowieka łakomego prowadzi do zagubienia sensu daru, a zatem łaskowości Boga, która widoczna jest właśnie w akcie przyjmowania pożywienia. Błogosławieństwo, którym wierzący poprzedza zazwyczaj posiłek, potwierdza, że przyjmowanie pokarmu, poza uznaniem hojnej dobroci Boga, jest także sposobem współpracy z Jego dziełem, konkretnym sposobem poznania Pana jako źródła życia. Poczucie wdzięczności jest czymś zasadniczym, by przeżywać z radością chwile posiłków.

Człowiek łakomy ryzykuje, że z łatwością stanie się egoistą i chciwcem, zapominając o osobach znajdujących się obok niego oraz o znaczeniu, jakie posiłek ma dla relacji; człowiek łakomy jest głęboko samotny i smutny, utracił”towarzyszy”, kompanów (dosłownie”tych, z którymi dzieli się chleb” [łac. com - współ, razem, i panis - chleb - przyp. tłum.]) stołu. Jeśli pokarm, jak zauważyliśmy wyżej, jest zasadniczo związany z poczuciem święta, radości, wesela, to niestety człowiek łakomy swoim kompulsywnym zachowaniem, zamyka sobie drogę do tego wszystkiego, stając się organicznie niezdolny do świętowania. Degradacja kulturowa, afektywna i psychiczna, staje się jeszcze większa, gdy do nadmiaru jedzenia dołącza alkoholizm. W ten sposób łakomstwo pociąga za sobą inne wady; Ojcowie zauważyli więź łakomstwa, rozwiązłości i pożądlivosti w ogólności, wynikających z rozluźnienia straży otwierającej drzwi do wszelkiego rodzaju rozpusty:

Materiałem potrzebnym, by płonął ogień, jest drewno, materiałem dla brzucha są pokarmy: wielka ilość drewna rodzi wielki płomień, a obfitość potraw ożywia pożądlivość. Płomień gaśnie, gdy wypali się drewno, a niedostatek pokarmu gasi pożądlivość. Ten, który pochwyił szczękę, usunął obcych i z łatwością zerwał sznury krępujące jego ręce. Odrzucenie szczęki spowodowało, że wytrysnęło źródło wody [zob. Sdz 15,9-19 - przyp. tłum.]: usunięcie łakomstwa zrodziło praktyczną kontemplację.

Inną wadą związaną z łakomstwem jest potwarz, skłonność do ciekawości, do plotkarstwa, sposobu komunikowania zawsze kwitnącego w salonach, w dużych zgromadzeniach biesiadników, w męczących i nudnych wolnych chwilach oczekiwania na kolejne danie, jakby duch w miarę narastania ociążałości ciała stawał się także bardziej grubiański i przyziemny w swoim sposobie wyrażania się. I tak usta nie potrafią już panować nad sobą, gdy chodzi o pokarm i słowa, jak zauważył Ewagriusz; łakomstwo, obciążając ducha, powoduje odrętwienie umysłu i psuje słowo, które staje się coraz głupsze i obfitsze. Dlatego Ojcowie zalecają praktykowanie postu połączonego z milczeniem, jako że oba te sposoby konieczne są, by osiągnąć panowanie nad ciałem i duchem:

Usta służą do mówienia i jedzenia; na progu bramy, jaką są usta, co zauważył już Izydor z Sewilli, wchodzący pokarm spotyka się z wychodzącymi słowami. Obraz ten zapożycza się, by odczytać tu łatwy morał: "Napływowi pożywienia towarzyszy zazwyczaj zalew słów", co wskazuje na niebezpieczny wpływ wyrafinowanych dań na dyscyplinę klasztorną: po zapomnieniu o milczeniu i modlitwie mnich pozwala sobie na plotki, ciekawostki i próżną gadaninę. Właśnie po to, by uniknąć niebezpiecznego spotkania pokarmów i słów na skrzyżowaniu ust, mnisi wybrali radykalne rozwiązanie, jakim jest milczenie przy stole, co likwidując ludzką konwersację i zastępując ją lekturą Biblii podczas posiłków, nie tylko usunęło u korzeni niebezpieczeństwo "nieuporządkowanych" słów, ale egzorcyzmuje przyjmowanie pokarmu, przemieniając je w wyraźną metaforę duchowego pożywienia, jakim jest słowo Boże.

Psychologiczne aspekty łakomstwa

Wada łakomstwa stanowi przedmiot badań psychologicznych i refleksji teologicznej, które ukazują głębokie współprzenikanie ciała i ducha w człowieku. Pewne postawy związane z łakomstwem mogą być bowiem zaklasyfikowane zarówno jako grzech, jak i zaburzenie psychiczne; podręczniki psychiatrii diagnozują chciwy stosunek do pokarmu jako zachowanie kompulsywne, a zatem mniej "ludzkie", stające się coraz trudniejszym do kontrolowania, powtarzającym się mechanizmem współdziałania.

Twórcy podręcznika Diagnostic and Statistical Manual of Mental Disorders (DSM-IV), przedstawiając zaburzenia związane z odżywianiem się, klasyfikują je zwłaszcza pod hasłami "bulimia (bulimia nervosa, żarłoczność psychiczna)" i "anoreksja mentalna":

Zasadniczymi objawami bulimii psychicznej są: objadanie się i niewłaściwe metody kompensacyjne, mające zapobiec następującemu wzrostowi wagi. Ponadto poziomy samooceny u osób podlegających bulimii psychicznej są nadmiernie uwarunkowane formą i ciężarem ciała. Dla uzasadnienia diagnozy podmiot winien mieć co najmniej dwa epizody objadania się i niewłaściwych zachowań kompensujących w tygodniu przez przynajmniej trzy miesiące. Objadanie się lub kryzys bulimiczny określane są jako połykanie w określonym czasie ilości pokarmu większej niż ta, jaką większość osób przyjmowałaby w podobnej sytuacji. Konieczna jest tu ocena kontekstu epizodu - to, co uważane jest za ilość nadmierną przy posiłku w zwykłym dniu, może być normalne podczas powitań czy świąt. Mówiąc o "określonym czasie", odnosimy się do czasu zazwyczaj krótszego niż dwie godziny. Każdy pojedynczy epizod objadania się nie musi występować koniecznie w jednym miejscu: objadanie może zacząć się w restauracji, a zakończyć w domu. Nie może być uznane za

objadanie się ciągle spożywanie niewielkich ilości pokarmu w ciągu dnia. Chociaż rodzaje pokarmu przyjmowanego podczas objadania się bardzo się różnią, to ogólnie chodzi tu o słodczyce o wysokiej kaloryczności, jak lody czy ciastka. W każdym razie tym, co wydaje się charakteryzować objadanie się, jest przede wszystkim raczej anomalia w ilości pokarmu niż kompulsja z powodu specyficznego pokarmu, na przykład węglowodanów.

DSM przyjmuje, że tego rodzaju zachowania w rzeczywistości nie przynoszą pacjentowi przyjemności i satysfakcji, ale są raczej źródłem cierpienia i frustracji typowych dla uzależnienia i tak są postrzegane, towarzyszy im także poczucie uległości i bezsilności. Pod koniec tych wielkich "połykań pokarmów" takie osoby czują się samotne, puste, sfrustrowane, bezsilne:

Osoby chore na bulimię psychiczną zazwyczaj wstydzą się swych patologicznych zwyczajów związanych z odżywianiem się i starają się je ukryć. Kryzysy bulimiczne mają miejsce w samotności, w jak największym sekrecie. Epizod może być gorzej czy lepiej planowany i zazwyczaj cechuje się (choć nie zawsze) szybkością przyjmowania pokarmu. Objadanie się jest często kontynuowane aż do chwili, gdy osobnik nie poczuje się "tak pełny, że aż źle się czuje", i przerywane jest stanami humoru dysforycznego, warunkami międzyosobowymi stresu, silnego głodu jako skutku ograniczeń diety, albo też uczucia niezadowolenia dotyczącego ciężaru, postaci ciała albo pokarmu. Podczas tego objadania się może następować przejściowa redukcja dysforii, często jednak następują depresyjny humor i bezlitosna samokrytyka. Kryzysowi bulimicznemu towarzyszy ponadto wrażenie utraty kontroli. Osobnik może mieć poczucie obcości podczas wielkiego objadania się, zwłaszcza we wczesnej fazie zaburzenia; niektórzy zaliczają wielkie objadanie się do pewnego rodzaju doświadczeń z zakresu zmian w sferze percepcji rzeczywistości, która traci wtedy swój konkretny charakter. W późniejszych fazach bulimii psychicznej może zanikać subiektywne wrażenie ostrej utraty kontroli podczas kryzysu, który objawia się jako niezdolność do oparcia się impulsowi kryzysu czy przerwania go, gdy już się rozpoczął. Utrata kontroli związana z wielkim objadaniem się w bulimii psychicznej nie ma charakteru bezwzględnego: osoba może kontynuować wielkie objadanie się, nie zważając na dzwoniący telefon, ale zdecydowanie je przerwać, jeśli współmałżonek czy osoba mieszkająca razem w pokoju nieoczekiwanie do niego wejdzie [...]. Osobnicy z bulimią psychiczną kładą przy samoocenie niewłaściwy nacisk na postać i ciężar ciała i te czynniki zdecydowanie warunkują poziomy samooceny. Lęk przed przybraniem na wadze, pragnienie schudnięcia, poziom niezadowolenia z powodu swego wyglądu fizycznego mogą pokrywać się z tymi czynnikami, które związane są z anoreksją nerwową.

W DSM zauważa się także, że ten rodzaj zaburzeń występuje w sposób przeważający, by nie powiedzieć absolutny, wśród osób żyjących w krajach uprzemysłowionych i na wysokim poziomie dobrobytu, i jest znacznie bardziej rozpowszechniony wśród kobiet.

Znaczne podobieństwa pomiędzy zaburzeniami odżywiania, alkoholizmem i uzależnieniami od substancji stwierdza się także w sferze procesu terapeutycznego; u podstaw tego rodzaju zachowań znajduje się brak szacunku, głęboka pustka wewnętrzna, której towarzyszy pustka afektywna, a często także zwyczajnie głęboki smutek. Zjawiska te są zatem pozornie różne, ale charakteryzują się tą samą dynamiką zaangażowania, "zasilania" i chorego pragnienia zatroszczenia się o siebie; ponadto wszystkie trzy okazują się zachowaniem szkodliwym dla podlegającej im osoby, aż do ujawnienia sposobów wyraźnie autodestrukcyjnych; bulimia może być bowiem uważana za postać "symbolicznego samobójstwa", ponieważ pokarm może stać się sposobem niszczenia siebie, zadawania sobie śmierci. To, co zauważono dalej w sferze terapii alkoholików, może być aktualne także przy zaburzeniach żywieniowych i uzależnieniach od narkotyków:

Kiedy alkoholicy przestają pić i spoglądają wstecz na swój życiowy upadek spowodowany przez alkoholizm, z reguły muszą stawić czoła depresji. Rodzi się ona z bolesnego uznania, że wyrządzili zło innym (często tym, którzy są postaciami najważniejszymi). Muszą także "przetrawić" żal z powodu tego, co utracili czy zniszczyli (na przykład relacje, dobra) w wyniku zachowań typowych dla ludzi uzależnionych.

Ten opis ukazuje obraz diagnostyczny skrajnie podobny do spotykanego u pacjentów podległych zaburzeniom żywienia. Psychiatra Yalom przypomina w związku z tym przypadek Betty, dziewczyny nieco więcej niż dwudziestoletniej, dotkniętej skrajnie ciężką postacią bulimii, ważącej 125 kg przy 155 cm wzrostu. Analiza jej sytuacji i historii jej życia, oprócz oczywistego problemu przyjmowania zazwyczaj wielkich ilości pokarmu, ujawniła głęboką pustkę wewnętrzną, ubóstwo relacji i ogólnie zainteresowań, a wreszcie żalobę, z którą nigdy się nie pogodziła. Ostatnim tematem, który trzeba było zbadać, by pacjentka mogła znaleźć siłę i odwagę do zwalczania kompulsywnej żarłoczości, był temat śmierci.

Szczególne trudności w podjęciu drogi prowadzącej do znajomości siebie i wysiłku terapeutycznego ze strony tych, których dotknął ten rodzaj zaburzeń, wynika z faktu, że osoby te jednocześnie podkreślają zjawisko znane w psychologii pod nazwą aleksytrymii, to jest niezdolności do rozpoznawania swoich uczuć, tego, co naprawdę "czują"; to tak, jakby znaczna nagromadzona ilość pokarmu i tłuszczu dosłownie przygniotła świat wewnętrzny, czyniąc go, tak jak to się stało z ich ciałami, całkowicie pozbawionym formy i nieodróżnicowanym. Nie przypadkiem człowiek łakomy nie jest w stanie uściślić, co naprawdę

lubi; je bowiem cokolwiek, bez zwracania uwagi na smak, a nieustanne jedzenie stało się pewnym automatyzmem. Trudność, jaką ma człowiek łakomy, w rozpoznaniu tego, co czuje, często wynika z faktu, że u początków tego rodzaju zachowań była próba ucieczki przed czymś bolesnym pod względem afektywnym: bulimia stanowi często sposób "pogrzebania" smutku, przykrycia go pokarmami i napojami, a zarazem także sposób zapelnienia pustki afektywnej, jaką ta próba pozostawia. Chodzi tu o zjawisko złożone, w którym skrajności stykają się także w dosłownym znaczeniu tego słowa: rzeczywiście bowiem bulimię i anoreksję charakteryzuje w różnych przypadkach ta sama podstawowa psychodynamika. Opis zamieszczony w DSM IV łączy problemy związane z przyjmowaniem pokarmu, samooceną, postrzeganiem swojego ciała i brakiem rozpoznania ważności przedstawionych objawów:

Zasadniczymi objawami anoreksji psychicznej [czy mentalnej] są: porzucenie utrzymywania ciężaru ciała powyżej ustalonego ciężaru minimalnego, silny lęk przed przybraniem na wadze, obecność zmiany obrazu ciała, gdy chodzi o jego postać i rozmiary [...]. Silnego lęku przed "tyciem" występującego u osób dotkniętych tym zaburzeniem zazwyczaj nie łagodzi spadek wagi ciała, a nawet w wielu przypadkach troska o wagę ciała wzrasta równoległe do rzeczywistego spadku wagi. U takich osób postrzeganie wyglądu fizycznego i wagi ciała oraz znaczenie im przypisywane okazują się wypaczone. Niektórzy czują się otyli, gdy chodzi o całe ciało, inni, choć uznają swą chudość, postrzegają jako "za grube" niektóre części ciała, na przykład brzuch, pośladki, uda. Mogą stosować najróżnorodniejsze techniki oceny rozmiarów i ciężaru ciała, jak nieustanne ważenie się, obsesyjne mierzenie czy kontrolowanie w lustrze części postrzeganych jako "tłuste". U osób dotkniętych anoreksją psychiczną na poziom samooceny silnie wpływają forma fizyczna i waga ciała. Utrata wagi traktowana jest jako nadzwyczajne osiągnięcie i znak żelaznej samodyscypliny, podczas gdy jej powiększenie uznawane jest za bardzo trudną do zaakceptowania utratę zdolności kontroli. Chociaż niektórzy mogą sobie zdawać sprawę ze swej chudości, to typowe jest, że osoby z tym zaburzeniem zaprzeczają ciężkim konsekwencjom w sferze zdrowia fizycznego w ich stanie wychudzenia. Zazwyczaj godzą się pod presją rodziny na obserwację medyczną, gdy spadek wagi (lub niezdolność do jego osiągnięcia) staje się znaczny. Jeśli taka osoba samodzielnie szuka pomocy ze strony profesjonalistów, to następuje to zazwyczaj z powodu przykrości wywołanych somatycznymi i psychologicznymi konsekwencjami zaburzenia; rzadko osobnicy z anoreksją psychiczną są zaniepokojeni wychudzeniem jako takim. Często brak im świadomości choroby albo jest ona silnie negowana, tak że osobnikom z anoreksją psychiczną nie można ufać także przy zwykłym zbieraniu danych w wywiadzie. Konieczne jest zatem zbieranie informacji czy

uwag od członków rodziny lub innych osób, by ocenić rzeczywistą ważność utraty wagi albo innych przejawów zaburzenia.

Mapa rozpowszechnienia zaburzeń anorektycznych jest niemal identyczna z mapą bulimii także dlatego, że anoreksja z łatwością przechodzi w zachowania bulimiczne. Oba zaburzenia jawią się jako zjawisko "mentalne", w których bodziec głodu i pragnienia utraciły swoją ważność, całkowicie zlekceważone przez oba rodzaje zachowań. Do tego należy także dodać, że nierzadko zdarza się u tej samej osoby współobecność zachowań bulimicznych i anorektycznych. Można by zastrzec, że klasyfikacja wad głównych mówi o "łakomstwie", a nie o "anoreksji", ale pomijając podobieństwo psychodynamiczne do bulimii, należy wspomnieć, że jest to choroba niedawna, cechująca bogate i zamożne społeczeństwa współczesne i prawie nieznaną jeszcze kilka dziesięcioleci wstecz. Hildę Bruch zauważa:

Nowe choroby są rzadkością, a o chorobie, która wybiórczo dotyka ludzi młodych, bogatych i pięknych, praktycznie nigdy nie słyszano. Ale właśnie ten rodzaj schorzenia dręczy córki rodzin żyjących w dobrobycie, wykształconych i znanych, odnoszących sukcesy nie tylko w Stanach Zjednoczonych, ale także w wielu innych krajach rozwiniętych. Zasadniczym objawem jest ciężkie niedożywienie prowadzące do katastrofalnych strat wagi ciała [...]. Nie jest rzeczą całkiem właściwą nazywanie tego chorobą nową, ponieważ została ona opisana w Anglii i Francji i nazwana anoreksją mentalną przez najślynniejszego w owym czasie angielskiego lekarza, sir Williama Gulla [...]. Nazywam ją jednak chorobą nową, ponieważ od piętnastu czy dwudziestu lat [autorka pisze w 1978 r.], anoreksja psychiczna występuje w szybko rosnącej liczbie przypadków. Wcześniej chodziło o obraz choroby pojawiającej się skrajnie rzadko: większość lekarzy znała jej nazwę z okresu studiów, nigdy nie widząc chorych. Dziś tymczasem jest tak rozpowszechniona, że stanowi poważny problem w szkołach średnich i kolegiach uniwersyteckich.

Ofiarami tego rodzaju zaburzeń są najczęściej dziewczęta, dysponujące dobrami wszelkiego rodzaju, jednak za cenę stłumienia pragnień serca, co powoduje, że czują się zamknięte w złotej klatce, jak wskazuje tytuł książki Bruch: "Przekonani, że ich obowiązkiem jest planowanie i podejmowanie wszystkich decyzji oraz kierowanie córką pod każdym względem, rodzice ci mówią o projekcie jej życia jako o rzeczy właściwej, normalnej i godnej pożądania, skąd ma płynąć także ich prawo do oczekiwania, że córka spełni owe marzenia i pragnienia".

Poważny ukryty konflikt, istniejący, ale niewyrażony, z jednym z rodziców, zwłaszcza z matką, może być wytłumaczeniem zjawiska, że anoreksja pojawia się przede wszystkim w okresie dorastania i młodzieńczym, podczas gdy bulimia w każdym okresie życia. Dane

podmiotów badanych pod tym kątem na nowo ukazałyby mocne pokrewieństwo psychodynamiczne anoreksji i bulimii, ponieważ niemal w połowie badanych zachowań zauważano współobecność obu zespołów objawowych.

Te dwa rodzaje zachowań, pozornie sprzeczne, charakteryzuje podobna dynamika, jak na przykład izolacja społeczna, głęboka depresja, mocna i skrywana komponenta agresywna, objawiająca się w bulimii na zewnątrz w kompulsywnym jedzeniu, czyli niszczeniu wielkich ilości pokarmu, podczas gdy w anoreksji destrukcja ma charakter wewnętrzny. Inne wspólne elementy to trudność w radzeniu sobie z problemami życiowymi, zwłaszcza w okresie rozwoju, utrata panowania nad sobą (które w wypadku anoreksji zostaje symbolicznie odzyskane dzięki kontrolowaniu ciężaru ciała), odmowa przyjęcia tego, co pochodzi od innych, zwłaszcza od rodziców.

Zabraniając sobie jedzenia, anorektyczka w ten sposób odrzuca świat proponowany przez jej bliskich; jest to niewypowiedziany (jak jej pragnienia) i nieświadomy, także gdy chodzi o kryjące się pod nim poczucie winy, krzyk wściekłości. Złota klatka pozostaje jednak zamknięta, dopóki agresywność nie znajdzie sposobu ujawnienia się i dopóki z drugiej strony rodzice nie pozwolą swej córce wyjść z klatki. "Nieświadomość rodziców, że nadmiernie panowali nad córką, i ich niezdolność do wyrzeczenia się tego, stanowią część wzorca utrwalającego chorobę". Także reklamy i prezentowany w nich obraz osoby smukłej jako synonimu piękna, uwodzenia, aprobaty, zdrowia i sukcesu wpływa silnie na kształtowanie wizji ciała, zwłaszcza w okresie dojrzewania; wpływ elementu kulturowego i wyobraźniowego jako ogólnej propozycji modelu życia napotyka się zresztą również w aspekcie nadmiaru pożywienia, jak zauważono wyżej.

A jednak pomimo obecności zachowań kompulsywnych i niepokojącego wycofania społecznego psychiatra stara się nie klasyfikować zaburzeń związanych z odżywianiem się zwyczajnie jako "chorób", ale raczej jako znacznie bardziej złożone zjawiska z udziałem czynników współlistniejących, kulturowych, biologicznych, charakterologicznych i z zakresu zachowania. "Bulimia nie jest chorobą. Nie jest także zwykłym przyzwyczajeniem. Bulimia jest heterogeniczna i jak zapalenie płuc może zależeć od różnych czynników. Uznałem za użyteczne rozumienie bulimii jako przyzwyczajenia czy jakiegoś schematu zachowania osadzonego w pewnej osobowości, która znów osadzona jest w pewnej biologii, a wszystko to włączone jest w kulturę, w której, jak się wydaje, bulimia rozwija się w coraz szybszym tempie". Te uwagi dotyczą jeszcze bardziej anoreksji, co potwierdza podobieństwo fenomenologiczne zachowań.

W każdym razie powyższe analizy okazują się dziwnie bliskie temu, co starożytni

Ojcowie uznawali za cechy łakomstwa, klasyfikując je jako zachowanie wprowadzające w wir coraz bardziej pustoszącej degradacji i samotności, także z powodu wstrętu odczuwanego wobec siebie. Psychiatra Irvin Yalom nie kryje instynktownego niesmaku związanego w znacznej części z przeciwprzeniesieniem, gdy wspomina o reakcjach trzewi doświadczanych wobec osób dotkniętych łakomstwem. Dostrzega on w tym sytuację degradacji społecznej i psychicznej gorszej niż u osób, które popełniły ciężkie przestępstwo:

W początkach swojej kariery pracowałem w więzieniu o zaostrzonym nadzorze, gdzie najłżejszym przekroczeniem prawa ze strony moich pacjentów było zabójstwo. A jednak mimo to nie miałem szczególnych trudności w akceptowaniu tych osób jako pacjentów, zawsze próbując zrozumieć, jacy są, i znaleźć sposób zbliżenia się do nich. Kiedy jednak widzę jedzącą otyłą kobietę, natychmiast schodzę niżej, gdy chodzi o skalę ludzkiego intelektu. Mam ochotę zabrać jej jedzenie albo uderzyć w twarz zanurzoną w lodach, które ma przed sobą. "Przestań się tuczyć! Jeszcze ci mało?". Miałbym ochotę zaszyć jej usta drutem.

I rzeczywiście jednym z jego najtrudniejszych przypadków była Betty, dziewczyna bardzo otyła, o której wspominałem wcześniej.

Ku terapii łakomstwa

Badacze w dziedzinie zdrowia fizycznego i umysłowego nie mają dziś szczególnych trudności z potwierdzeniem niebezpieczeństwa łakomstwa. Często jednak ich podejście ogranicza się do aspektu zdrowia, oczywiście ważnego, ale prowadzi to do utożsamienia człowieka łakomego z otyłym, a terapii - z obniżeniem wagi ciała, co niewątpliwie ma charakter redukcji. Obecnie obserwujemy kampanię przeciw otyłości prowadzoną głównie z powodów estetycznych, ale także kręcącą się wokół "wagi" uznania ze strony innych, co grozi, że opinia środowiska stanie się całą stawką w grze:

Może najbardziej interesujący rozdział w książce *Psychological Aspects of Obesity* (Psychologiczne aspekty otyłości) stanowi studium Natalie Allon zatytułowane *Piętno nadwagi w życiu codziennym*, w którym autorka analizuje sposoby skłaniające ludzi otyłych do patrzenia na siebie nie tylko jak na istoty niższe, z marginesu, ale także jak na stworzenia anormalne i niepełnosprawne. Kto uczęszczał do szkoły podstawowej czy spędzał czas z dziećmi, albo zwyczajnie obserwował ich interakcje, zauważył prawdopodobnie, jak bezlitosne są wobec swoich pucułowatych kolegów, a zważywszy, że wiek młodzieńczy zapewne nie charakteryzuje się postawami łagodnymi i pełną tolerancją, możemy z pewnością założyć, że życie większości dzieci otyłych będzie nie do pozazdroszczenia [...].

Wykazano też, że pracodawcy nie tylko skłonni są przypuszczać, że osoba otyła jest mniej wiarygodna, energiczna i skuteczna, ale niechętnie przyjmują ją do zadań (jakim jest na przykład praca w recepcji), w których ich otyłość mogłaby drażnić wrażliwość potencjalnych klientów czy publiczności w ogóle [...]. Ostatnio Southwest Airlines dołączyło do swego regulaminu klauzulę, na mocy której osoba ważąca więcej niż wyznaczona norma winna nabywać bilety na dwa miejsca.

Dowodzenie tego, że łakomstwo stanowi problem z wielu powodów, nie wymaga specjalnych argumentów; brakuje jednak etycznego podejścia do tej wady, ukazującego zdolność stawiania czoła symbolicznym sprzecznościom, jakimi charakteryzuje się jedzenie. Mówiąc inaczej, brakuje perspektywy wyraźnie duchowej ułatwiającej rozpoznanie sedna problemu, którego nie można sprowadzić do paru zbędnych kilogramów albo do ilości przyjmowanych pokarmów. "W mowie potocznej łakomstwo oznacza jedzenie w nadmiarze. W myśli teologicznej i popularnym kaznodziejstwie grzech, jakim jest wada łakomstwa, oznacza znacznie więcej". Sprzeciwianie się łakomstwu oznacza stawienie czoła pustce, która je zrodziła, przeszkodom hamującym rzeczywistą troskę osoby o siebie, zatem elementom, które uczyniły z odżywiania się nie zwyczajny, jeden z wielu, sposób nabierania sił, ale wadę, nieświadomy sposób czynienia sobie zła, powolnego odrzucania życia. Środkiem na te przykre skutki miałyby być dieta, nowe hasło współczesnych społeczeństw zachodnich, ona jednak nie wystarcza, ponieważ dotyka objawów, a nie problemu. Należy wyjaśnić ukryte trudności związane z problemem otyłości - to z ich powodu szuka się pocieszenia w łakomstwie, a chodzi tu o pokarm, alkohol czy substancje odurzające.

Diety nie są skuteczne, ponieważ pokarm i ciężar ciała są objawami, a nie problemem. Skupianie uwagi na ciężarze ciała odwraca uwagę - co jest wygodne i popierane w kulturze - od prawdziwych powodów, dla których wiele osób zwraca się ku jedzeniu, gdy nie są głodne. Siła woli, zwracanie uwagi na kalorie i ćwiczenia fizyczne nie rozwiążą problemu; powody zaburzeń jedzenia są nieskończenie bardziej złożone, a ich źródłem jest odrzucenie, brak zaufania i miłości, nadużycia seksualne, znęcanie się, tłumiony gniew, udręka, bycie obiektem dyskryminacji czy obrona przed innym cierpieniem. Osoby karzą się jedzeniem, ponieważ nie potrafią zasłużyć na nic lepszego [...]. Wzorce w sferze zachowań związanych z odżywianiem się odwzorowują wzorce miłości, dlatego jest rzeczą konieczną zrozumienie i wypracowanie relacji do jedzenia i miłości, by odczuć satysfakcję w relacji w jednym i drugim przypadku.

Trudność w poradzeniu sobie z głębszymi problemami, gdy chodzi o podejście do wad nawet najwyraźniej szkodliwych, wynika także z szeroko podzielanej w naszej kulturze

tendencji do usprawiedliwiania wszystkiego, bez jakiegokolwiek hamowania naszych podnieć. Właśnie to stanowi ograniczenie podejścia skupiającego się wyłącznie na fizjologicznych aspektach takiej wady, co prowadzi w końcu do uznania osoby za jeden z wielu przedmiotów konsumpcji, dokładnie tak, jak to zauważyli Dante, Bosch i Bruegel - oto jeden z najbardziej katastrofalnych skutków łakomstwa. Tymczasem perspektywa, w jakiej teologia odczytuje łakomstwo jako wadę, demaskuje jego pozornie miły fałsz, ujawnia zniewolenie, do jakiego prowadzi, niosąc jak każda wada, zniszczenie ulegającej jej osoby.

Ojcowie pustyni wyraźnie nalegają na konieczność troski o duszę jako zasadniczą ochronę przed łakomstwem; praktykowanie diety bez owej troski albo stosowanie jej w ślepy sposób może prowadzić do wyników diametralnie różnych, podobnych do tych, jakie widzieliśmy w związku z anoreksją, kiedy lekarstwo stawało się gorsze niż choroba. W związku z tym Kasjan zauważa: "Dla zachowania nieskazitelności ducha nie wystarczy samo powstrzymywanie się od pokarmów, jeśli nie towarzyszą temu także cnoty duszy". A do cnót Kasjan zalicza przede wszystkim pokorę połączoną z posłuszeństwem, z troską o należyte wykonywanie czynności, z czuwaniem nad tym, by nie przywiązywać się do rzeczy, poczynając od pieniędzy, i ze zwróceniem szczególnej uwagi na swoje nastroje:

Trzeba hamować impulsy gniewu, przewycięzać depresje smutku, gardzić kenodossią, to jest próżnością. Trzeba deptać wyniosłość pychy i hamować dywagacje wciąż niespokojnego umysłu za pomocą pamięci o Bogu i w ten sposób doprowadzić do kontemplacji Boga dewiacje serca, łatwo trwonione na złe skłonności, ilekroć chytróść nieprzyjaciela, wkradając się do głębin naszego serca, starać się będzie oderwać nasz umysł od tej wizji.

Interesująca jest ta uwaga skierowana na drugorzędny aspekt psychiczny wady; Ojcowie zrozumieli bardzo dobrze, że są to próby niwelowania trudności innego rodzaju. Dlatego nie ograniczali się do sprzeciwiania się postawom zachłanności, ale nakłaniali do oczyszczenia zmysłów, sposobu patrzenia, komunikowania się, spędzania dnia z rozwijaniem swojej wrażliwości afektywnej, kulturowej i duchowej, z poszukiwaniem prawdziwszych i bardziej zbawczych (!) sposobów konkretyzowania tego, czego szuka się w pokarmie:

Wady są jak rośliny: jeśli chcemy, by nie rosły do postaci silnego drzewa, należy przerwać ich podlewanie. Podlewać roślinę łakomstwa, ilekroć udaję się w miejsca, gdzie drażni się ją wzrokiem czy powonieniem; zawsze gdy oglądam reklamę lub jej słucham, czyniąc się podatnym na jej wyszukane podprogowe metody przekonywania; rozporządzając pieniędzmi czyniącymi pokusę bardziej czarującą i niepohamowaną, ponieważ ukazuje się możliwa do natychmiastowej realizacji [...]. Łakomstwo jest wadliwą deformacją naturalnego

instynktu, który sam w sobie jest dobry. Należy zatem sprowadzić odżywianie się do jego naturalnego sposobu i celu: jeść po to, by żyć, to jest dostarczać ciału elementy potrzebne do życia, których potrzebuje ono do poruszania się i utrzymania w zdrowiu.

Ojcowie pustyni porównują człowieka łakomego do zwierzęcia rzucającego się na miskę z jedzeniem bez zważania na inne albo chłepącego wodę jak psy w znanym epizodzie z Gedeonem (por. Sdz 7,5); jednak w odróżnieniu od zwierząt on się nigdy nie uspokaja. "Nasycanie pokarmem jest przyczyną zmysłowości; umartwienie żołądka sprzyja czystości. Głaskany lew czasem daje się udomowić, ale im bardziej pieścisz ciało, tym bardziej staje się ono bestią". Jeśli chodzi o podejście bliższe już terapii, Schimmel proponuje skupić wysiłek na wyobraźni będącej prawdziwym motorem tej i innych wad, potwierdzając fakt, że błędne zachowanie rodzi się na płaszczyźnie umysłu i że wbrew niektórym publicystom nie chodzi tu o zachowania niepojętne (anoreksja mentalna pokazuje, do jakiego stopnia można zapanować nad potężnym przecież mechanizmem głodu...); mogą one tymczasem zostać skierowane w nową stronę, dać możliwość odmiennego odczytania sytuacji.

Przy takim spojrzeniu zasadniczym krokiem jest ten, którego dokonujemy na płaszczyźnie oceny, uznając właściwy stosunek rzeczy: pokarm jest jedynie środkiem służącym do celu, służy podtrzymaniu naszego życia i prowadzeniu działań ważnych i przynoszących satysfakcję. Ten element związany z oceną dobrze ukazał Dante w *Czyśćcu*, przedstawiając ludzi łakomych, spazmatycznie wychylających się ku pokarmowi, który mogą jedynie widzieć, lecz nigdy go nie dotkną. Cel tego rodzaju męczarni jest terapeutyczny, jest to wezwanie do konfrontacji z prawdą rzeczy, do uznania daremności pragnień i do zwrócenia ich ku temu, co niewidzialne; w ten sposób nadaje się właściwą wagę i należną ważność upragnionym rzeczywistościom. Aby to osiągnąć, trzeba pozbyć się swoich skłonności, odnajdując zagubioną miarę. Jest tu widoczny poznawczy aspekt korekty pragnień, która może się dokonać przez wpływanie na wyobraźnię, wyobrażenia, idee i jej cel ostateczny. Pomocą w tym jest wychowanie spojrzenia, wzroku, jak to postrzegał Syracuzydzki i Ksiądz Przysłów: kultywowanie nieczułego spojrzenia na nadmiar przez uwewnętrznianie odpowiednich obrazów, na przykład łączenie pokarmu i wrażenia sytości budzącej obrzydzenie i wstręt. Przypomnijmy znaną scenę z filmu, w którym kilku najedzonych do przesytu biedaków zostaje przymuszonych do polykania przyprawiającej o mdłości papki podawanej im przez lejek. Jest to także technika reedukacji ukazana w filmie *Mechaniczna pomarańcza*: powtarzana scena przemocy seksualnej, okazywanej przez dziesiątki mężczyzn wobec tej samej kobiety, prowadzi główną postać - mężczyznę, który zdał sobie sprawę z

tego, że jest winien dokonania licznych gwałtów - do mdłości i obrzydzenia wobec tego rodzaju czynu.

Podjęcie terapeutyczne tego typu prowadzi nie tylko do zmiany struktury poznawczej i afektywnej, ale też do zmiany zachowań, do tego, co nazywane jest counteractiow, oznacza to rodzaj postępowania przeciwnego do zachowania wynikającego z wady, jak to zauważono w związku z gniewem. Jednak aby tego dokonać, konieczny jest wkład określonej cnoty, umiarkowania, rozumianego jako panowanie nad namiętnościami: przypomina ona człowiekowi o mocy znajdującej się w jego rękach, zlekceważonej przezeń do tego stopnia, że sądził, iż jest jej pozbawiony, zniechęcając się do ewentualnych prób troszczenia się o nią. Tymczasem cnota powściągliwości poucza, że jeśli zdołamy się oprzeć pierwszemu atakowi łakomstwa, skieruje nas ona ku wartościom trudniej dostępnym, ale na końcu dającym więcej satysfakcji; w ten sposób stanie się możliwe inne przeżywanie kolejnych momentów krytycznych, przede wszystkim dlatego, że będziemy się ich mniej bać, doświadczając jednocześnie piękna sytuacji, w której możemy oprzeć się impulsowi i zwyciężyć go. Święty Tomasz, uznając łakomstwo zasadniczo za brak umiarkowania, proponuje jako skuteczne narzędzie pozwalające się mu przeciwstawić właśnie powściągliwość, ćwiczenie panowania nad sobą, posłuszeństwo temu, co ukazuje prawy rozum. U podstaw powściągliwości znajduje się również przekonanie, że wstrzemięźliwość stanowi nie tylko pewien rodzaj wolności, ale też jedyną możliwość cieszenia się swym życiem, kosztowania tego, co zostaje nam ukazane bez prób przywłaszczenia sobie tego, czy gromadzenia jako zabezpieczenia na czas trudniejszy. Reguły zakonne zawierają mądre wskazówki dotyczące przyjmowania pokarmu i nawet gdy zalecają post, zwracają uwagę na zachowanie wewnętrznej wolności mnicha i na to, by nigdy nie zapominać o komunii ciała i ducha:

Poza wyraźnymi zaleceniami wszystkie rozdziały, które Reguła [św. Benedykta] poświęca pokarmom, są podporządkowane idei wstrzemięźliwości i ich główną linią jest unikanie sytości [...]. Mimo różnorodności reguł i trudności w znalezieniu jednego kryterium dla postu, nie ulega wątpliwości, że cały świat monastyczny uznał post za zasadniczą wartość, jeden z filarów samego życia monastycznego. Umartwienie ciała przez post oznacza osłabienie go i uczynienie niezdolnym do grzechu, oznacza usunięcie pokarmu służącego jednemu z najstraszniejszych wrogów mnicha, owej rozwiązłości, przeciw której zobowiązał się nieustannie walczyć, ślubując czystość.

Ojcowie podkreślają także to, iż poszcząc, nie tylko uczymy się zwyciężać siebie, oczyszczając się od namiętności, ale przede wszystkim przybliżamy się do stanu odpowiadającego życiu niebieskiemu, stanowi aniołów i rajskej szczęśliwości. W niej, choć

pokarm nie będzie już potrzebny, cieszyć się będziemy pełnią radości, którą oznacza uczta, mocny symbol komunii właściwej królestwu niebieskiemu:”Czymże jest post, jeśli nie istotą i obrazem nieba? Post jest pokarmem duszy, pożywieniem dla umysłu, życiem aniołów, śmiercią winy, likwidacją długów, środkiem zbawienia, korzeniem łaski, fundamentem czystości. Dzięki postowi wcześniej dochodzimy do Boga”. Post i umartwienie stają się w ten sposób formą panowania nad sobą, owej wewnętrznej i zewnętrznej wolności, którą wiele razy wspominaliśmy, zarówno gdy chodzi o pokarm, jak i o słowo, o relacje i seksualność:”ciało pozbawione pokarmu to łagodny rumak, który nigdy nie wysadzi z siodła swego jeźdźca”.

To doświadczenie jest zasadnicze, gdy chodzi o szacunek do siebie: pozwala dostrzec, że nie jesteśmy liściem miotanym wichrem namiętności, że możemy kierować sercem, umysłem i działaniem ku temu, czego rzeczywiście pragniemy. Człowiek, jeśli tego pragnie, zawsze może kontrolować impulsy, kosztując na nowo tego, co je i pije.”Aby reedukować moich pacjentów w sferze relacji do jedzenia i przyjemności, proszę, by zastanowili się nad takim przykładem. Co będzie przyjemniejsze: szklanka świeżej wody zaspokajająca straszliwe pragnienie w upalny dzień czy trzecia porcja mrożonego napoju przyjęta na pełny żołądek? [...]. Dla wzmocnienia autokontroli moich pacjentów mówię im, żeby wtedy, gdy kusi ich jedzenie, gdy wiedzą, że nie powinni jeść, pomyśleli o przyjemności, którą będą mieli, gdy zjedzą za kilka godzin, gdy naprawdę będą głodni”.

Umiarkowanie było cnotą znaną i cenioną przez starożytnych:

Jadło i napój, jeśli są zbyt obfite lub niewystarczające, niszczą zdrowie, w miarę natomiast używane, stają się źródłem zdrowia, wzmacniają je i utrzymują. Otóż tak samo ma się rzecz z umiarkowaniem, męstwem i innymi cnotami. Kto bowiem od wszystkiego się uchyla i wszystkiego się obawia, i na nic się nie naraża, staje się tchórzem; kto natomiast niczego w ogóle się nie lęka, lecz wszystkiemu śmiało czoło stawia, ten doprowadza do zuchwalstwa, podobnie jak ktoś, kto używa wszelkiej przyjemności i żadnej się nie wyrzeka - do rozwiązłości; kto natomiast unika każdej, jak to czyni sensat, staje się zupełnie niewrażliwy.

A więc od niedostatku i nadmiaru zanika umiarkowanie i męstwo, utrzymują się natomiast dzięki umiarowi.

Panowanie nad sobą można osiągnąć konkretnie przez utrzymywanie porządku w swoim życiu, zwłaszcza gdy chodzi o odżywianie się, na przykład ściśle ustalając godziny przyjmowania posiłków, pilnie ich przestrzegając i stosując dokładną dietę. W środowisku terapeutycznym pacjenci dotknięci bulimią i anorektycy zapraszani są do notowania kiedy i

co jedzą; fakt opisywania swej relacji do pokarmu może stać się też bardziej ogólnym bodźcem do refleksji nad przeżywaniem dnia, nie tylko ze względu na pokarmy, ale także refleksji nad podjętymi inicjatywami, doświadczanymi uczuciami i ogólniejszym kształtem swego życia. Jest to zatem wezwanie do zstąpienia głębiej, tam, gdzie toczy się prawdziwa walka z łakomstwem. Usystematyzowanie swojego dnia także pod względem odżywiania staje się w ten sposób skutecznym symbolem ćwiczenia swej wolności, czyli sfery, którą mocno podkreślali starożytni ojcowie, doświadczeni w walkach prowadzonych z ciałem i duchem:

Natura łakomstwa jawi się trojako: po pierwsze, prowadzi do wyprzedzania pory posiłku ustalonej w regule; po drugie, zadowala się jedynie napełnieniem żołądka aż do sytości jakąkolwiek potrawą; po trzecie, rozkoszuje się potrawami wyszukаныmi i smakowitymi. Dlatego trzeba, by wbrew tym skłonnościom mnich starał się o przyjęcie potrójnego środka zaradczego, by spełnić warunek powstrzymywania się, czyli winien zważać przede wszystkim na przewidziany czas, potem ograniczać ilość pokarmu, wreszcie zadowalać się jakimkolwiek pokarmem, nawet najzwyczajniejszym.

Innym ważnym elementem, mniej lub bardziej związanym ze złożonymi aspektami drugorzędnymi łakomstwa, jest agresywność. Jeśli rozpoznajemy ją i wyrażamy w sposób świadomy i do przyjęcia, bywa ona pomocna w przyznaniu odżywianiu właściwego miejsca bez przekraczania miary i dochodzenia do wyczerpania. W ten sposób także gniew może pomóc w docenieniu na nowo smaku pokarmu, podczas gdy tłumiony od dzieciństwa stanowi już dzwonek alarmowy, którego nie można zaniedbywać. Zdawanie sobie z tego sprawy jest ważnym zadaniem rodziców i wychowawców: „dziewczynka, która nigdy nie sprawia przykrości”, jest już problemem, a jej superświadome, wystudiowane i posłuszne zachowanie oznacza, że dzieje się coś złego [...]. Prawdziwe zapobieganie [anoreksji mentalnej] wymaga wczesnego rozpoznania w miłej superperfekcji kryjącej wewnętrzne cierpienie”.

Zwrócenie uwagi na świat wewnętrzny pozostaje punktem decydującym i trudnym, który należy uwzględnić. Wskutek aleksytymii był on jakby uśpiony, ponieważ pokarm stanowił jedyne realne zajęcie i każdy inny wymiar życia był pomijany.

Drażnienie swego wnętrza zwłaszcza początkowo może okazywać się szczególnie bolesne, ponieważ przyjmowanie pokarmu przekształciło się w wycofywanie się ze świata, a zarazem w głuchy protest przeciw niemu. Dopiero rozważanie zjawiska w ramach tej kontestacji daje możliwość przełamania zaczarowanego kręgu przyjmowania - destrukcji, i możliwość wyjścia ze złotej klatki. Oznacza to, że osoba zacznie stawać się coraz agresywniejsza, zwłaszcza wobec tego, kto jej towarzyszy, ponieważ wściekłość pożerająca

do tej pory ciało czy pokarm, ujawniając się na zewnątrz, dążyć będzie do pożarcia osób wokoło. Z drugiej strony jest rzeczą zasadniczą, by osoba towarzysząca dostrzegła ważność tego momentu i była gotowa wziąć na siebie jego ciężar. Chodzi tu bowiem o doświadczenie decydujące: może chora osoba po raz pierwszy w życiu pozwala na dostęp do swej wściekłości, nawet zrzucając ją na kogoś innego. Ten krok, choć bolesny i trudny, jest jednak decydujący przy stawieniu czoła dotychczas ukrytym skłonnościom autodestrukcyjnym. Dla terapeuty i rodziców umiejętność przyjęcia tej wściekłości jest czymś zasadniczym, ponieważ taka osoba, w chwili gdy próbuje rozpocząć nową i trudną drogę, boi się odrzucenia, a nawet więcej: to właśnie ten lęk przed odrzuceniem wypychał ją w tę niejasną relację do pokarmu.

Kolejnym ważnym obszarem, na który należy zwrócić uwagę, jest komunikacja będąca inną typową funkcją ust: gdy wnętrzości przepełnione są pokarmem, także rozmowa staje się trudniejsza, bardziej ospała i z łatwością objawia tony zawziętości, paplaniny albo smutku i nudy... Przy głębokiej komunikacji, przekazywaniu dobrej nowiny, zmienia się także postawa wobec jedzenia, ponieważ czuje się mniejszą potrzebę kompensowania swojej samotności. Kiedy próbujemy zmienić sposób mówienia, słuchania i doboru tematów rozmowy, zauważamy dziwny opór, bardzo podobny do tego, który obserwujemy, decydując się na rozpoczęcie diety, powstrzymując się od potraw upragnionych, ale szkodliwych. Ciekawość i pragnienia, gadanina, łakomstwo i acedia trzymają się za ręce, jakby chodziło tu o podobne przyjemności zyskiwane na różne sposoby. Lenistwo bowiem, wzmocnione częstymi libacjami, z łatwością sprzyja rozmowom dowcipnym i szkodliwym, podczas gdy instynktownie odrzuca rozmowy duchowe:

Kiedyś pewien mnich przemawiał do kilku braci na tematy konieczne i duchowe i zauważył, że ogarnia ich senność i stają się ospali. Ponieważ nie potrafił przepędzić z ich oczu snu, zaczął niespodziewanie opowiadać historię nacechowaną próżnością i zarozumiałością. Kiedy zorientował się, że z powodu przyjemności płynącej ze słuchania tego opowiadania nagle się przebudzili i słuchali go z uwagą, wzdychając, zawołał: "Nasze rozważania do niedawna były związane z tematami nieba i oczy wszystkich was ogarniał śmiertelny sen; gdy jednak zacząłem opowieść całkiem błahą, natychmiast przejrzelśmy i strząsnęliśmy odrętwienie gnębiącego nas snu. Właśnie pamiętając o tym, co się stało, starajcie się zrozumieć, kto prawdziwie przeszkadzał tej duchowej konferencji i kto był autorem podobnych nieużytecznych i zepsutych bajek".

Mówienie o komunikowaniu się i komunii podczas spożywania posiłków oznacza także otwarcie rozdziału relacji, często przykrego dla człowieka łakomego. Jak już wiele razy zauważaliśmy, wada ta prowadzi do niszczącej samotności zewnętrznej, a jeszcze bardziej

wewnętrznej, wraz z lichym stylem życia, pozbawionym zainteresowań i związków. Tymczasem przyjmowanie pokarmu może być pomocne w relacjach, ponieważ zawiera w sobie składnik dzielonego z innymi instynktu społecznego. Chęć wspólnego spożywania posiłku pomoże także lepiej ten moment przeżywać, rozkoszować się nim, co może prowadzić do ograniczenia objadania się, przepracowania tego, co w psychologii rozwojowej nazywa się obiektem przejściowym, elementem zasadniczym spotykanym już przy innych okazjach. Pozwala to dziecku wejść w relację ze światem zewnętrznym: obiektem przejściowym może być zabawka, lalka, książka; mają one za zadanie zachęcanie i stymulowanie autonomii, by przewyciężyć stadium zjednoczenia z rodzicami.

Ta funkcja musi być podjęta na nowo i przepracowana w wieku dojrzałym, ponieważ obiekty przejściowe zmieniają się z czasem, ale z pewnością nie znikają. W związku z tym sam stół i pokarm mogą ponownie odgrywać funkcję komunikacyjną, sprzyjając relacjom z innymi i ze światem, co pozwala uniknąć zamykania się w sobie, powoduje wzrost otwarcia i gotowości do współuczestnictwa.

Do pokonywania tych związanych z jedzeniem agresywnych skłonności do samotności i grubiaństwa w relacjach i słowie przydatne może być cenne nauczanie duchowe, które wzywa do dokonywania małych, ale konkretnych umartwień albo z powodów duchowych, albo praktycznych, dotyczących uporządkowania swego życia. Są one ważne nie tylko z powodu szybkich korzyści, ale przede wszystkim dlatego, że są oznaką zwycięstwa nad sobą i przypominają, że jeśli prawdziwie pragniemy, to zawsze możemy uczynić coś dla siebie i innych. Nawet jeśli chodzi o wyrzeczenie się małej rzeczy (bitwy często są zwycięskie w małym, jak przypomina Ewangelia!), to jest to jednak potwierdzenie wolności, forma ćwiczenia z myślą o bitwach znacznie ważniejszych na innych frontach życia duchowego. Kasjan przypomina w związku z tym:

Jeśli kto nie jest w stanie hamować nadmiernych podniet ze strony łakomstwa, w jaki sposób zdoła powstrzymać bodźce pożądliwości cielesnej? A kto nie jest zdolny poskromić namiętności działających otwarcie i z mniejszą siłą, w jaki sposób zwalczy namiętności skryte i drażniące, gdy nie ma przy nim żadnego świadka i pozostaje jedynie ze swym rozróżnianiem? Z tego wynika, że w każdym z tych poruszeń i w każdej z tych chęci ukazuje się prawdziwa moc ducha i jeśli chęć zostaje pokonana w przypadku namiętności słabszych i jawnych, to ta sama świadomość będzie mogła ujawnić, jaki będzie wynik bitew wywołanych namiętnościami energiczniejszymi, silniejszymi i bardziej skrytymi.

W zmniejszaniu fizycznej i kulturowej sfery, jaką zajmuje w życiu jedzenie, niewątpliwie pomaga decyzja (sam fakt "decydowania" jest tu znaczący!) zwiększenia swoich,

czasem zapomnianych zainteresowań, takich jak lektura, sport, relacje społeczne, sprzyjanie relaksowi, analogicznie do tego, co zauważaliśmy w związku z agresywnością. Wszystko to pozwala zmniejszyć psychologiczne znaczenie pożywienia do rangi, jaką mają inne mniej ważne aspekty życia. Poszerzanie horyzontów zainteresowań i życia duchowego pomaga w przyznaniu jedzeniu właściwego miejsca, co pozwala osiągnąć jego właściwy cel, jakim jest pomoc dla życia i zdrowia własnego ciała przez traktowanie spożywania potraw jako momentów przerwy, podniesienia na duchu, święta, komunii, czemu towarzyszy doświadczenie hojności i opatrności Boga (stąd ważność modlitwy przed posiłkiem i po nim). Możemy wtedy dostrzec dar w tym, co spożywamy, a także wezwanie do docenienia daru jeszcze większego, którego małym znakiem jest jedzenie. Rabbi Nachman pisał: "Niektórzy jedzą po to, by mieć siły do studiowania słowa Bożego. Inni, bystrzejsi, studiują słowo Boże, by się nauczyć, jak się odżywiać".

To ważne, by zauważyć, że poczucie wdzięczności ugruntowane w każdej tradycji duchowej, nie tylko biblijnej, staje się także pomocą w rozkoszowaniu się tym, co jemy. Warto zauważyć, że wada łakomstwa rozwija się równolegle do zaniku poczucia wdzięczności, uznawania pokarmu za znak dobroci i szczodrości Stwórcy, który każdego dnia daje się rozpoznać, ofiarując w obfitości to, czego potrzeba nam do życia. Jezus wzywa do tego, by ufać Bogu, ponieważ jest On hojnym Ojcem, który czuwa, by nigdy nie zabrakło pokarmu Jego dzieciom; zatem udręka z powodu rzeczy i pragnienie ich nie mają sensu:

Dlatego powiadam wam: Nie martwcie się o życie, co będziecie jeść, ani też o ciało, w co macie się przyodzierać. Życie bowiem więcej znaczy niż pokarm, a ciało więcej niż odzienie. Przypatrzcie się krukowi: nie siewą ani żną; nie mają piwnic ani spichlerzy, a Bóg je żywi. O ileż ważniejsi jesteście wy, niż ptaki! Któż z was, martwiąc się, może dołożyć choćby jedną chwilę do wieku swego życia? Jeśli więc nawet drobnej rzeczy uczynić nie możecie, to czemu martwicie się o inne? Przypatrzcie się liliom, jak rosną: nie pracują i nie przędą. A powiadam wam: Nawet Salomon w całym swym przepychu nie był tak ubrany jak jedna z nich. Jeśli więc ziele, które dziś jest na polu, a jutro do pieca będzie wrzucone, Bóg tak przyodziewa, to o ileż bardziej was, ludzie małej wiary! I wy nie pytajcie, co będziecie jedli i co pili, i nie bądźcie o to zatroskani. O to wszystko bowiem zabiegają narody świata, a Ojciec wasz wie, że tego potrzebujecie. Starajcie się raczej o Jego królestwo, a te rzeczy będą wam dodane (Łk 12,22-31).

Ewangelie często ukazują Jezusa, który decyduje się na spotkanie z ludźmi właśnie przy stole, zwłaszcza ze swoimi uczniami. Chciał podzielić się tym, co nosił w swym sercu, podczas Ostatniej Wieczerzy: "Gorąco pragnąłem spożyć tę Paschę z wami, zanim będę

cierpiał. Albowiem powiadam wam: Nie będę już jej spożywać, aż się spełni w królestwie Bożym” (Łk 22,15-16). Podczas tej wieczerzy Jezus streszcza całe swe istnienie, podobnie jak istnienie każdego wierzącego, w czterech gestach dokonanych z chlebem: bierze go, błogosławi, łamie, daje swoim uczniom. W tym pokarmie Jezus wychodzi naprzeciw najgłębszej samotności człowieka i przemienia chleb w Eucharystię, w pokarm wdzięczności i życia trwającego na wieki.

To właśnie w tym barwnym bogactwie, właściwym życiu duchowemu, można w jedzeniu dostrzec także sens piękna, piękna żalostnie gubionego przez człowieka łakomego. Potrzebny jest bowiem pewien rodzaj przygotowawczej liturgii, by przyjmować z wolnością i starannością pokarm, który nie tylko każe zwracać uwagę na słuszną miarę wobec siebie, ale pozwala także odkryć na nowo radość przebywania razem.

Piękne opowiadanie K. Blixen, Uczta Babette, wspomniane także przy okazji rozważań o chciwości, pokazuje, jak posiłek przygotowany z troską i miłością może stać się silnym narzędziem komunii i pojednania osób, pomagając uleczyć stare rany i latami podsycane urazy. Podczas posiłku można wyraźnie zauważyć, że potrawy są początkowo przyjmowane z podejrzliwością i lękiem, ale kiedy porozumienie między biesiadnikami zaczyna nabierać harmonii, są coraz częściej kosztowane i coraz bardziej smakują, a na koniec korzysta na tym samo trawienie! Posiłek ten stał się najpiękniejszym znakiem miłości i oddania siebie: kucharka wyłożyła wszystkie swoje oszczędności, by przygotować tę ucztę w godny sposób.

Przeważnie przy dobrym posiłku ludzie z Berlewaag odczuwali po pewnym czasie ociężałość. Ale dziś było inaczej. Biesiadnicy czuli się coraz lżejsi, im dłużej jedli i pili, i coraz lżejsze były ich serca. Już nie musieli przypominać sobie swych przyrzeczeń. Rozumieli teraz, że jeśli ktoś nie tylko zupełnie zapomni o piciu i jedzeniu, lecz stanowczo wyrzeknie się wszelkiej myśli o tym, wtedy je i pije we właściwym stanie ducha.

Podczas gdy człowiek łakomy jest smutny, samotny, niezdolny do rozkoszowania się tym, co je, ponieważ całkowicie skupia się na jedzeniu, to na ucztę Babette wszystko dzieje się odwrotnie: w tej sytuacji daru i współdziałania nawet smak, przyjemność, radość i komunie łączą się ze sobą jak w tekście biblijnym. To właśnie okrężny obieg życia w duchu odnajduje dzięki cnotcie swoją jedność i harmonię ze sobą i innymi. Podczas tej ucztę, którą można określić jako udane literackie wyobrażenie posiłku eucharystycznego, pokarm znów stał się znakiem pełnej miłości obecności Boga pośród ludzi:”[...] ta kobieta przeobraża kolację w Cafe Anglais w rodzaj miłosnej intrygi - miłosnej intrygi szlachetnego i romantycznego gatunku, gdzie już się zatracają różnice między cielesnym i duchowym pragnieniem i

spełnieniem”.

Uczta, częsty obraz królestwa eschatologicznego, wyraża tym sposobem także piękno przebywania razem, współuczestniczenia, radości z Bożego błogosławieństwa, gdzie sam Bóg będzie nam usługiwał (por. Łk 12,37) i da wszystkim zakosztować swej nieskończonej dobroci.

6. ROZWIĄZŁOŚĆ

Haniebnym marnotrawstwem sił ducha i ciała Jest żądza, gdy osiąga cel; przedtem zaś skłania Do kłamstw, morderstw, podłości - zaborcza, zuchwała, Dzika, sroga, niegodna krztyny zaufania; Ledwie rozkosz przyniesie, już czyni ją wstrętem; Ledwie w obłudnych łowach dopadnie zwierzyny - Z obłudną nienawiścią widzi w niej przynętę, Co szaleństwem skaziła jej plany i czyny, [...] Wszystko to wiemy; lecz choć wiemy, wciąż nas wścieka Żądza, raj obiecując, wiedzie w otchłań piekła.

W. Szekspir

Rozwiązłość nie jest wadą ciał pięknych i pociągających, lecz dusz przewrotnych.

Św. Augustyn

Pożądliwość, dokonująca się w ciełe, nie z ciała pochodzi. Św. Klemens Aleksandryjski

Pożądliwość jest chorobą duszy. Św. Bazyli Wielki

Wprowadzenie

Rozwiązłość określa się czasami terminem fornicazione (nierząd), co według Izydora z Sewilli ma pochodzić od słowa fornir: sklepionej budowli, w której zwykle zatrzymywały się prostytutki. Za pomocą tego samego terminu Jan Kasjan tłumaczy greckie słowo porneia występujące w Mt 5,32 i 19,9 (znane fragmenty dotyczące oddalenia żony) i w listach św. Pawła w kontekście wad właściwych człowiekowi cielesnemu (Rz 1,24-32; 13,13; 1 Kor 6,9; Ga 5,19-21 itd.). Święty Grzegorz Wielki, rozważając tę wadę, wprowadza termin lussuria (rozwiązłość) wskazujący w sposób ogólniejszy na zachowania nieuporządkowane, nieumiarkowane, niekoniecznie seksualne, choć związane z ciałem, jak na przykład używanie napojów i pokarmów w nadmiarze.

Rozwiązłość należy do wad najlepiej zbadanych i zgłębnionych, może najbardziej przyciągających uwagę, ponieważ seksualność wyraża całość osoby, ogarniając ją całkowicie. Podobnie jak łakomstwo, dotyczy ona dóbr materialnych mających związek z naturalną tendencją do przeżycia i rozmnażania. Dlatego równowaga pomiędzy rozumem a wrażliwością jest jeszcze potrzebniejsza tam, gdzie materia aktu dotyczy cielesności:”Im bardziej niezbędna jest rzecz, tym bardziej domaga się, by w niej odbijał się porządek rozumu. I zatem bardziej grzeszne jest przekroczenie takiego nakazu. W tej sytuacji korzystanie z przyjemności zmysłowych jest niezmiernie konieczne dla dobra wspólnego, czyli zachowania rodzaju ludzkiego. Dlatego należy tu przestrzegać nakazów rozumu z

najwyższą surowością”.

Rozwiązłość wiąże się ściśle z tym, co refleksja teologiczna określa terminem „pożądliwość”, rozumiejąc pod tym nieuporządkowaną skłonność właściwą rzeczywistości, która utraciła swój cel, a wraz z nim także słuszną miarę i jej poczucie. Pożądliwość dotyczy przesądnej miłości własnej objawiającej się w „sprawach dokonywanych dla utrzymywania natury ciała, dla zachowania jednostki, takich jak pożywienie, napoje i podobne, albo dla zachowania gatunku, jak przyjemności zmysłowe”. Już w tym wstępie można zauważyć różnicę pomiędzy rozwiązłością a miłością:

Miłość dąży wytrwale do tego, by kochać innego z zachowaniem samokontroli, troski, racji i cierpliwości. Rozwiązłość szuka jedynie przyjemności, i to za wszelką cenę, nie znosząc jakiegokolwiek kontroli, nie troszcząc się o rozum. Miłość kwitnie wraz z dialogiem przy świetle świecy. Rozwiązłość urzeczywistnia się bez rozróżnienia w bramie czy taksówce, a jej językiem są pomruki i zwierzęce odgłosy. Miłość jest czymś szczególnym: dla zakochanego istnieje jedynie ktoś Inny, uwielbiany, jedyna gwiazda, ku której ciąży. Rozwiązłość zadowala się tym, co napotka. Zakochani patrzą sobie w oczy. Rozwiązłość spogląda, unikając spojrzenia, oszukuje, używa forteli, uwodzi, łapiąc w locie każdą okazję. Miłość wzrasta prawdą i zaufaniem w miarę poznawania i upływu czasu. Rozwiązłość to ubrania porzucone w korytarzu, bójka graczy rugby. Miłość trwa, rozwiązłość mdli.

Miłość i rozwiązłość mają tę samą zdolność, ale zmierzającą w przeciwnych kierunkach, miłość spogląda poza siebie ku innemu, rozwiązłość pochyla się nad sobą i swoją przyjemnością, stąd drugi człowiek jest obiektem czysto przypadkowym. Również czas, jak przypominał Simon Blackburn, jest tu ważnym czynnikiem. Rozwiązłość nie zna trwania, wierności, stabilności, uczucia i tak postrzegana okazuje się podobna do łakomstwa, jak zauważył już Ewagriusz: „Ten, kto napełnia swoje wnętrzości, ogłaszając, że jest powściągliwy, podobny jest do człowieka mówiącego, że słomą stłumił siłę ognia. Tak jak bowiem niemożliwe jest powstrzymanie impetu płomienia biegnącego po ściernisku, tak niemożliwe jest, by zniknęła siła rozpusty podpalana sytością. Kolumna spoczywa na podstawie, a namiętność rozwiązłości spoczywa na sytości”.

Biblia dostrzega w rozwiązłości przede wszystkim rodzaj idolatrii, wiąże ją z prostytutką sakralną i rytami płodności, właściwymi kultom ludów sąsiednich; jej symbolem jest cudzoziemka:

Przez okno [...] swojego domu, spoza kraty się przyglądałem. Ujrzałem wśród niedoświadczonych, rozpoznałem między chłopcami młodzieńca nierozumnego. Przechodził ulicą obok narożnika, na drogę do domu jej wstąpił, o zmroku, o późnej godzinie, pod osłoną

nocnych ciemności. Oto kobieta wychodzi naprzeciw - strój nierządniczy, a zamiar ukryty - podniecona, nieopanowana, nie ustoi w domu jej noga: to na ulicy, to na placu, na każdym rogu stoi na czatach. Chwyciła go i obejmuje, z beczelną miną doń mówi: "Miałam złożyć ofiarę biesiadną, dziś dopełniałam swych ślubów. Wysłałam tobie naprzeciw, zaczęłam cię szukać, znalazłam. Kilimem swe łoże usłałam, kobiercem wzorzystym z Egiptu; łożę swe mirrą skropiłam, aloesem i cynamonem. Chodź, pijmy rozkosz do rana, wzajemną miłością się cieszymy. Bo męża w domu nie ma, udał się w drogę daleką. Wór pieniędzy zabrał ze sobą, ma wrócić o pełni księżyca". Omamiła go długą namową, pochlebstwem swych ust go uwiodła. Podążył za nią niezwłocznie jak wół, co idzie na rzeź, jak spętany głupiec do chłosty. Aż mu strzała przeszyje wątrobę, jak wróbel, co wpada w sidło, nieświadomy, że idzie o życie. Więc teraz, synowie, słuchajcie, zważajcie na słowo ust moich. Niech serce twe ku jej drogom nie zbacza, nie błąkaj się po jej ścieżkach. Bo wielu zranionych strąciła, a wszystkich możliwych zabiła. Jej dom to drogi do szeolu, co w podwoje śmierci prowadzi (Prz 7,6-27).

Rozwiązłość można rozumieć jako niepohamowane poszukiwanie przyjemności, niezdolne poddać się prawemu rozumowi. Zabierając poczucie miary i granic, domaga się, jak narkotyk, ciągłego powiększania dawki, prowadząc do ruiny: "Nie oddawaj się swojej namiętności, by nie rozszarpała cię jak wściekły byk; pożre twoje liście, stracisz twe owoce, staniesz się jak suche drewno. Zła namiętność rujnuje tych, których ogarnęła, i ośmiesza ich przed ich nieprzyjaciółmi" (Syr 6,2-4; z^ob-18,31).

Właśnie to widać w zachowaniach erotycznych ze skłonnością do podkreślania aspektu perwersji, będącego postacią zerotyzowanej nienawiści wobec innego człowieka, aż po doznawanie przyjemności z faktu przysparzania cierpienia, okaleczeń i śmierci. Rozwiązłość ujawnia związki także z innymi uczuciami, zwłaszcza z gniewem: "W rzeczywistości tam, dokąd dociera jad gniewu, tam wkrada się niezmiennie iskierka żądz". Jest to stwierdzenie okrężnego działania ducha. Jakaś osoba może wydawać się pozornie niewinna i czysta, ale łatwo staje się łupem pychy niezależnie od tego, czy z łatwością się gniewa, czy nie potrafi umartwić smaku, czy popada w próżność. Te sygnały należy dostrzec, ponieważ ukazują, że rozwiązłość przenika z innej strony. "Kto nie potrafi opanować gniewu, łakomstwa czy ambicji, nie jest panem siebie, a wówczas jego domniemana czystość jest tylko złudna czy chwilowa". Ten rodzaj wewnętrznej uwagi nazywany jest w Biblii czuwaniem, ponieważ wady dążą do tego, by się zakorzeniły w sytuacji lenistwa i rozluźnienia ciała i ducha.

Rozwiązłość była dobrze znana także refleksji filozofii klasycznej. Arystoteles określa

ją za pomocą terminów „niepowściągliwość” i „rozwiązłość” oznaczających zachowania przeciwne do cnót wstrzemięźliwości, panowania nad sobą, i porównuje człowieka rozpustnego do dziecka, które zbuntowało się przeciw władzy. Człowiek rozwiązły okazuje się nieczuły na pouczenia rozumu w ten sam bowiem sposób: „Umiarkowanie więc i rozwiązłość dotyczą takich przyjemności, które są też udziałem innych istot żyjących i które wobec tego mają w sobie coś godnego niewolników i coś zwierzęcego [...]. Owóż zmysł, w związku z którym mówi się o nieumiarkowaniu, jest najbardziej rozpowszechniony i słusznie może uchodzić za coś pogardy godnego, ponieważ przysługuje nam nie dlatego, że jesteśmy ludźmi, lecz jako istotom żyjącym. Tego więc rodzaju wrażeniami rozkoszować się i znajdować w nich upodobanie jest czymś zwierzęcym”. Nieopanowane poszukiwanie przyjemności, jak ostrzegał także Syracuzy, niszczy najlepsze życiowe dobra i pozostawia w nas pustkę, smutek i niepokój, jak po upiciu się. Cyceeron uważa nieopanowaną miłość za rodzaj szaleństwa, oszołomienia umysłu, a zatem utratę miary, ładu, godności osoby, za coś budzącego ogólne obrzydzenie do siebie i innych; jednak w odróżnieniu od innych rodzajów szaleństwa, temu ulegamy z własnej woli. Także mitologia grecka często ostrzega przed niebezpieczeństwem pożądania; przypomnijmy początki wojny trojańskiej, opisaną przez Homera w Iliadzie.

Według tradycji klasycznej sfera seksualności, choć silna i wpływowa, może być poddana rozumowi i przeżywana w wolności; jesteśmy bowiem, także w przypadku tej wady, kuszeni w sferze rozumu, i zawsze rozważa się na płaszczyźnie umysłu, czy pozwolić na działanie zmysłów, czy nie. Korzenie rozwiązłości sięgają bowiem ogólniejszej sfery, jaką stanowi ocena, jak to zobaczymy dalej, podkreślając w rozwoju tej wady rolę fantazji i wyobraźni.

W tradycji średniowiecznej rozwiązłość jest silnie wpisana w przestrzeń cielesności, w jakiej umieścili ją Ojcowie, twórcy pojęcia siedmiu wad/grzechów, nawet więcej, doszło do tego, że niemal całkowicie ową siódemkę wypełniła. Jej obecność nie jest bowiem ograniczona do stref niskich i nędznych ludzkiego ciała, wnętrzości i genitaliów, ale rozpowszechniona w różnych organach kierujących działalnością zmysłów: w oczach, zawsze gotowych zachłannie wypatrywać możliwych obiektów przyjemności, w uszach, gotowych słuchać dźwięków i słów miłych i przyjemnych, w nozdrzach zajętych wachaniem upajających woni, w ustach, spragnionych ekscytujących pokarmów i napojów, wreszcie w rękach - głównych sprawczyniach dotknięć i bezwstydných działań. Rozwiązłość jest jedyną wadą używającą wszystkich pięciu zmysłów ciała; czyni to, przechodząc ogólnie od jedzenia, przez spojrzenia, wachanie, słuchanie, kończąc na dotyku. W literaturze duszpasterskiej

późnego średniowiecza rozpowszechnia się opis organów zmysłu, które tu uczestniczą: z ustami związane są rozważania nad nadmiarem pokarmu jako przyczyną rozwiązłości, z oczami, nosem, uszami łączą się szczegółowe analizy zewnętrznych okazji, wykorzystywanych przez wadę, znajdującą w nich podniecie i pokarm, w przypadku dłoni przywoływano to, czego dokonują.

Święty Tomasz uważa rozwiązłość za rodzaj choroby umysłu i jako jedną z jej ulubionych córek wymienia głupotę, przypominając w Prz 7,22: "Głupota jako grzech pochodzi stąd, że poraża zmysły duchowe tak, że nie są już w stanie ocenić dóbr duchowych. Zmysły człowieka zostają zatem zanurzone w sprawach ziemskich, zwłaszcza w rozwiązłości, której przedmiotem są przyjemności najsilniejsze, pochłaniające duszę bardziej niż każda inna sprawa".

To, że rozwiązłość stanowi ten rodzaj "szaleństwa uprawianego dobrowolnie", można zobaczyć w epizodzie z Dawidem i Batszebą (2 Sm,11-12). Dawid, ociążony od lenistwa, nawet nie zdając sobie z tego sprawy, poddaje się pragnieniu przyjemności, co otwiera drzwi do coraz cięższych grzechów, jak zepsucie, kłamstwo, zdrada, nikczemność, zabójstwo... Traci nie tylko powściągliwość, ale także szacunek do żony innego człowieka, swoją lojalność władcy, przyzwoitość. A prorok Natan nie usprawiedliwia go, mówiąc, że było to od niego silniejsze, że sprawy natury biegną swoją koleją, że to sprawy, o które potykają się mniej czy bardziej wszyscy itp., ale używa w stosunku do Dawida epitetów odpowiadających temu, czego się dopuścił: jest cudzołożnikiem, złodziejem, despota, niegodziwcem i zabójcą, co Dawid uznaje bez trudu, zwłaszcza że Natan przedstawia mu opowieść tylko pozornie odległą od jego sytuacji. Ten fragment przypomina z subtelną ironią, że każdy zazwyczaj bardzo ostro postrzega i potępia zło popełnione przez innych...

Bezpośrednio po tym Pismo Święte ukazuje nam epizod porwania i gwałtu dokonanego przez Amnona na Tamar (por. 2 Sm 13), jakby chcąc powiedzieć, że gdy rozwiązłość staje się głównym motywem działania, nie prowadzi do przyjemności, lecz do destrukcji. Po dokonaniu gwałtu Amnon czuje pustkę, rozczarowanie, frustrację, złość i kieruje swą zabójczą wściekłość ku Tamar, traktując ją jak zbyteczny przedmiot. Z tego gwałtu, hańby i przemocy rodzą się kolejne udręki, ponieważ Absalom będzie chciał pomścić zniewagę, jakiej doznała Tamar, i zabić Amnona. Rozwiązłość zostaje tu ukazana jako maska nienawiści: gdy tylko się wyczerpuje, maska spada i pozostaje nienawiść, destrukcyjna wściekłość, w większości nieuświadomiana sobie przez tego, kto jest jej źródłem.

Rozwiązłość może także rodzić się z zawiści, wspólną im dynamikę zasila wyobraźnia, zdolna przedstawić dowolną możliwość, gdy chodzi o osobę, którą chciałoby się

zdobyć; kiedy jednak cel zostaje osiągnięty, czar znika i pojawia się, jak w wypadku Amnona, rozczarowanie i gniew.

Dlaczego rozwiązłość jest grzechem głównym? Uzasadnienie przytoczone przez św. Tomasza jest takie, że jeśli seksualność staje się celem samym w sobie, jawi się jako naśladowanie błogosławieństwa, wykorzystując całą energię osoby:

Ponieważ przyjemność jest jednym z warunków szczęścia, to wynika z tego, że wady, których przedmiotem jest przyjemność, są główne, ponieważ mają cel pożądaný w najwyższym stopniu, do którego osiągnięcia inne wady są skłonne przyporządkować się w sposób naturalny. Zatem przyjemność seksualna, będąca celem rozwiązłości, jest najsilniejsza spośród przyjemności cielesnych i dlatego rozwiązłość należy uznać za wadę główną [...]; dlatego gdy w akcie rozwiązłości, z powodu gwałtowności przyjemności, całe napięcie duszy skierowane jest ku siłom/władzom niższym, to jest ku władzy pożądlivej i ku zmysłowi dotyku, to jest nieuniknione, że władze wyższe, czyli rozum i wola, cierpią niedostatek.

Cechy rozwiązłości

Także w wypadku tej wady można zauważyć wpływ środków masowego przekazu: wystarczy wspomnieć o reklamie, o obrazach pochodzących z telewizji, gazet, czasopism, filmów. Nie tylko same przekazy, ale zachowania związane z rozwiązłością, potwierdzają, że zasadniczą cechą ludzkiej seksualności jest to, że jest ona faktem kulturowym: u człowieka organem seksualnym w całym tego słowa znaczeniu jest mózg, choć stwierdzenie to może zaskakiwać. Rozważmy dla przykładu, w jaki sposób ukazwane jest życie znanego rozpustnika, a zarazem bohatera literackiego, Don Juana. Uwodził on, stosując kryterium ściśle intelektualne, wydawał się wcale nie ulegać uczuciom czy namiętnościom jakiegokolwiek rodzaju. Jedyną, jak się zdaje, interesującą go sprawą było powiększanie liczby uwiedzionych kobiet, co czyniło zeń erotyczną odmianę chciwca: obu cechuje postawa zmysłowa wobec tego, co kochają, i redukują wszystko do rzeczy, do używania i posiadania. Znamienny jest "katalog" podbojów Don Juana, bo każda kobieta została określona jako fragment kolekcji:

Oto katalog piękności, które kochał mój pan; ten katalog przygotowałem sam [...]. W Italii sześćset czterdzieści, w Alemani dwieście trzydzieści i jedna, sto we Francji. W Turcji dziewięćdziesiąt i jedna, ale w Hiszpanii są już tysiąc i trzy [...]. Były pośród nich wieśniaczki, pokojówki, mieszkanki miast, były hrabiny, baronowe, markizy, księżne, i były to kobiety wszelkiej pozycji, każdej postaci i wieku. Podbija stare dla przyjemności umieszczenia ich na liście, ale główną namiętnością jest młoda nowicjuszka. Nie miał

pretensji, by była bogata, czy brzydka, czy ładna, byle nosiła spódniczkę, wiecie, o co tu chodzi.

To, co uderza w tym opisie, to całkowity brak uczuć i człowieczeństwa: kobiety zostały sprowadzone do numeru na liście, bez żadnej cechy, która mogłaby pociągać czy uczynić spotkanie pięknym. Rozwiążłość jest tu ukazana jako taśma montażowa żądz, liczą się bowiem jedynie ilość i szybkość podbojów, natychmiast idących w zapomnienie... Wszystko jest całkiem anonimowe i jakby pod stałym przymusem, a jedyną cechą rozpoznawczą kobiety jest to, że nosi spódniczkę”. Ten dręczący niepokój o to, by powiększać liczbę obiektów kolekcji, wskazuje na to, że u podstaw rozwiążłości zapewne nie znajduje się eros. To, co cechuje postawę Don Juana wobec kobiet, to raczej ograniczone wyrachowanie, jak inteligentnie zauważa Vittorio Mathieu: ”Nie ulega wątpliwości, że żądza uwodzenia u Don Juana ma raczej charakter mózgowy niż zmysłowy. Ujawnia to sam katalog podbojów [...]. Nasuwa to myśl o tym, że ta diabelska pokusa ma naturę związaną z intelektem”.

„Byle nosiła spódniczkę” to w rzeczywistości przejaw fetyszyzmu, zjawiska, w którym cała uwaga skupia się na tym, co psychiatra nazwałby ”obiektem parcjalnym”, cechującym perwersję, symptom zablokowania rozwoju osobowości, niezdolnej do zaangażowania się i spotkania osoby na zasadzie równości. Jak głosi popularne powiedzenie: ”Normalnemu mężczyźnie podobają się piękne kobiety, zmysłowemu - piękne kobiety w pończochach siatkowych. Zboczeńcowi wystarczą same pończochy”.

Tę cechę związaną z wyrachowaniem, właściwą zdegenerowanej ludzkiej seksualności, wyraźnie ukazało niszczące zjawisko, jakim jest uzależnienie od pornografii w Internecie. Jak niebawem zobaczymy, w uzależnieniu tym aspekt obrazu i obróbki wyobraźniowej, do jakiej pobudza on umysł, stają się do tego stopnia elementem przeważającym i wszechogarniającym, że wyklucza on wszelki inny zmysł dotyku czy poczucia cielesności i relacji, aż do całkowitego wygaszenia pragnień seksualnych. Uzależniony od pornografii jest także impotentem, bodziec intelektu staje się tak mocny, że człowiek traci świadomość czasu, nie odczuwa głodu, pragnienia, zmęczenia; obrazy tak jak narkotyki eliminują całe jego życie, studia, pracę zawodową, relacje, rozrywkę, zainteresowania... Organem seksualnym w całym tego słowa znaczeniu jest u człowieka mózg, jego kulturowe uniwersum, i na tej płaszczyźnie rozważa się niszczące efekty rozwiążłości, o czym bardzo dobrze wiedziała tradycja filozoficzna:

Apetyt, nazywany przez ludzi pożądliwością, i odnosząca się do niego frustracja, związane są z przyjemnością zmysłową, ale nie tylko z tym; jest tu także przyjemność

umysłowa. Składa się on bowiem z dwóch złączonych apetytów: dostarczania przyjemności i posiadania jej; przyjemność płynąca z tego, że ludzie są przyjemni, nie jest zmysłowa, ale jest przyjemnością czy radością umysłu, polegającą na wyobrażeniu mocy przyjemności, którą można by w tej mierze osiągnąć.

Rozwiązłość wypływa zatem ze zmysłów, z seksualności, także z samej cielesnej natury. Jest rodzajem kulturowego szaleństwa, „szaleństwem ciała”, jak mawiał Platon, ale zapewne nie jest zwyczajną erotyczną spontanicznością. W spotkaniu miłości piękno - symboliczne i ozdobne - domaga się ubogacenia w zasadniczy sposób, jak makijaż, ubranie, perfumy, gesty i słowa. Nie istnieje piękno „naturalne” bez piękna kulturowego:

Zdarza się, że ciało nagie, jak je natura stworzyła, nie jest czarujące bez interwencji tego, co sztuczne, co jest zdatne wypędzić zwykłą nagość i znieść naturalność ciała samego w sobie. Nie ma wydarzenia o charakterze erotycznym bez porozumiewawczych mrugnięć, bez gry pojawiania się i znikania, bez wywoływania pragnienia po to, by je rozczarować, bez wyjścia poza ciało i jego zwyczajnie nagą istotę, a to dla owej pustki, jaką jest dusza innego, dusza, o której współuczestnictwie sny są zawsze złudne.

Wydawałoby się zatem, że należy nadać inny wymiar widzeniu rozwiązłości i pokus seksualnych w ogólności, uważanemu za rodzaj mgły ogarniającej rozum z powodu niepoohamowanej i niekontrolowanej przyjemności. Rozwiązłość to wada ilości, a nie przyjemności, liczby, a nie miłości, działania, a nie ciała; mówienie zatem o „paraliżu umysłu” jako dziele namiętności może dotyczyć gniewu, ale nie rozwiązłości. Zapewne prawdopodobna jest namiętność niepoohamowana, ale będzie to ewentualnie właśnie przygodny upadek, a nie ciągle powtarzanie czynu, aż stanie się on wadą, jak to ma miejsce w przypadku rozwiązłości. Odczuje się namiętność do kogoś, ale wtedy wystąpią oznaki zakochania czy osobistego zainteresowania, lecz wszystko to jest odmienne od anonimowego kolekcjonowania człowieka rozwiązłego, szukającego przyjemności, a nie tej konkretnej osoby, o której, po zdobyciu, natychmiast zapomina. Przechwała się tym, że nigdy się nie zakocha, i stoi ponad tak niewybaczalnymi słabościami, jak uczucie i czułość. Opis Don Juana dany przez sługę Leporella ma cechy gry i żartu; Don Juan uwodzi kobiety, traktując to jak przygodę trwającą jedną noc, bez żadnych zobowiązań. Seks zostaje sprowadzony do działań żartobliwych, dokonywanych dla zabicia nudy; jest to ponure proroctwo w stosunku do współczesnych tendencji, które na wielką skalę przejęły mit Don Juana... Jego kompulsywne powtarzanie ukazuje jednak także, że opór zmysłów przed angażowaniem ich w machinacje rozumu narasta, że konieczne jest, by ten w celu osiągnięcia pobudzenia otrzymywał coraz mocniejsze i bardziej urozmaicone dawki, co także dziś jest aktualne:

wystarczy pomyśleć, jak wielka jest liczba reklamowanych produktów służących temu, by za wszelką cenę podtrzymać napięcie erotyczne. Jak przypomina Syr 6,2-4, daleka od rozkoszowania się przyjemnością, rozwiązłość stopniowo przemienia człowieka rozwiązłego w coraz mniej zadowolonego zbrojeńca.

Odwrócenie się zatem od rozwiązłości przechodzi przez intelekt, ponieważ zmysły są tym wszystkim zdeglustowane; potrzebna jest zmiana życiowych kryteriów, przemiana sfery relacji, uczuć, zainteresowań. Rozwiązłość szybko męczy zmysły: można to dostrzec, patrząc na smutne widowisko, jakie stanowią starzy zbrojeńcy ludzie, którzy stali się impotentami i czują się przegrani, ponieważ w tym momencie życie nie jest już w stanie niczego im dać. Inaczej dzieje się z miłością, gdy przeżywa się ją jako dar i wyraz czułości pod znakiem tego, co tradycja chrześcijańska określa terminem *agape*, staje się ona intymnym uczestnictwem w życiu samego Boga będącego Miłością. Pascal zauważył w związku z tym: "Jeśli istnieje miłość, istnieje Bóg". W rozwiązłości na zasadzie kontrastu może zagnieździć się oddalenie od Boga prowadzące do perwersji erotycznych. Bardzo dobrze pojął to Bosch, ukazując rozwiązłość w dziwny sposób - jako harfę zapomnianą przez kochanków, co jest szczegółem pozornie drugorzędnym, ale harfa została umieszczona w centrum sceny, jakby przypominając, że stała się elementem zbędnej dekoracji. Pewien autor tak komentuje ten szczegół:

Co oznacza to porzucenie? Zwyczajnie to, że bohaterowie obrazu zajęci swą "ziemską" grą nie mają czasu, by zwrócić się myślą ku niebu, zatem ku tej Bożej miłości, będącej siłą napędową wszystkiego, do czego wysławiania służy właśnie harfa [...]. Rozwiązłość jest w rzeczywistości wadą charakteryzującą tych, którzy wyrzekając się Boga, czynią z ciała ludzkiego idola, któremu składają wyłączny hołd. W pewnym sensie ich głębokim grzechem jest przewrotne użycie tej miłości, która według Dantego porusza słońce i inne gwiazdy.

W rozwiązłości gubi się "dekoracja", o której mówiliśmy wyżej, innymi słowy, ginie element kulturowy, symboliczny, duchowy i religijny, czyli wszystko, co ludzkie, umieszcza się w seksualności, sprowadzając ją do upustu bodźców, do degradującego meczu rugby, jak to uściślił Blackburn. Jak zobaczymy, jest to typowa gra Don Juana, redukująca do rzeczy wszystko, czego dotyka, zwiastun społeczeństwa konsumpcyjnego, w którym obowiązuje hasło "użyj i wyrzuć".

Skutki rozwiązłości

Rozwiązłość jest z natury autodestrukcyjna, ponieważ przeczy rzeczywistości, jej światem jest wyobraźnia, świat fałszywy i powierzchowny, unika intymności, ujawniania

uczuć i czułości. Kto ulega tej wadzie, pozostaje samotny ze swoimi erotycznymi fantazjami, niezdolny do spotkania z innym w relacji miłości: "Człowiek rozwiązły jest spalającą się świecą. Jego prawdziwym pastwiskiem jest bezgraniczna sfera wyobraźni. Dlatego nie przypadkiem rozwiązłość jest wadą dominującą wśród poetów [...]. I jest też nieprzypadkowe to, że przede wszystkim poeci, by tak rzec, nobilitują ją, czyniąc z niej coś w rodzaju przewrotnego kwiatu erotyki".

U podstaw rozwiązłości, jak też innych wad głównych, tkwi kłamstwo dotyczące siebie i innych: kłamstwo niosące śmierć. Rozwiązłość zabija zaufanie do drugiej osoby, niszczy prawdę relacji i wolę zaangażowania się. Jednym z najcięższych i najtrudniejszych do usunięcia zranień w następstwie zawodu miłosnego jest bowiem utrata zdolności ufania oraz życia w relacji stałej i trwałej, co stanowi wielkie obciążenie, gdy w grę wchodzi ewentualne projekty na przyszłość. Seksualność przypadkowa i nieciągła prowadzi do zaniku uczuć, utrudnia poznanie innego człowieka, z łatwością kieruje się ku jednakowo nierealnym skrajnościom: idealizacji i dewaluacji:

Relacje osobiste z kilku powodów stały się coraz bardziej ryzykowne - zasadniczo dlatego, że nie dają już żadnej gwarancji stabilności. Mężczyźni i kobiety wysuwają wzajemnie przesadne żądania i jeśli nie znajdują stosownej odpowiedzi, oddają się irracjonalnym uczuciom nienawiści i urazy. Nie dziwi zatem, że w tych warunkach coraz więcej osób dąży do emocjonalnego oderwania się czy "doświadcza jedynie przyjemności seksualnej", jak pisze Hendin, "w sytuacjach, w których może określać i ograniczać intensywność relacji".

Zachowania ze skłonnością do rozwiązłości w wieku młodzieńczym mogą stanowić także próbę potwierdzenia swojej orientacji seksualnej, swojej wartości czy zwyczajnie wynikać z ciekawości; również w tym wypadku drugi człowiek zostaje sprowadzony do przedmiotu, rodzaju testu orientacji, cechującego się znacznym brakiem empatii, brakiem poznania i wejścia w świat innego człowieka. Tu tkwi zasadnicza różnica pomiędzy rozwiązłością a miłością; całkowity brak czułości i depersonalizacja stanowią dwie zasadnicze reguły, które uznaje człowiek rozwiązły szukający przyjemności:

Prawdziwa miłość dwóch osób wyraża się i umacnia w akcie seksualnym. Jednak rozwiązłość, patrząc na innego raczej jak na przedmiot niż na osobę, nie widzi już żadnego pożytku w tym przedmiocie, gdy tylko osiągnie gratyfikację, do której dążyła. Jednym z najlepszych testów prawdziwej miłości jest to, na ile ktoś czuje się przywiązany do partnera po stosunku i przed powrotem namiętności seksualnej. Jeszcze lepszym testem jest sprawdzenie, czy miłość pozostaje silna także wtedy, gdy stosunki seksualne są niemożliwe

przez długi czas, jak to ma miejsce w razie choroby współmałżonka [...]. Jak gwiazda polarna, względem której stale orientuje się nawigator, miłość trwa w obliczu przeszkód. Dzieje się tak dlatego, że miłość jest związkiem osób, a nie ciał. Starzenie się, brak zewnętrznego piękna, choroba czy klęski nie pomniejszają miłości, jeśli nietknięte pozostają więzi emocjonalne będące jej fundamentem. Rozwiązłość jest egocentryczna, kapryśna, nietrwała. Miłość jest trwała, mocna i altruistyczna. Rozwiązłość używa ciała innych do zaspokojenia swojego pragnienia przyjemności. Miłość daje siebie całą, ciało i duszę, by uczynić innego szczęśliwym.

Mając możliwość ponownego spojrzenia na tego rodzaju nietrwałe doświadczenia przez ich opowiedzenie, osoby natrafiają na złożoną mieszaninę uczuć i ocen związanych z tym, czego dokonały: przede wszystkim na silną pogardę wobec siebie i innego, pragnienie przeżywania seksualności w sposób odmienny, czystszy, trwalszy i czulszy. Odczuwają zarazem pewne poczucie bezsilności wobec wewnętrznego "monstrum" domagającego się swojej dawki erotyki, potrzebnej do zagłuszenia głębokiej udręki. Znamienny jest bilans dokonany w ramach terapii przez osobę, która latami namiętnie uprawiała seks:

Zdałem sobie sprawę z tego, że środki, które podejmowałem, by oddalić trudności, zawsze stawały się straszliwie bolesne: polowanie na kobiety już mi nie pasowało. Straciłem masę energii, by nadażyć za moim uzależnieniem, a natychmiast po zdobyciu kolejnej ofiary ogarniało mnie wrażenie wewnętrznej pustki. Seks nie przynosił mi już nic poza czysto fizyczną ulgą; często nie mogłem nawet osiągnąć orgazmu. Kobiety przestały być obiektem miłości, a nawet pożądania. Doszedłem do tego, że gardziłem swoimi partnerkami w trakcie stosunku; a mój niesmak narastał, ponieważ jednocześnie byłem świadomy tego, jak bardzo ich potrzebowałem.

Rozwiązłość, jak każda wada, jest pełna kłamstwa, przyrzeka szczęście, którego nie może dać; św. Tomasz zauważa, że jedną ze szczególnych cech szczęścia jest to, że jest ono subiektywnym odzwierciedleniem uzyskanego dobra obiektywnego, elementem pośrednim, osiąganym wtedy, gdy się go nie szuka, gdy zaś staje się ono celem działania i życia, gaśnie i nigdy się go nie osiąga. Miłość przeciwnie, stanowi osobowy wymiar szacunku, uczucia i komunikacji, które są przeciwne rozwiązłości i pożądaniu:

Rozwiązłość jest namiętnością silną, ponieważ obiecuje szczególnie intensywną przyjemność. A jednak przyjemność ta jest nadzwyczaj ulotna. Pobudzenie ciała i fantazje rozognionego umysłu ukazują i obiecują przyjemność nieskończenie większą i bardziej niezwykłą, niż to się okazuje w rzeczywistości [...].”Jak możemy mówić o wolności, gdy nie umiemy panować nad sobą?” [Klemens Aleksandryjski, Stromata, III, 30, 2]. Jakże często

niewola ta prowadzi nas potem do działań, które sami odrzucamy, albo do podwójnych gier, mówienia kłamstw i utraty naszej moralnej nieskazitelności! A ponadto: ile czasu z naszego życia kradnie nam ta namiętność, jakie to rozproszenie energii, do jakich zmusza wydatków, do ilu trosk, dręczących niepokojów, kłótni!

Wymiar właściwy dla fantazji, jak zauważyliśmy wyżej, w rozwiązłości, w chwili realizacji, ukazuje swoją zasadniczą przesadę i fałsz. Dzieje się tak dlatego, że przesłanka leżąca u początków jest oszukańcza, intelekt, jak jakiś reklamowy "zachwalacz" mówiący o swym produkcie, przyrzekający "morza i góry" wszystkim, którzy go użyją, ukazuje zmysłom coś, czego w rzeczywistości nigdy nie zdołają znaleźć. Rozwiązłość jest jak fałszywy scoop [news, który ma prawo publikować wyłącznie jeden dziennik - przyp. tłum.]: pozostawia w ustach gorycz, przymusza jak narkotyk do zwiększania dawki, prowadzi do wyniszczenia. Ożywiająca ją fantazja przekracza granice rzeczywistości, prowadząc w chwili spełnienia do rozczarowania. Rodząc się w mózgu, rozwiązłość pozwala odczuć swoje skutki głównie w sferze wyobraźni, myśli i, co naturalne, także języka; kto potrafi porozumiewać się jedynie z użyciem terminów obscenicznych, ujawnia niedojrzałość i powierzchowność życia uczuciowego oraz wielki lęk przed intymnością; stara się ją egzorcyzmować przez banalizowanie, czyni z niej przedmiot śmiechu i gry, właśnie tak jak Don Juan. Skutki tej wady widoczne są zwłaszcza w sferze wewnętrznej, gdzie prawdziwie zanieczyszczają duszę: "wyobraźnia tępieje, wrażliwość maleje, umysł ulega zaćmieniu".

Finał tego wszystkiego okazuje się całkiem inny niż oczekiwania: objawiają się nuda, niemoc, frustracja, destrukcyjna wściekłość, zatem wszystko poza zadowoleniem i przyjemnością. W celu obrony przed niemożnością przeżywania relacji uczuciowej czy osobowej perwersja prowadzi do stosowania wielu sztucznych i złożonych sposobów osiągnięcia zadowolenia. Dla Freuda perwersja jest chorobą wywołującą smutek; jego propozycje terapeutyczne nigdy nie były ukierunkowane na przeżywanie seksualności pozbawionej zasad i niekontrolowanej. W koncepcji austriackiego psychiatry psychoanaliza nigdy nie jest proponowana jako niszczenie wszelkich zasad moralnych ani wysławianie obrazu życia rozpustnego. Wnioski z obserwacji osobników perwersyjnych poczynione przez Freuda są bardzo podobne do wniosków tych, którzy analizowali skłonności do infantyilizacji pragnienia i oczekiwań seksualnych, jak to ma miejsce na przykład w nimfomanii. "Nimfomanię badał Stephen Levine, stwierdzając, że liczne osoby dotknięte nimfomanią, nie potrafią znaleźć satysfakcji uczuciowej w seksie. Niekończące się narastanie ich pragnień seksualnych może prowadzić do pewnych zaburzeń mózgowych, psychoz, nadużywania substancji czy zachowań agresywnych i wrogich, związanych z problemami

emocjonalnymi”. Znow staje się widoczne, że u podstaw tych zachowań objawia się dynamika w zasadniczy sposób związana z mózgiem.

Rozwiązłość można zatem uznać za zaburzenie umysłowe, jak to dostrzegli już starożytni:”Oto co jest specyficzne dla rozwiązłości: umysł zostaje nią pochłonięty całkowicie”. Z kolei św. Augustyn zauważył:”Z powodu rozwiązłości ciała także umysł człowieka staje się cielesny, w swojej pysze znalazł upodobanie w sobie i Boża sprawiedliwość pozostawiła go samemu sobie”. Stwierdzenie to jest rozpowszechnione do tego stopnia, że dotyczące go teksty można mnożyć dowolnie. Gerson w związku z tym pisze:

Rozwiązłość przynosi zapomnienie siebie, pogardę wobec przyjaciół, szaleńczą wesołość, niedowierzanie Bogu i Jego wyrokom.

Rozwiązłość tak zajmuje i ścisza serce, duszę i ciało ulegającej jej osoby, że staje się ona ślepa i szalona, zapomina o sobie i innych. Popatrzcie na osobę oszalałą z miłości: nie słucha, nie wierzy, nie zdaje sobie sprawy z tego, co jej powiedzieliśmy, niezależnie od tego, jak mądrzy są jej przyjaciele i bliscy i jak wielkie grożą jej niebezpieczeństwa, hańba, wstyd, straty i szkody, na jakie się naraża. Taki człowiek pozwala, by ukazała się cała jego nędza, często wie o tym doskonale i potwierdza to, jednak się o to nie troszczy.”Czynię źle - powiada - dobrze o tym wiem, ale inaczej nie postąpię”. Szaleńcza miłość i ordynarna przyjemność najpierw zabijają duszę, a potem ciało, tak jak rzeźnik powala cielę, choć skacze ono i igra na widok małej zielonej gałązki.

Rozwiązłość prowadzi swoich niewolników do tego, że ich myśli, wyobrażenia, język i pragnienia coraz bardziej pochłaniają sprawy niskie i nikczemne; taki był sens Pawiowego wyrażenia”człowiek cielesny” określającego tego, kto nie może zrozumieć języka ducha. Stał się on bowiem dla niego językiem nieznanym i niezrozumiałym, pełnym bredni, ale człowiek ten nie zdawał sobie sprawy, że to właśnie on bredzi, zmierzając ku zagładzie:

Zapewne pośród wszystkich szkód, jakie wyrządza duszy rozwiązłość, jako najcięższa jawi się ta, która atakuje najszlachetniejszą z jej władz, umysł, który z powodu porywczosci pragnień, uczuć i przyjemności związanych z tą wadą, traci swoje prawo do panowania i kontroli nad działaniem człowieka. Umysł człowieka rozwiązłego - wyjaśnia św. Tomasz - nie potrafi już pojąć, za jakim dobrem należy dążyć, nie potrafi określić środków do jego osiągnięcia, nie jest też w stanie osądzić, co winien, a czego nie powinien czynić, traci zdolność wydawania poleceń. Szkody są ogromne: podporządkowanie umysłu ciału sprawia, że człowiek strącony zostaje do kondycji zwierzęcia; to podporządkowanie przeszkadza mu w poznaniu i osiągnięciu tego dobra, od którego zależy jego zbawienie. Długa tradycja, najpierw pogańska, a potem chrześcijańska, często podkreślała szkody wyrządzone przez aktywność

seksualną w sferze działania rozumu, wypracowując model ideału mędrca zdolnego wyrzec się przyjemności cielesnych w imię przyjemności umysłu.

Wada przyprawiająca o szaleństwo z drugiej strony jawi się jako miły i nęcący rodzaj obłądu, dlatego zdobywa tak szerokie przyzwolenie, będąc wadą, której się "zazdrości" (by wspomnieć tu inną wadę). Stąd także rozpowszechniona anegdota o rozwiązłości dążącej do zrównania wszelkich rodzajów ludzi niezależnie od klasy społecznej i obranego stanu życia: "Opowiada się, że diabeł szczególnie troszczył się o dobór męża dla swych córek, przeznaczając dla każdej z nich typ człowieka zdolnego docenić ich specyficzne cechy: symonii należał się duchowny, hipokryzji mnich, kradzieży rycerz, lichwie bogacz; próżność związał z kobietą i tak dalej. Na końcu została rozwiązłość, dla której przewidujący i złośliwy rodzic przeznaczył los odmienny od wszystkich jej siostr, dając ją wszystkim jako prostytutkę".

Psychologiczne aspekty rozwiązłości

Z psychologicznego punktu widzenia tematyka ta poruszana jest na różnych płaszczyznach, choć w większości ogranicza się do ścisłych sfer bez wchodzenia w istotę ogólniejszych ocen dotyczących badanych zachowań, a zwłaszcza wpływu, jaki tego rodzaju zachowania mogą mieć na inne osoby. Na przykład w terapii rodzinnej trzeba zwrócić uwagę na to, jaki rodzaj pytań terapeuta zadaje na początku niewiernemu małżonkowi albo komuś, kto zaczyna utrzymywać relacje pozamałżeńskie: "Dlaczego chcesz zacząć relację, czy to urzeczywistni twoje nadzieje, jak będziesz się potem czuć, czy to na pewno na twoje siły, czy jest to warte zachodu? Tylko jedno czy dwa pytania dotyczą wartości etycznych, na przykład, czego doświadczą twoje dzieci, gdy się o tym dowiedzą? Nikt nie pyta wprost, czy niewierność jest niemoralna, jakby chodziło tu o kwestię marginalną, nieistotną na tyle, by pacjent czy terapeuta poświęcili jej swój czas".

Także ten szczególny punkt widzenia, jaki zastosowano podczas niedawnych badań seksualności, wskazuje na podejście bezosobowe i "arytmetyczne", z wielu względów podobne do obserwowanego w zachowaniach rozwiązłych:

Jeden spośród studentów, którzy poddali się badaniom prowadzonym przez Alfreda Kinseya, powiedział potem, że niezależnie od udzielanych odpowiedzi, Kinsey nadal go pytał: "Ale ile razy?". W ten sam sposób wielu zredukowało miłość do seksu, seks do aktu i akt do miary czysto ilościowej. Miłość seksualna może być wyrażana na nieskończoną ilość sposobów i nie wszystkie z nich muszą być wykorzystane podczas aktu, i właśnie tę różnorodność rozwiązłość musi wciąż zmniejszać [...]. Cokolwiek można by powiedzieć o

sondażach dotyczących seksualności, tak ochoczo przeprowadzanych i czytanych, nie można zaprzeczyć, że są one raczej jednowymiarowe, gdy chodzi o stawiane w nich pytania. Jak to kiedyś powiedział Malcolm Muggeridge, "Dziś wydaje się, że ludzie uprawiają seks w swych umysłach, co jest raczej dziwaczne". Nasza obsesja na punkcie seksu jest w rezultacie zagubieniem i trywializacją. Nasza troska nie ma żadnego związku z resztą naszego życia.

Właśnie element poznawczooceniający, odnajdywany u korzeni zachowań rozwiązłych, przeczy możliwości redukującego odczytywania seksualności w terminach czystej potrzeby fizjologicznej, którą należy zaspokoić, bez możliwości wyboru... Refleksja filozoficzna i religijna kładła nacisk na konieczność wychowania moralnego, duchowego i uczuciowego do seksualności, by była ona przeżywana w kontekście trwałym i stanowiącym całość, jak rodzina, nie tylko po to, by zapewnić bezpieczeństwo ekonomiczne i społeczne, lecz także dlatego, że chodzi tu o rzecz zasadniczą w rozwoju osoby ludzkiej. Wystarczy wspomnieć wagę problemów, które ujawniały się, ilekroć brakowało afektywnej stabilności, zwłaszcza w najwcześniejszych latach życia dziecka.

Jednym z najczęstszych skutków wzrostu promiskuityzmu seksualnego i łatwości zawierania kontaktów okazjonalnych bez jakiegokolwiek zaangażowania jest trudność z przeżywaniem trwałych relacji, z uwierzeniem w możliwość wierności i zaufania, wraz z doświadczeniem sytuacji ogólnego braku stabilności. Wszystko to prowadzi do poczucia tymczasowości, które jest szczególnie niebezpieczne, ponieważ do życia potrzebne jest minimum stabilności, "wiara w porządek", by zacytować słowa Petera Bergera. To poczucie utrwała się w kolejnych okresach życia i może utrzymywać osobę w stanie przedłużonej niedojrzałości mogącej trwać aż do okresu starości, kiedy bieg czasu i zmiany wyglądu fizycznego w dramatyczny sposób zmuszają, przede wszystkim kobiety, do uświadomienia nierealności tej perspektywy. Ponieważ jednak starzejemy się tak, jak żyliśmy, ta ostatnia faza życia niesie ze sobą niebezpieczeństwo przemienienia się w ponurą beznadziejną samotność, skoro wcześniej brakowało nam innych wartości czy zainteresowań czy po prostu zdolności do podjęcia trwałego związku.

Socjolog Anthony Giddens - autor dokładnego studium na temat zmian zachodzących w społeczeństwie Stanów Zjednoczonych w dziedzinie przeżywania seksualności - wprowadza termin "czysta relacja" do scharakteryzowania sytuacji "przygody bez więzi". Ta "czysta relacja" nie jest czymś atrakcyjnym, w co warto się angażować afektywnie, co ma trwałość, ale okazuje się raczej przygodnym spotkaniem, "ulżeniem sobie", określanym przez osoby badane znamienym terminem "dawka". W trakcie badań Giddens ukazuje także, jakie nawroty problemów związane są z tymi zachowaniami, gdy chodzi o życie w ogólności.

Pierwszą konsekwencją była trudność ze strony podrostków i młodzieży męskiej, ale nie tylko [!], w przeżywaniu "historii", relacji stałej z inną osobą. Dominowała skłonność do gubienia się w szeregu prób epizodycznych, fragmentarycznych, przywodzących na myśl puzzle bez odpowiedniego wzoru, dzięki któremu można ułożyć różne fragmenty doświadczeń zbieranych tu i tam, zatem bez możliwości "odczytania" tego, co się zdarzyło, bez rozpoznania w tym jakiejś nauki na przyszłość. Z dziewczętami sytuacja była odmienna: u większości zauważano pragnienie silnego zaangażowania, przeżywania trwałej relacji, co potwierdzało także psychiczną odmienną w przeżywaniu więzi afektywnej, oraz większe cierpienie będące skutkiem jej przerywania. Inni badacze postaw kobiet wobec ich życia seksualnego podkreślają przede wszystkim potrzebę nie tyle/tylko przyjemności, ile jedności: "Może najczęściej spotykaną odpowiedzią byto postrzeganie seksu jako ważnej techniki służącej komunikowaniu miłości w relacji, co do której mają nadzieję, że będzie wzajemna - albo uwaga, że jeśli nie uczestniczą w sferze seksu, to relacja się zakończy. Dla wielu akt seksualny jest on ważny, ponieważ jest on ważny dla mężczyzny; dla tych kobiet nie jest on istotny sam w sobie".

Konkluzje te wskazują na zasadniczą z psychologicznego punktu widzenia ważność przeżywania więzi emocjonalnej i seksualnej w ramach trwałego związku, jakim jest właśnie małżeństwo, a to z powodu pożądanej więzi seksualności i relacji całościowej, odrzucającej możliwość ograniczania się do okazjonalnych spotkań. Kiedy tego brakuje, wówczas doświadczenia zamiast zadowolenia przynoszą głównie rozmyty, dręczący niepokój, poczucie tymczasowości, trudności związane z zaufaniem, "wyluzowaniem", zaangażowaniem się, zwłaszcza jeśli po poprzednich rozczarowaniach pozostały również trudności typu fizjologicznego, jak: oziębłość, depresja, zmienność nastroju, próby kompensacji i leczenie nałogów (psychotropy, narkotyki, alkohol, papierosy, terapie psychiatryczne), niezdolność do zakochania się, lęk przed przyszłością, a zwłaszcza miłością.

Pod koniec młodości liczne dziewczęta mają już za sobą doświadczenia nieszczęśliwej miłości i są świadome, że miłość nie musi być synonimem trwałości [...]. Jedna z nich oświadcza: "Teraz chciałabym znaleźć możliwość odpowiedniej kariery, [...] jeśli wyjdę za mąż czy będę żyć z kimś, kto mi się podoba, a on mnie porzuci, nie będę się musiała martwić, bo będę całkiem niezależna". A jednak podobnie jak wiele innych pytanych osób także ona powraca do tematu idylli i seksualności: "Chcę mieć z kimś relację idealną. Wierzę, że pokocham kogoś, kto mnie pokocha i zatroszczy się o mnie tak, jak ja o niego".

Mimo przeżytych rozczarowań pozostaje zatem głębokie pragnienie całkowitości i pełni, domagających się zaangażowania całej osoby, co potwierdza z drugiej strony intuicję

młodego Hegla, który skłonność do takiej postawy przypisywał szczególnie kobietom: "Czysty duch nie wstydy się miłości, ale wstydy się tego, że nie jest ona całkowita: miłości wyrzuca się, że jest w niej jeszcze pewna siła, coś wrogiego, co przeszkadza w jej spełnieniu się".

Seksualność przeżywana w sposób, jaki podpowiada rozwiązłość, prowadzi tymczasem do śmierci ideału, do zubożenia relacji, czyni życie uczuciowe niestabilnym i niepewnym, gasi pragnienie i stopniowo także samą przyjemność związaną z seksualnością: seksualność jest przeżywana w sposób coraz bardziej zdepersonalizowany, a mnożenie stosunków staje się próbą odwrócenia uwagi od bieżącego cierpienia, rodzajem ujęcia, którego poszukuje się z powodu nagromadzonych napięć. Na temat łatwości podejmowania doświadczeń erotycznych Edgar Morin i Anne Kern zauważają: "Żarliwe namiętności szybko się wypalają; żądza słabnie, choć się ją podsyca, i z czasem wygasa. Spotkania, podczas których rodzi się nowa miłość, zabijają miłość starą. Pary się rozpadają, inne się wiążą, a potem znów oddalają. Do sfery miłości wchodzi zło, jakim są niestabilność, pośpiech, powierzchowność, ponownie wprowadzające to zło związane z cywilizacją, które wcześniej miłość wypędziła".

Choć może się to wydawać dziwne, chodzi tu o sposób zachowania bardzo podobny do uzależnienia od substancji, nawet jeśli tutaj nie następują w organizmie zmiany chemiczne. Podobnie jak przy uzależnieniach, gdy niemożliwe jest spełnienie pragnień wynikających z wady, w tle narastają rozdrażnienie, lęk, depresja, jakby osobnik przeżywał objawy typowe dla kryzysu abstynencji. Niektórzy nieprzypadkowo mówią o stosunkach seksualnych, używając terminu "przyjąć dawkę", jakby chodziło tu o substancję odurzającą. Niedawno powstało stowarzyszenie zwane SAA (Sex Addictis Anonymus), które wzorując się na doświadczeniach anonimowych alkoholików, stara się pomóc tym, którzy przeżywają seksualność jako rodzaj powtarzającego się przymusu kompulsywnego, wykazującego z biegiem czasu te same oznaki destrukcji, jakie występują w uzależnieniach od narkotyków i alkoholu: "Poddani terapii muszą przede wszystkim uznać, że są ofiarami przymusu, którego nie potrafią kontrolować". Autor zadaje pytanie o to, jak to się stało, że zjawisko uzależnień przyjęło formę tak wieloraką i zróżnicowaną i rozwinęło się aż tak inwazyjnie w naszych społeczeństwach, że wyszło poza klasyczne pojęcie "substancji odurzającej" i występuje w najróżniejszych okolicznościach niezależnie od miejsca pracy, sytuacji życiowej i klasy społecznej. To dziwne, że właśnie to, co powinno przynosić radość, przyjemność i chęć życia, staje się jednym z najpoważniejszych powodów przykrości, poczucia nieszczęścia i śmierci. Właśnie to stanowi końcowy punkt, do którego prowadzi dobro przekształcone przez wady.

Refleksja psychologiczna i psychiatryczna pokazuje, że te zachowania często ujawniają historię wielkiego cierpienia, doświadczenie fizycznych czy symbolicznych nadużyć wywierających ciężki nawracający wpływ na równowagę psychiczną. Dziewczyna o imieniu Gerri, której zachowania kompulsywne zostały opisane nieco wcześniej, poznała warunki życia pod znakiem uzależnień: "Oboje rodzice byli alkoholikami, ojciec używał przemocy, często wobec dzieci. Zgwałcił cztery córki. Gerri nauczyła się być wobec niego "miła", czyli innymi słowami akceptować jego zachowania, co było sposobem chronienia siebie i siostr przed agresją".

Ta labilność relacyjna i uczuciowa rozpowszechnia się dziś jeszcze bardziej z powodu łatwości oddzielania seksualności od prokreacji, wskutek tego relacji grozi to, że będzie przeżywana głównie pod znakiem rozkoszy, którą należy się cieszyć, ale dla której nie warto się specjalnie poświęcać. W tej sytuacji nie odczuwa się jednak, że został tu wyeliminowany problem wchodzącej w grę odpowiedzialności, przeciwnie: czujemy, że staje się on subtelniejszy i głębszy. Nawet jeśli z łatwością można uniknąć niepożądaney ciąży, to pozostają zranienia innego rodzaju; można się ich pozbyć tylko z trudem i wymaga to poważnego wysiłku terapeutycznego. Sharon Thomson, autorka badań wśród dorastającej młodzieży amerykańskiej pod koniec lat osiemdziesiątych, dostrzegła te zmiany, odsyłając paradoksalnie do doświadczeń przeszłości: "W pewnym sensie dorastająca młodzież walczy z problemem, który przewidziały feministki XIX wieku, gdy sprzeciwiały się rozdziałowi seksu od reprodukcji, twierdząc, że ten związek stanowi jedyny sposób, by kobieta mogła zmusić mężczyznę do zaangażowania w relacji".

Sprowadzenie życia afektywnego do nietrwałych i kompulsywnych stosunków seksualnych, czasem wspieranych jako forma uwolnienia od starożytnych tabu, nie wydaje się zwiększać zdolności do miłości ani czynić życia piękniejszym.

Literacka typologia rozwiązłości: postacie Don Juana i Casanovy

Można by uznać, że w dzisiejszym społeczeństwie zachodnim postacie Don Juana czy Casanovy, opisane w librettach pod tymi tytułami przez na przykład Tirsa de Molinę, Moliera, Lorenza da Ponte i Mozarta, byłyby faktycznie anachroniczne, ponieważ dziś termin "uwiedzenie" utracił swoje znaczenie; byłoby to już tylko niejasne wspomnienie powściągliwych i purytańskich społeczeństw XVII wieku. Zgodnie z tym sposobem odczytania dzieł poczucie transgresji miałyby zaniknąć, jako że nie byłoby już nic do przekraczania. A jednak mechanizmy ukazane w tych historiach są wciąż aktualne: może nie tyle zanikły, ile gorzej - uległy przemianie, kierując się ku innym celom, ale zachowując

dawną dynamikę:

Dziś Zerlina [wieśniaczka - obiekt pożądania w Don Giovannim Mozarta], marząca o karierze społecznej, nie musi być koniecznie uwodzona obietnicą małżeństwa zapewniającego wysoki status. Awans społeczny, którym może kusić dzisiejszy Don Juan, bardzo często nie zależy już od zawarcia małżeństwa, ale na przykład od kariery. Narzeczone należy zatem chronić przed odpowiednikami Masetta (narzeczoney Zerliny), z ich kuszącymi mirażami awansu otrzymanego dzięki przedsiębiorczości, stażami w fascynujących stolicach czy zwyczajnie zabieraniem ich na ważne kongresy z luksusowym hotelem w tle. Dla młodych kobiet poruszających się w świecie widowisk obietnicę małżeństwa zastąpiła możliwość otrzymania w telewizji roli zapewniającej sukces, a zwłaszcza możliwość promowania wizerunku.

Kuszenie sławą jako nowa forma uwodzenia daje zatem rezultaty niezbyt różniące się od uzyskiwanych w przeszłości; Don Juan mógłby nawet stanowić dobrą zapowiedź obecnej epoki, w której wszystko zdaje się zmierzać do przeżywania w handlowych terminach użycia, konsumpcji i nadużycia, bez zajmowania się tym, czy chodzi tu o produkty, czy osoby. Zapewne rola Casanovy jako człowieka dokonującego podbojów była jasna, gdy społeczeństwo dzieliło się na kobiety cnotliwe i zdemoralizowane, a jego celem było spowodowanie upadku tych cnotliwych, zwłaszcza mężatek, mimo uczucia strachu przed dotkliwą karą w razie wykrycia romansu. Dziś, gdy wszystko to jest jakby nieaktualne, uwodziciel Casanova zdaje się już emerytem i ustępuje miejsca postaci kompulsywnego rozpustnika.

Kompleks uwodziciela typowy jest dla tych, którzy nie potrafią uznać swoich ograniczeń i stają się niezdolni do miłości. Miłość jest bowiem uznaniem ontologicznego ograniczenia, tego że sami sobie nie wystarczamy. Uwodziciel jest wiecznym zepsutym dzieckiem, używającym osób jak zabawek, które go szybko nudzą, szukającym przyjemności bez pogodzenia się z koniecznością wyrzeczenia. Patrząc w ten sposób, widzimy, że syndrom Don Juana nie zniknął ze sceny, ale raczej stał się powszechniejszy i uległ przemianom, przynosząc objawy, jakimi są odrzucenie ograniczeń, ofiary i wyrzeczenia się.”Dziś, gdy całkowicie zanikł zwyczaj wprowadzania w znajomości, gdy pojawia się jako dopuszczalne użycie siły, a zanikła świadomość ważności jej wyrzeczenia się i niebezpieczeństw, każdemu mężczyźnie i każdej kobiecie grozi to, że dokona się w nich inwazja nieświadomej, dokonującej nadużyć, maniakalnej przemocy ze strony niespełnionego mężczyzny, jakim jest Don Juan”.

Innym elementem wciąż istotnym jest nieobecność ojca. Don Juan przedstawiany jest

w poświęconych mu powieściach i dziełach teatralnych jako człowiek o skrajnie skomplikowanym stosunku do roli ojca w ogólności. Zarówno w narracji Mozarta, jak i Tirsa de Moliny zabija bowiem ojca pożądaney dziewczyny, porywa ją siłą po to, by ją uwieść, a potem porzucić. Uwiedzenie wydaje się jawić przede wszystkim jako sposób znieważenia ojca dziewczyny, jako pewna postać buntu przeciw autorytetowi i wszelkiej tradycji, co ujawnia kryzys tożsamości Don Juana:

Tym, czego przede wszystkim brakuje w tym specyficznym zachowaniu, jest dobra relacja z własną płcią męską, bo choć wysławia ją w słowach, to dosłownie "przyprawia jej rogi", gdy tylko jest to możliwe [...]. Podczas gdy uwodziciel myśli zazwyczaj, iż działa na rzecz kobiet, które chce zdobyć, to w rzeczywistości szaleńczo współzawodniczy z mężczyznami, w których chce uderzyć. Jak to pokazuje w swoich licznych odmianach legenda Don Juana, porusza go nie miłość do kobiet (to prawda, bo je porzuca), ale wstręt do ojca i jego praw, praw domagających się ochrony i obrony innego, poczynając od kobiety i dziecka.

Zasadniczą rolą ojca zawsze i nieprzypadkowo było wprowadzanie syna w sferę ograniczeń, co realizowało się przede wszystkim w oddzieleniu go od matki. Wiąże się to z cierpieniem, jednak jednocześnie umacnia, czyni zdolnym do uporania się z tą sytuacją, aby później przeżywać rzeczywistą i stabilną relację pomiędzy dwiema odmiennymi istotami. Jeśli tego brak, ponieważ syn został rozpieszczony albo - co zdarza się częściej - ojciec zniknął, istnieje ryzyko, że syn pozostanie, jak to zdarzyło się Don Juanowi, wiecznym i kapryśnym dzieckiem niezdolnym do miłości. "Jeśli oddzielenie nie zostanie właściwie dokonane, istnieje ryzyko, że osobnik przez całe życie pozostanie dzieckiem oplakującym umiłowany obiekt, od którego zostało oddzielone i od którego, w bezpłodnym narcystycznym poszukiwaniu, oczekuje aprobującego spojrzenia". Właśnie to przydarzyło się Don Juanowi...

Konflikt z ojcem oznacza skomplikowaną relację z męskością w ogóle. Don Juan chciałby widzieć swego ojca na marach, nie może znieść jego spojrzenia, głosu, domyślnych czy wyraźnych nagan, ponieważ jego życie uwodziciela to utrata wszelkich wartości czyniących z mężczyzny ojca. "Umieraj najszybciej, jak możesz, to najlepsza rzecz, jaką możesz uczynić. Trzeba, by wszystko miało swoją kolej, i złości mnie, gdy widzę ojca żyjącego wraz dziećmi".

Don Juan to człowiek, który nie zna relacji, chce cieszyć się wszystkim, ale właśnie dlatego zmuszony jest wszystkiego się wyrzec. To interesujące, że na przykład Jada sam, ma przy sobie sługę, który ogranicza się jedynie do tego, by być jego wiernym wsparciem, ofiarą niszczącej samotności, typowej także dla żarłoka. Don Juan nie potrafi świętować, napycha

się jedzeniem tak jak syci się kobietami, niczego nie czując, ponieważ interesuje go ilość, liczba:”Po nim [po stole] można poznać psychiczną sytuację Don Juana. Ową agresywność oralną, sycenie się przez pożeranie rzeczy: tu pokarm jest chwilowym substytutem kobiet, zwykle postrzeganych jako przedmiot zaspokajający, nadający się do połknięcia, mający zaspokoić właśnie głód”. To samotność kogoś, kto otoczył się rzeczami. To, czy jest to pokarm, czy kobiety, nie robi różnicy, są to przedmioty, które w dodatku straciły swoją zasadniczą cechę: to, że są, jak to już wspominaliśmy niejednokrotnie, obiektami przejściowymi”, służącymi po to, by sprzyjać relacji i współuczestnictwu.

Z powodu swojego autyzmu Don Juan”nie spotyka” nawet ojca, podobnie jak”nie spotyka” kobiet, które dołącza do swojej listy. Jego spojrzenie jest zbyt skupione na sobie, jego postrzeganie zbyt powierzchowne, by mógł prawdziwie spotkać kogoś podobnego do siebie: mężczyznę, i odmiennego: kobietę, współmówców, przed którymi by dorastał, kosztując wartości życia. Don Juan nie chce dorastać ani widzieć innych, pragnie jedynie zaznawać przyjemności [...]. Don Juan to chodzące poszukiwanie przyjemności. Zatem w ludzkim uniwersum, gdzie spotkanie z drugim człowiekiem domaga się ujrzenia go i wysłuchania jego bólu, on dopuszcza się jedynie przemocy.

A jednak nie tak łatwo jest uwolnić się od ojca. Nawet jako umarły, ojciec dziewczyny grozi Don Juanowi, a ten nie może go usunąć, ponieważ zjawia się on także w jego lękach:”Pójdzie za tobą mój gniew, ponieważ jesteś zdrajcą, a zdrajca jest tchórzem”. I ojciec rzeczywiście powróci zza grobu, by zabrać go ze sobą.

Innym aktualnym dziś elementem stanowiącym źródło konfliktów jest stosunek do śmierci. Don Juan, jak ludzie współcześni, odrzuca myśl o śmierci, a jednak ona stale go dręczy, a on staje się jej ofiarą przede wszystkim symbolicznie, ponieważ zabija uczucia, tłumi związki i relacje. Wciąż ma nadzieję, że unikając myśli o śmierci, nie będzie musiał zdać rachunku za swoje czyny.

Małżeństwo - obietnica definitywnego zaangażowania z miłości do innej osoby - zawsze miało wymiar stabilności będącej schronieniem dla związku, ale wymaga to jednak ofiary z własnej wolności symbolizowanej przez obrączki znacząco nazywane fedi [w języku włoskim jest to liczba mnoga rzeczownika fede (wiara) - przyp. tłum.]. Jest to prawda w odniesieniu do każdego małżeństwa, domaga się ono bowiem, tak jak miłości, wieczności, ponieważ nie ma sensu budować relacji na fundamencie nietrwałym, nie można ukochanej osobie powiedzieć:”mogę cię kochać najwyżej dwa lata”. Małżeństwo jest doświadczeniem wieczności w czasie teraźniejszym, sposobem kontynuacji życia mimo ograniczeń związanych z czasem.

W żadnym innym akcie społeczeństwa świeckiego nie jesteśmy wezwani do zmierzenia się z wymiarem owego "na zawsze", z przyłgnięciem tak całkowitym i bez reszty. W tym małżeństwo odpowiada głębokiemu wymaganiu, niemal cielesnej zachłanności: by nie umrzeć, istnieć zawsze, mimo nietrwałości naszej egzystencji. Nieświadomość nie zna czasu i nie godzi się na zarejestrowanie naszego końca [...]. Konflikt pomiędzy roszczeniem, by "nigdy nie przestać istnieć", a świadomością skończoności naszego istnienia wydaje się składać na wypowiedzenie "tak", w którym zbiegają się i uznanie naszej tymczasowości, i złudzenie wieczności [...]. W tym momencie małżonkowie widzą dwa oblicza czasu: to skończone i to nieskończone, pojmując jednocześnie zarys tego, co czasowe, i zarys tła wieczności.

Don Juan, który nie chce zobowiązań, odrzuca więzi, a małżeństwo w szczególności, osiąga stan, w którym stale obecna jest śmierć, a on zanosi ją wszędzie, także fizycznie: zabija ojca broniącego córki, którą Don Juan gwałcił. Może nie przypadkiem ta postać narodziła się jako motyw literacki w XVII wieku, co pozwala widzieć w niej ucieleśnienie głębokich zmian dokonujących się właśnie wtedy w sposobie przeżywania życia i śmierci w Europie Zachodniej. Ta epoka stanowi bowiem granicę w sposobie podejścia do życia pozagrobowego oraz śmierci własnej i bliskich, fazę, w której pojawia się to, co Philippe Aries nazywał "dziką śmiercią", dotykającą jak groźny cień różnych sfer życia człowieka Zachodu. O śmierci, tajemniczym i transcendentnym świecie, do którego odsyła, już się nie myśli, raczej próbuje się jej umknąć, zanurzając się w chwili bieżącej, w szaleństwie spraw do załatwienia.

Świadomość swojego końca stanowi wielką siłę kierującą egzystencją i zawiera wiedzę o znaczeniu transcendentnym. Dlatego jest ona tak niepopularna w epoce późnej nowoczesności łudzącej się wyobrażeniami o swej wszechmocy. Spotkanie ze śmiercią, symbolizowane pojawieniem się Komandora w jadalni Don Juana, to nieuniknione wdarcie się tego, co metafizyczne, i tego, co stanowi sacrum, w świat, w którym dwa i dwa równa się cztery, świat niekończącego się katalogu Don Juana.

Don Juan jest zatem i w tym znaczeniu epigonem. W narracji Tirsa de Moliny przechodzi on przypadkiem w pobliżu grobu człowieka, którego zabił, spogląda na statuę i wyśmiewa ją, ciągnąc za brodę i zapraszając żartobliwie na kolację do swego domu, by uregulować rachunki. Don Juan drwi sobie ze zmarłych podobnie jak z kobiet, nie ma w nim wcale szacunku. Ciąg dalszy opowiadania ukazuje, że za ten brak poszanowania płaci się bardzo wysoką cenę. Jest to temat występujący prawie wszędzie w literaturze tamtego okresu, a zatem rodzaj archetypicznej kategorii kulturowej, sposób konfrontacji ze swymi zmarłymi,

ukazujący pewien rodzaj prawa kary odwetu: właśnie to, co wyśmiewane z grubiańską zarozumiałością, pojawia się nieoczekiwanie na końcu, odwracając los i kpiąc z naśmiewcy. Niektóre popularne opowieści z XVII wieku są pod tym względem bardzo pouczające:

Pewien młodzieniec w ważnej chwili swego życia (zazwyczaj ślub lub wigilia ojcostwa), przechodząc przez cmentarz, kopie czaszkę, zapraszając ją potem na obiad z ważnej okazji, którą przeżywa. Szkielet przybywa na to wydarzenie, ale nie je, i zaprasza młodzieńca na obiad koło swego grobu. Młodzieniec idzie tam i zostaje wciągnięty w sferę życia pozagrobowego [...]. Historie tego rodzaju opowiadają właśnie o niezdolności młodego człowieka, ujętego w archotypie chłopca [łac. puer - chłopiec, młodzieniec - przyp. tłum.], do rozpoznania i szanowania symbolu (czaszki), świętego oblicza śmierci, i nietraktowania go jak rzeczy, którą można kopnąć. Zwłaszcza w tak ważnych chwilach życia, jak małżeństwo czy zostanie ojcem, które domagają się odpowiedniego przeżywania, emocjonalnego i moralnego podejścia do świata symboli.

I rzeczywiście, podobnie jak w tych opowieściach, Komandor nieuchronnie pojawia się na prześmiewcze zaproszenie uwodziciela... taki jest epilog tego wydarzenia. Końcowa śmierć Don Juana symbolicznie pokazuje rezultat życia poświęconego rozwiązłości; to Grzegorz Wielki widział w śmierci typową córkę rozwiązłości. Koniec Don Juana zapowiedziany przez kamienne widmo Komandora ukazuje silną więź pomiędzy miłością a śmiercią, dostrzeganą już w starożytności (Eros i Tanatos to moce ciągnące psyche u Platona): to one, współdziałając, tworzą zasadniczą triadę, gdy chodzi o zrozumienie afektywnych i psychicznych perspektyw człowieka. Don Juan chciałby igrac z obiema, z miłością i śmiercią, ale kończy się to tym, że doprowadza do swej śmierci. Wraz z samotnością zabił erosa i żartował ze śmiercią, tak jak postępował z kobietami; przywołując ją, pociąga ku sobie i (sam będąc łowcą) staje się jej ofiarą.

Człowiek rozwiązły igrac ze śmiercią swoją i innych, w końcu śmierć pojawia się nieoczekiwanie i to właśnie przed nim, który łudził się możliwością zamknięcia wszystkiego w liczbie. Liczba z katalogu jego podbojów odzwierciedla jego widzenie świata, owo "dwa i dwa to cztery", stanowiące motto życia, motto materialisty. Temu mottu przeciwstawia się milczenie Komandora, którego Don Juan ciągnie za brodę, co przypomina niepokojące milczenie symboli, na które nie zwraca się uwagi, milczenie przytłaczające, wstrząsające głębią psyche, niebezpiecznie zwiastujące szaleństwo i utratę sensu. Idąc za tym, ma rację Umberto Galimberti, zauważając, choć z innej perspektywy, że obecny kryzys symbolu pociąga za sobą nieunikniony kryzys rozumu: "Dopóki rozum nie zmniejsza swej woli posiadania racji, symbole milczą, ale ich milczenie niepokoi. Rozum skrycie o tym wie i

dlatego lęka się szaleństwa, w którym jest jego ofiara, jego noc”.

Czaszkę, makabryczny obiad Komandora przyodzianego w kamień, można sprowadzić do jednego ogólnego symbolu, do tego, co Freud nazywał *unheimlich*, a co jest elementem przeszkadzającym i dlatego odpychanym, odsyłanym do sfery nieświadomości, ale nieoczekiwanie ukazującym się z całym ładunkiem niepokoju. Mogłoby to wyjaśnić również ten dziwny szczegół, że Komandor nie pojawia się jako szkielet, jak to jest w innych opowieściach, ale jako kamienne ciało, co zgadza się z linią nowych wyobrażeń śmierci i życia pozagrobowego, właściwą tamtej epoce.

Po XVI wieku rozwija się, jak zauważa Erwin Panofsky, zjawisko ”ożywienia wizerunków”. Przez całe średniowiecze zmarli byli przedstawiani jako śpiący, z zamkniętymi oczami i złączonymi dłońmi. Tymczasem po wieku XVI postacie budzą się, podnoszą, przyjmują postawy ludzi żywych. I właśnie jedna z tych żywych postaci, wyprostowany Komandor, odwiedza Don Juana, jakby w obliczu rosnącej niewiary w życie pozagrobowe i świat religii nawet wizerunki zmarłych nie mogły pozostać obojętne, ale zostały wezwane na świadków ”życia po życiu”. Właśnie to ukazuje kamienny gość.

Freud włącza do hasła/kategorii *unheimlich* (rozumianego jako to, co powoduje zmieszanie, niepokoi, nie pozwala patrzeć na sprawy w zwykły sposób) także ten szczególny powrót tego, co odepchnięte, następujący podczas nieoczekiwanego kontaktu z innym światem: ”Liczne osoby doświadczają tego wrażenia z największą mocą w odniesieniu do śmierci, zwłok, do powrotu umarłych, duchów, i zjaw [...]. W praktyce nie istnieje sytuacja inna niż nasz stosunek do śmierci, wobec której nasze myśli i uczucia, poczynając od czasów najdawniejszych, tak mało się zmieniły, i w której odrzucone formy zachowały się tak samo dobrze pod pozornymi przebraniem”.

Don Juan odrzuca ostatnią możliwość poprawy swego życia i piekielne moce wiodą go w życie pozagrobowe. Jego koniec symbolizuje to, do czego prowadzi rozwiąłość, śmierć ”zerująca”, umykająca chwila, na której skupiał się, paląc wszystko, pochłonęła całą jego egzystencję. Don Juan poświęcił się czemuś, co jest jak słomiany ogień - erotycznej namiętności. Jest to opowieść, która ma wiele do powiedzenia mentalności konsumistycznej, szukającej przyjemności za wszelką cenę, unikającej więzi, zaangażowania, jakiegokolwiek rodzaju wyrzeczenia. Na końcu tego wszystkiego pozostaje jedynie popiół.

Jeśli spojrzeć na te sprawy od strony kobiet, wynik jest taki sam. Zapewne słuszny jest pogląd, że seksualność przeżywana w sposób nieuporządkowany i niepohamowany nie prowadzi do pełni i zadowolenia, ale do silnego poczucia rozkładu i zmęczenia, wraz z nigdy nieugaszonym pragnieniem znalezienia stabilności, ”stałego punktu”, jak przyznaje jedna z

osób udzielających wywiadu do sławnego Raportu Hite na temat kobiet i seksualności:”Czasem czuję się zmęczona spędzaniem życia na targowaniu się o relacje i ciągłymi do tego powrotami. Czy kiedyś dojdę do jakiegoś stałego punktu, w którym będę mogła zebrać ostatecznie wyniki tego trudu? Skoro doszłaś do dna, zawsze mogą cię porzucić dla jakiejś młodszej, bardziej inteligentnej czy starszej, dla jakiegokolwiek”. Jednakże trwałość i stabilność wymagają zaangażowania, składania ofiary z siebie, także pewnego cierpienia, rzeczywistego czy potencjalnego, by zaangażować się całkowicie w związek; wszystko to znajduje się na antypodach rozwiązłości.

Śmierć Don Juana jest także symboliczna i profetyczna, ponieważ potwierdza, że seksualność i miłość umierają, gdy przeżywa się je dla bezgranicznej przyjemności. Wtedy z elementu kulturowego stają się techniką tłumiącą pragnienia, niosącą nudę mimo farmakologicznych prób pójścia w kierunku przeciwnym. Seksualność, jak to przyznał już Platon, zaprasza do przekraczania siebie, w przeciwnym przypadku grozi wygaśnięciem.

Don Juan informatyczny: uzależnienie od pornografii w Internecie

To, że mit uwodziciela, zawsze gorączkowo biegającego od jednej ofiary do drugiej, nie zanika, można zauważyć po jednej z jego wersji, współczesnej i niszczącej, która niestety rozlewa się jak plama oliwy, jak epidemia. Chodzi tu o zjawisko uzależnienia od komputera i Internetu.

Czym jest zależność? Mówi ona o zasadniczej potrzebie: człowiek przyznaje, że nie jest samowystarczalny, a zatem potrzebuje do życia czegoś”innego”. Zależność ta bywa zdrowa, jeśli pomaga w rozwoju osoby: wspomnijmy pokarm, wodę i sen, pozwalające utrzymywać człowieka w zdrowiu; ubogaca go także kultura, rozrywka, związki, które czynią życie piękniejszym i ciekawszym dla nas i innych. Tymczasem zależność jest szkodliwa, chora i wręcz patologiczna, jeśli stanowi przeszkodę w rozwoju osoby, zuboża jej egzystencję, prowadząc nawet do destrukcji. Jeśli zdrowa zależność otwiera na relacje, na wyjście z siebie, to zależność chora prowadzi w kierunku przeciwnym: do pochylenia się nad sobą i uczynienia z własnego ja centrum wszystkiego.

Szczególnie destrukcyjne jest uzależnienie od pornografii w Internecie. Dlaczego ktoś musi stymulować swój umysł za pomocą coraz większych dawek obrazów pornograficznych? Konkretna sytuacja wielu osób, u których obserwuje się ten rodzaj perwersji, ma cechy wspólne, takie jak niewielkie zainteresowania, niemal całkowity brak znaczących relacji, niska samoocena, poczucie ogólnej frustracji i ubóstwo w sferze głębokich wartości; te ostatnie, nawet jeśli występują, nie angażują uczuć i pozostają na płaszczyźnie zbyt

abstrakcyjnej, by mieć wpływ na życie. W tej sytuacji dostęp do Internetu daje człowiekowi władzę, której w życiu rzeczywistym nie ma lub nie potrafi sprawować. Podczas surfowania nie musi ukazywać wyglądu fizycznego, nie istnieje tu problem trudności w komunikacji, także dialogi na czacie mogą być spod znaku fantazji, konwersację można przerwać w dowolnej chwili, można wymyśleć swoją tożsamość, wykluczając to, co dotąd stanowiło problem, można omijać ograniczenia. Jednak wskutek tego pojawia się ryzyko, że utraci się sens zaangażowania w cokolwiek, co nie jest modelem umożliwiającym dostęp, zanika piękno darmowego angażowania naszych talentów, angażowania się w coś trwałego. W pornografii chodzi o perwersję, nie istnieje tu zainteresowanie pięknem, ale władzą i destrukcją, co prowadzi do tego, że na każdą osobę i rzeczywistość patrzy się jak na przedmiot pragnień.

Można zatem przypuścić, że nowy Don Juan jest dziś informatycznym libertynem uwodzącym za pomocą obrazów, co jest o wiele łatwiejsze przy niemal nieograniczonej obfitości wytworów, które ma do dyspozycji; właśnie głównie to jest perwersyjne i destrukcyjne dla zniewolonych tym osób...

Wspomniana już relacja pomiędzy rozwiązłością, wyobraźnią i bodźcami ze strony kultury staje się zatem jeszcze widoczniejsza, gdy rozważy się zaburzenia wynikające z uzależnienia od Internetu. Odwiedzanie stron pornograficznych związane jest zasadniczo z wyobraźnią; jeśli coś z tej sfery jest wykluczone, to tym czymś jest właśnie ciało, cielesny kontakt fizyczny z innym, i to do tego stopnia, że masowe odwiedzanie tych stron prowadzi do zaniku pragnień seksualnych, a im silniejsza jest frustracja i poczucie uzależnienia, tym bardziej dąży się do wydłużania czasu spędzonego na surfowaniu, co jednak, jak w każdym uzależnieniu, powiększa frustrację i powoduje domaganie się coraz większych dawek, jak to się dzieje, że pornografia w Internecie aż tak pociąga, że staje się taką formą uzależnienia jak narkotyki czy alkohol? Jedno z badań, dokonane przez osobę, która popadła w tę postać zniewolenia, podsumowuje typologię tego zjawiska w sposób następujący:

Na podstawie długiego doświadczenia i 150 tysięcy listów, otrzymanych od amerykańskich grup podobnych do naszej, widać, że najbardziej bezpośrednim i widocznym skutkiem uzależnienia od pornografii jest drastyczny spadek napięcia seksualnego zarówno u mężczyzn, jak i u kobiet, oraz pojawienie się u mężczyzn częściowej czy całkowitej impotencji. Uzależnienie od pornografii wpływa negatywnie na wszystkie aspekty życia jednostki: na relacje w pracy, zdolność wykonywania pracy i skupienia się, studia, relacje przyjacielskie i sferę miłości, na stopniową utratę zaufania do siebie. Jeśli chodzi o wpływ na dynamikę seksualną, to najbardziej znaczącymi skutkami są: spadek pragnień seksualnych

wobec swego partnera, częściowa lub całkowita impotencja wobec osób realnych, [...] uwarunkowanie polegające na traktowaniu potencjalnych partnerów jedynie i wyłącznie jako obiekty pornograficzne.

Pornografia ujawnia i odzwierciedla wielkie lęki w sferze afektywnej, prowadzi do unikania trudności związanych z relacją rzeczywistą i stabilną oraz do coraz częstszego uciekania w sferę fantazji. Jednakże za ten surogat władzy i ucieczki płaci się bardzo wysoką cenę; człowiek uzależniony od pornografii wytwarza świat alternatywny do tego, w którym żyje, i tam ucieka, bo nie może znieść brzemienia i odpowiedzialności rzeczywistego życia.”Jeśli fantazje seksualne wykorzystywane są świadomie, mogą prowadzić do antyładu, do znikania w tej małej przestrzeni, do której możemy uciec, zwłaszcza gdy fantazje powodują zanik wyraźnych różnic pomiędzy tym, co aktywne, a tym, co pasywne, tym, co męskie i żeńskie, dominujące i podporządkowane”.

Środki zaradcze w rozwiązłości

W świetle tego, co zostało powiedziane do tej pory, można zrozumieć, że wstępnym i niezbędnym krokiem zaradczym jest interpretacja tego zaburzenia, co powinno prowadzić osobę do poznania, czego szuka w rozwiązłości, co fascynuje ją do tego stopnia, że składa w ofierze erotyce dosłownej czy wirtualnej wszystko, co najdroższe, łącznie z własnym życiem. Konieczność tej przesłanki wynika właśnie z kulturowych cech seksualności, a zatem także z jej zaburzeń.”Uzależnienie jest prawdopodobnie jedyną chorobą, którą trzeba zrozumieć, by ją leczyć”. Dopóki tego nie osiągniemy, interpretując ten silny i złożony symbol, jakim jest seksualność, trudno będzie wypracować skuteczną terapię.

Jest to kolejne potwierdzenie ważności szczegółowej pracy nad sobą, czuwania przede wszystkim nad sposobem odżywiania umysłu i ducha. Bez odpowiedniego poznania siebie i bez życia duchowego jest rzeczywiście trudno oprzeć się rozwiązłości, która, jak to widzieliśmy, ma swe źródło w umyśle, prowadzi do obsesji idee fix nawet wtedy, gdy ciało nie jest już w stanie jej towarzyszyć.”Bardziej niż jakakolwiek inna wada rozwiązłość może zostać przezwyciężona jedynie na skutek wyrwania jej korzeni. Daremne jest wylewanie wiadrami wody z podziurawionego tonącego statku, kiedy jedyną rzeczą, którą należy uczynić, jest zatkanie dziur. Nasze życie, zwłaszcza dziś, jest ciągłym przebywaniem w środowisku dostarczającym bodźców do rozwiązłości”. Stawienie czoła rozwiązłości jako wadzie wymaga zatem ciężkiej pracy i podobnie jak przy innych wadach nie wystarcza tu skupienie się na widocznych objawach.

Rozwiązłość jest przede wszystkim uzależnieniem i stosownie do tego należy z nią

postępować, dlatego może być użyteczne podjęcie propozycji terapii stosowanej przez Anonimowych Alkoholików. W tego rodzaju postępowaniu zwraca się szczególną uwagę na rewizję koncepcji życia i obecnych w nim (czy raczej nieobecnych) wartości:”Poczynając od pierwszego programu, Anonimowi Alkoholicy dostrzegali, że odzyskanie alkoholika zakłada głębokie zmiany w jego stylu życia i ponowne zbadanie jego tożsamości [...]. Celem, jaki stawiają sobie te grupy, jest napisanie na nowo historii”A”.

Nawet jeśli alkoholizm nie miał ciężkich skutków, to takie nauczanie okazuje się zawsze cenne i w każdym razie można je praktykować.”Historia, którą należy na nowo napisać” z pomocą innych, ta historia, która stopniowo zamieniała się w okruchy epizodycznych relacji, w kompulsywny wir ruchomych i nieruchomych obrazów symbolizujących głębokie pęknięcie, do jakiego doszła osoba, pomaga w odnalezieniu siebie... Podczas tych”wykopalisk”, dokonywanych we wnętrzu, zmierzających do odzyskania siebie, decydujące jest także przetworzenie planu życia.”Dawka jest przeciwieństwem wyboru, pomimo że dotyczy związanego z refleksją planowania dokonywanego przez ja; ta uwaga dotyczy uzależnienia od seksu, ale też innych form zachowania”. Jest to wysiłek, który splata się ściśle z refleksyjnością; trwająca długo wada prowadzi do automatyzmu blokującego prawdziwą spontaniczność osoby, zmuszając ją do pozostawania w zaczarowanych kręgach, z których wychodzi coraz bardziej niezadowolona i sfrustrowana, co zwiększa jej agresję. W ten sposób dochodzi do tego, że staje się”kimś, dla kogo jądro własnej tożsamości jest niedorozwinięte lub nieznanne, kimś, kto utrzymuje fałszywą tożsamość, zbudowaną na fundamencie przywiązań zależnych od źródeł zewnętrznych”.

Refleksyjność pomaga wejść w kontakt i dialog z samym sobą, rozpoznać przekazy automatyczne i destrukcyjne, czyli to, co w terapii ukazywane jest jako”program negatywny”, zmierzający do przeszkodzenia wszelkiej nowej inicjatywie; jest to przeszkoda, na którą natrafiamy także w acedii, pewnego rodzaju intelektualnym paraliżu, blokującym wszelkie ważne życiowo bodźce. Fundamentalnym krokiem jest tu rozpoznawanie tego rodzaju myśli jako”toksycznych” i nauczenie się, jak je odrzucać:

Trzeba mieć się na baczności, gdy chodzi o naiwne, niemal wszechobejmujące zachęty, i unikać myśli takich jak te, ponieważ jest dość oczywiste, że w określonym kontekście oświadczenia w rodzaju:”nie daję rady tego zrobić”,”wiem, że to nie poskutkuje”, mogą być wyrazem realistycznej oceny naszych możliwości. Refleksyjność to warunek niezbędny, ale niewystarczający do uwolnienia nas od uzależnienia. Jest jednak oczywiście ważne, by tego rodzaju zachowania programować.

Zgoda na to, by się zatrzymać i na nowo odczytać swoje życie, pozwala ponadto wzmocnić motywację, ma to fundamentalne znaczenie, gdy zaczynamy przedsięwzięcie trudne i delikatne, kiedy uznajemy konkretną możliwość uczynienia tego, ale nie pomijamy trudności. Pomyślmy o wspomianej już sytuacji zawodnika przygotowującego się do wystąpienia w finale zawodów; jest oczywiste, że jeśli wciąż powtarzałyby sobie: "nigdy nie dam rady!", to szanse na sukces miałyby niewielkie, a nawet, co bardzo prawdopodobne, jego występ zakończyłby się klęską. Motywacja to wewnętrzny warunek najbardziej sprzyjający grze z rozgrywaniem naszych licznych czy nielicznych kart; często odkrywamy, że posiadamy ich znacznie więcej, także te, z których istnienia nie zdawaliśmy sobie dotąd sprawy.

Zdolność do refleksji oznacza także konfrontację z wartościami etycznymi. Schimmel pisze w związku z tym o terapii cudzołóstwa, zauważając, że jedno z pierwszych pytań, które w tej sytuacji należałoby postawić, dotyczy ściśle kompleksowego odczytania sytuacji, zwłaszcza z moralnego punktu widzenia, by ocenić, czy pacjent jest zdolny do odczuwania winy z powodu tego, co zrobił. Często odpowiedź na takie pytanie jest przecząca, ponieważ nie ma on poczucia winy z powodu silnych, chociaż przejściowych emocji, jak zadowolenie erotyczne, smak zakazanego owocu, poszukiwanie gratyfikacji afektywnej, okazja nie do pominięcia... Wszystko to może prowadzić do ucieczki od pytania dotyczącego zła popełnionego wobec siebie i innych osób, swojej odpowiedzialności za to wszystko i poszukiwania konkretnych środków zaradczych. Schimmel ukazuje schemat różnych możliwości takich zachowań, którymi są: kontynuacja relacji, rozwód i zachęcanie drugiej osoby do zerwania więzi małżeńskiej w celu zawarcia nowego związku, zakończenie relacji, pozostanie w przyjaźni, uczynienie relacji sprawą publiczną, rozważenie różnych skutków, jakie te wybory mogły mieć dla osób powiązanych (pacjenta, innej osoby, współmałżonków, dzieci, krewnych). Zazwyczaj świadomość ujemnych skutków rozwiązłości następuje wtedy, gdy dochodzi do refleksji nad konsekwencjami, jakie może ona mieć dla innych, zmuszonych do płacenia wysokiej ceny za tę nie swoją przyjemność. Poświęcenie czasu na rozważenie tego wszystkiego jest często jedynym sposobem "wyostrzenia wrażliwości etycznej", a zarazem postawienia pytania o trwałość własnych relacji, własnej dojrzałości afektywnej i zdolności kochania: "Czy jakaś matka mogłaby pozostawić swoje dzieci w takiej udręce, by móc zaspokoić swoje potrzeby emocjonalne i swój apetyt seksualny?"

Libido, jak wyczuwał Freud, rozważane samo w sobie, ma fundamentalną składową solipsyzmu, narcyzmu, poszukiwania zwierciadła dającego osobie gratyfikację. W takim wypadku przyjemność staje się obiektem dominującym, do którego dąży się przez

zachowania, a uzyskana gratyfikacja grozi tym, że pozostanie jedynym kryterium oceny zachowania, dopóki nie będziemy zmuszeni do ustąpienia w obliczu niespodzianie nadchodzącej symbolicznej czy fizycznej autodestrukcji. Poza patologiami związanymi z Internetem, częstymi sygnałami ostrzegającymi, że doszliśmy do sytuacji "ryzyka", która mając mirażem przyjemności i przygody, uczyniła z życia piekło, istnieją pewne problemy psychosomatyczne. Wspomnijmy choćby zaburzenia typowe dla więzi ciało - psyche, takie jak nieżyt żołądka, wrzody, depresja, silne bóle głowy, bezsenność, zmiany charakterologiczne i zmiany nastroju tyleż nieprzewidziane, ile nieoczekiwane przez tych, którzy znają i odwiedzają zazwyczaj daną osobę. Na nieuchronne pytanie o to, czy istnieje jakiś powód do zmartwień, odpowiedzią jest zazwyczaj: "wszystko w porządku, jestem tylko trochę zmęczony, przepracowany, muszę wypocząć". W rzeczywistości ta sytuacja zmienia osobę i jej otoczenie.

To badanie i refleksja nad sobą w konsekwencji wywołują zmianę struktury życia, poczynając od konkretnych wyborów i zachowań; dotyczy to sfery ortopraksji, decyzji, wyborów i głębokich postaw. Uznajemy bowiem dobro pewnej wartości w chwili, gdy się na nią decydujemy, a to pomaga modyfikować inne aspekty naszego życia, skłaniając do uwzględnienia innych trudności, co z kolei umożliwia odmienne postępowanie. To, co wybieramy, ujawnia nie tylko to, kim jesteśmy, ale też kim chcielibyśmy być: "Każdy wybór znajduje bezpośrednie odzwierciedlenie w naturze ja. To, czego ktoś chce, przyczynia się do określenia, jakim jest typem człowieka. Odnalezienie trwałej tożsamości jest sprawą zasadniczą dla wyodrębnienia naszych potrzeb". Podczas dokonywania tych wyborów sprawą życiowej wagi jest pomijanie takich elementów jak wady mające skłonność do kompulsywnego powtarzania, ponieważ zmuszają one do okazywania banalniejszej i bardziej powierzchownej strony naszego ja, czyniąc je coraz bardziej niezadowolonym i rozczarowanym swoją egzystencją, a zarazem coraz bardziej destrukcyjnym wobec siebie i tych, z którymi wchodzi w relacje: "Literatura terapeutyczna wiele razy stwierdzała, że relacje przymusowe stanowią przeszkodę w refleksyjnym badaniu tożsamości ja".

Decydujący wpływ na podejmowanie tego rodzaju decyzji ma oczywiście całkowita wizja życia osoby: jeśli są w niej myśli o nieużyteczności wszystkiego i o braku ogólnego sensu, wówczas będzie znacznie trudniej działać w kierunku przeciwnym niż zachowania typu "użyj i wyrzuć". Wizja istnienia zdolnego usprawiedliwić nadzieję, że sprawy mogą pójść inaczej niż dotąd, może jednak ożywić motywacje łagodzące, ożywić siły i odmiennie skierować pragnienie doskonałości - ku temu, co możliwe, co można zrobić. Odnalezienie się w ramach większego projektu, projektu sprzyjającego, w którym każdy może odnaleźć swoje

miejsce i uzyskać pomoc, ułatwia wybór motywacji do wypracowania odmiennej postawy wobec problemu.

Jeśli pozostajemy nadal na płaszczyźnie ortopraksji, to jest rzeczą stosowną, by starać się o zachowania doceniające wierność, stanowiącą odpowiednik samoposzanowania, zdolności do dochowania wiary słowu (i osobie). Wcześniej widzieliśmy, jak łatwo promiskuityzm wpływa destrukcyjnie na równowagę wewnętrzną, na relacje i na jakość komunikacji. Zachowanie wierności ożywiane jest pragnieniem obdarzenia zaufaniem drugiej osoby, co również wzmacnia głębokie zaufanie w małżeństwie: "Ufać to znaczy inwestować w drugiego i w jego zdolność relacji odpornej na przyszłe urazy. Choć może to wyglądać na problematyczne, ale wnosi znacznie więcej niż zwykła dobra wiara. Zaufanie do drugiej osoby jest także wyzwaniem, gdy chodzi o jej zdolność uczciwego działania [...]. Znalezienie kogoś takiego specjalnego jest, jak mówi Freud, w pewnym sensie odkryciem".

Podjęcie terapeutyczne Anonimowych Alkoholików podkreśla inny element ważny dla osiągnięcia zmiany: zyskanie świadomości, że możemy komuś pomóc, staje się także silnym zagrożeniem dla wady i postawy ofiary niesprawiedliwie krzywdzonej przez życie; tego rodzaju postawa, choć może zawierać aspekty prawdy, może nam bowiem w końcu nie pasować, może stawać się coraz słabsza, co zawsze jest możliwe, i pozwolić obrać w życiu inny kierunek, rozrywając śmiertelny uścisk wady. Kiedy odkrywamy, że jesteśmy dla kogoś ważni, zauważamy także, że nasze cierpienia mogą stać się cennym bagażem, wsparciem dla kogoś znajdującego się w takiej samej sytuacji. Niekiedy taka świadomość stanowi ostre wezwanie do tego, by nie odrzucać swojej egzystencji i zacząć budować inny świat, zmieniając przede wszystkim siebie; dzięki temu będzie także możliwe odmienne spojrzenie na zranienia z przeszłości, co jest krokiem szczególnie ważnym dla kogoś, kto uległ perwersji. "Człowiek perwersyjny nie troszczy się o innego, ponieważ przedwcześnie przeżył uraz: odkrył, że inny człowiek żyje w rzeczywistości, z której on sam jest wykluczony [...]. Człowiek perwersyjny tęskni za "prawdziwym życiem" - w którym cieszyłby się drugim tak, jakby on sam był innym - czego nigdy nie przeżył". Nauczenie się zajmowania innymi może pomóc zrealizować tę tęsknotę za pełnią, jak przypominał ojciec Pierre, "jesteśmy uratowani dopiero wtedy, gdy ratujemy innych".

Innym ważnym krokiem jest uznanie swoich ograniczeń, rozumiane jako brama prowadząca do życia, leżąca zresztą na tej samej linii co ryty inicjacji, obecne we wszystkich kulturach. Uwodziciel chciałby osiągnąć wszystkie możliwe kobiety bez wchodzenia w relacje z żadną z nich. U podstaw tej postawy obecny jest silny strach przed kochaniem i akceptowaniem ograniczenia, słabości, ryzyka relacji, możliwego cierpienia; aby nie cierpieć,

Don Juan przeżywa swoje przygody pod hasłem "ugryź i uciekaj".

Akceptacja ograniczeń w środowisku terapeutycznym niezależnie od tego, czy chodzi o alkoholizm, niepohamowane poszukiwanie przyjemności, czy uzależnienie od pornografii, jest krokiem decydującym. Decyzja, by nie dotykać już przedmiotu nałogu w postaci ciekłej czy wirtualnej, podjęta pod nadzorem innych osób, to uznanie, że nie jesteśmy zdolni zatrzymać uruchomionego mechanizmu i że jedynym odpowiednim momentem, by to uczynić, jest moment początkowy. Już św. Tomasz zauważył, że u podstaw zachowań właściwych rozwiązłości leży wcześniejszy namysł. Nie jest to nigdy prosty akt wrażliwości emocjonalnej, ale owoc wcześniejszej decyzji: "W samym akcie rozwiązłości rozum nie może rozważać, ale mógł rozważać wcześniej, gdy udzielał swej zgody na akt, i dlatego jest mu to policzone jako grzech". Jak przyznaje większość badaczy zajmujących się dynamiką tej wady, chodzi tu o miejsce, w którym dokonuje się ocena: w rozwiązłości, przynajmniej w jej chwili początkowej, rozum i wola rządzą wrażliwością i kierują ją ku temu, co uznane jest za dobro. Starożytni byli przekonani, że człowiek ma możliwość opanowania swojej pożądlivosti zawsze, jeśli tego prawdziwie pragnie: "Człowiek jest panem swoich działań na mocy wolnego osądu rozumu [...]. Popędliwość człowieka jest z natury poddana rozumowi. Dlatego jej akty są o tyle naturalne w człowieku, o ile zgodne są z rozumem; ale jeśli nie szanują porządku rozumu, dokonywane są wbrew naturze człowieka".

Wszystko to, aby mogło realizować się bardziej skutecznie, wymaga pomocy ze strony właściwego życia duchowego. Nawet jeśli rozwiązłość okazuje się zawsze wypaczonym sposobem poszukiwania absolutu, nie można się jej skutecznie przeciwstawiać, jeśli daje się jej to, czego niejasno się domaga. Może właśnie to jest decydujący aspekt, zdolny stawić czoło tej wadzie. Ojcowie duchowi, odwołując się do Ewangelii, ostrzegali tych, którzy chcieli zmienić życie: jeśli serce jest puste, może popaść w wady gorsze (por. Łk u, 24-26). Dla życia w czystości potrzebny jest wysiłek związany z oczyszczeniem umysłu i serca:

Najważniejszą bitwą wojny, jaką mnich prowadzi z cielesną wadą nierządu, należy toczyć we wnętrzu [...]. Za lubieżnym spojrzeniem, wyjaśnia Kasjan, kryje się chore serce, które nie potrafiło oprzeć się chorobie pożądlivosti. Oko nie jest zasadniczą przyczyną, ale narzędziem wady, która zagnieździła się wcześniej w sercu (por. Mt 5,28). Ewangeliczny wyrok nie pozostawia wątpliwości: zanim grzech rozwiązłości objawi się w ciele, już dokonał się w duszy. Wada ta, zrodzona w duszy, wychodzi z niej, stale podtrzymywana i ożywiana we wszystkich fazach intensywną aktywnością psychiczną, na którą składają się obrazy, wspomnienia, myśli, uczucia. Nie przypadkiem Kasjan, kreśląc drogi prowadzące do

czystości i oddalające od nierządu, podkreśla szczególnie ważność pewnych etapów "psychicznych": wyrzeczenia się światowych uczuć, kontrolowania "jakości myśli", zakazu dla myśli zatrzymujących się na obrazach potencjalnie lubieżnych, jakie zmysły odciskają w umyśle, zwrócenia szczególnej i pierwszorzędnej uwagi na pamięć, poczynając od wspomnienia własnej matki, siostr i pobożnych kobiet.

Dlatego Kasjan wzywa, by zwracać uwagę przede wszystkim na dobre odżywianie ducha przez modlitwę, rozważanie słowa Bożego, pełnienie czynów miłości. Dzięki temu znajdują się energia i motywacja potrzebne do tego, by powrócić do panowania nad swym ciałem.

Nie wystarczy sam post cielesny, by podbić i osiąść czystość doskonałej niewinności, jeśli najpierw nie przyjdzie z pomocą skrucha duszy i wytrwała modlitwa przeciw tej nieczystej wadzie. Potrzebna jest stała medytacja nad Pismami, a ponadto dojście do wiedzy duchowej, męczący wysiłek ramion skierowany na powstrzymanie i uporządkowanie niestałych poruszeń serca. Przede wszystkim należy myśleć o położeniu podstaw prawdziwej pokory, bez której niemożliwe będzie zwyciężanie jakąkolwiek wady.

Jak przypominała także św. Teresa z Avili: "Modlitwa i grzech nie mogą być razem, dusza porzuci albo pierwsze, albo drugie". Do tego potrzebne jest, by intelekt i wolę wspierać odpowiednim "pokarmem", zwracając uwagę na lektury, obrazy, środowiska wpływające na fantazje i wyobraźnię. Wiele razy podkreślano, że o rozwiązłości decyduje aspekt kulturowy. Ojcowie łączą często czystość z praktyką postu wykluczającą wszystkie szkodliwe pokarmy:

Ta choroba [rozwiązłość] poza umartwieniem ciała i skrucą serca wymaga także samotności i spokoju, by stłumić złą gorączkę namiętności i uleczyć ją zupełnie. Jak często jest rzeczą pożyteczną nie pokazywać tym, którzy cierpią na określoną chorobę, nawet pokarmów, które mogłyby im zaszkodzić, by uniknąć tego, że zrodzi się w nich pragnienie, które okazałoby się fatalne, tak spokój i samotność bardzo są pożyteczne przy zwalczaniu tych szczególnych chorób, by chory duch, któremu nie przeszkadzają już liczne obrazy, mógł dojść do czystszej widzenia wewnętrznego i łatwiej wykorzeń zaraźliwy płomień pożądlivosti.

Jest to stronica, która bez problemów mogłaby zostać włączona do współczesnych opisów procesów terapeutycznych! Ojcowie zresztą dobrze znali siłę obrazów erotycznych. Święty Hieronim jeszcze po wielu latach wspominał występujące w rzymskich lokalach tancerki, które odwiedzał w młodości. Były to obrazy, które prześladowały go i niepokoiły, zachowując tę samą niezmienną żywość i czar. Również sprawy pozornie nieszkodliwe mogły rozpalic jego wyobraźnię: języki ognia, przy którym grzał się w zamieszkiwanej przez

siebie grocie, przemieniały się w smukłe postacie tańczących dziewcząt; Najlepszą obroną przed pokusą są pokora (znajomość swoich słabych punktów) i stanowczość; pokusy można odeprzeć, jedynie mocno trzymając się słowa Bożego, bez zbytnich słów, jak to uczynił Jezus na pustyni (por. Mt 4,1-11):”Nie miej nadziei na odepchnięcie demona rozwiązłości na drodze dyskusji i zaprzeczania, ponieważ on, mając za broń naturę, znajdzie swoje racje”. Właśnie to stanowi inny sposób poznania swoich ograniczeń, jak mawiał pewien święty, w obliczu wady ucieczka daje najlepszą szansę na zwycięstwo...

Inny decydujący znak pochodzi ze zdrowych relacji, kiedy staramy się przez nie wyrazić dobroć, dar z siebie, czułość, szacunek dla innych; wszystko to stanowi postawy przeciwne rozwiązłości.”Im bardziej wznosimy się w łagodności i cierpliwości, tym więcej zyskujemy na czystości ciała [...]. W walce, jaką powoduje w naszym ciele namiętność, triumfujemy jedynie wtedy, gdy zyskujemy broń, jaką jest łagodność”. Intymność, inaczej niż erotyzm, można przeżywać w ramach relacji zrównoważonej i trwałej, poza tym wymaga ona zdolności do wychodzenia poza siebie:”Intymność to przede wszystkim kwestia komunikacji emocjonalnej ze sobą i z innymi na zasadzie równości”.

Gdy tylko seksualność człowieka łączy się z uczuciem, łagodnością, pragnieniem troski o innych, ujawnia symbolicznie najpełniejszą i najbardziej tajemniczą cechę osoby - to, że jest ona ciałem i duchem, dorosłym i dzieckiem, kruchym i zdolnym do całkowitego ofiarowania siebie, w sumie stanowi znak absolutu:”W pragnieniu innego tajemnie skrywa się możliwość transcendowania mojego ciała. Wtedy i tylko wtedy ciało staje się ciałem, ale bez tego chłodu cechującego kogoś, kto przywłaszcza sobie ciało innej osoby; z wahaniem kogoś czującego, że jego tożsamość jest zagrożona [...]. W moim wahaniu kryje się dramat wszelkiej transcendencji polegającej na poznaniu czegoś o sobie, dzięki darowi, jakim jest ktoś inny”.

Eros był dla Platona siłą zdolną doprowadzić aż do Boga. Wspomnijmy znany obraz woźnicy z Fajdrosa, na którym eros ukazany jest pod postacią jednego z rumaków, którymi woźnica winien kierować za pomocą cugli, jeśli chce doprowadzić wóz do celu. Eros, w interpretacji Platona, ma w sobie składową transcendentną, ponieważ może prowadzić ku temu, co boskie:

Otóż ten z nich, który lepsze ma stanowisko, kształty ma proste a proporcjonalne i zgrabne; wysoko nosi kark, nos ma łagodnie zgarbiony, białą maść, czarne oczy; ma ambicję, ale i ma władzę nad sobą, i wstyd w oczach. Lubi zasłużoną chwałę; batoga nie potrzebuje, dobre słowo mu wystarcza. A drugi krzywy, gruby i lada jako związany; twardy ma kark, krótką szyję, nos do góry zadarty, czarną sierść, ogień w krwi nabiegłych oczach; buta i

bezczelność to jego żywioł. Nie słyszy całkiem, bo ma kudły w uszach; ledwie że bicza i ościenia posłucha.

Eros może zostać poskromiony w tej męczącej walce o rządy duszy, jeśli odnajdzie drogę ku niebu, ponieważ daje to zdolność przekroczenia siebie, możliwość transcendowania siebie i właśnie o to chodzi w ludzkiej seksualności.”On [Eros] jest tłumaczem pomiędzy bogami a ludźmi, on od ludzi bogom ofiary i modlitwy zanoszący, a od bogów przynosi ludziom rozkazy i łaski, a będąc pośrodku pomiędzy jednym a drugim światem, wypełnia przepaść pomiędzy nimi i sprawia, że się to wszystko razem jakoś trzyma. Przez niego trafia do nieba i cała sztuka wieszczbiarska, i to, co kapłani robią, te ofiary i ceremonie; bo bóg się z człowiekiem nie wdaje, tylko przez niego się odbywa wszelkie obcowanie, wszelka rozmowa bogów z ludźmi i w śnie, i na jawie”.

Seksualność człowieka zawiera w sobie tę podwójną więź napięcia pomiędzy niebem a ziemią, między ciałem a duszą, pomiędzy czasem a wiecznością, między tym, co skończone, a tym, co nieskończone; nawet doświadczenia najbanalniejsze i będące źródłem cierpienia zachowują to napięcie jako znak nadziei, znak tego, że swój potencjał miłości można przeżywać inaczej. Właśnie ta głęboka tęsknota w sercu człowieka, który kochał, mówi, że zawsze można dokonać zwrotu na drodze swego życia, jeśli mamy odwagę słuchać tego głosu; zmiany zachodzące na przykład w procesie terapii ujawniają ku zdziwieniu samego terapeuty cud istoty zdolnej przekroczyć to, co było, wyrazić to, co w niej najlepsze, nawet w sytuacjach najtrudniejszych i najbardziej skomplikowanych ze strukturalnego, uczuciowego i relacyjnego punktu widzenia:

Jak to się dzieje, dla przykładu, że fetyszysta, który w kobietach kochał jedynie stopy i buty, w pewnym momencie dochodzi do pożądania kobiety także powyżej kostek? To etyczne nawrócenie jest małym cudem kuracji analitycznej. Zdarza się to nie dlatego, że analityk zmierza w tym kierunku - analityk, jak wiadomo, jest poza moralnością [...]. A jednak amoralność analityka w rzeczywistości nie pociąga za sobą braku etyki. To dziwne, ale jego apatia jest w stanie modyfikować z upływem czasu perwersyjny pathos osoby analizowanej. To nawrócenie można wyjaśnić tylko w jeden sposób: każda osoba ludzka, jeśli nie cierpi nadmiernie, chce być spontanicznie etyczna albo też dąży do troszczenia się o innych, będących podmiotami. Również w życiu seksualnym od początku przejmują one innego nie jako swój przedmiot, ale jako cierpiący, cieszący się i wiedzący podmiot [...]. Bez etyki pozostajemy w izolacji, jesteśmy mało atrakcyjni, pokonani. Kto nie posiada ożywiającej go Przyczyny, w końcu okazuje się nudny czy wprost godny pogardy, brakuje mu wdzięku altruizmu. Proszę mnie źle nie zrozumieć: psychoanaliza i inne teorie dobrze uczyniły,

przypominając, że w każdym podmiocie - choćby to był święty - gnieźdzą się pycha, nienawiść, zawiść [...]. Ale prawdą jest także coś przeciwnego, czyli to, że nawet w kanalii jest coś etycznego, jakieś zainteresowanie innym traktowanym inaczej niż jako zwykłe narzędzie zadowolenia.

Jest to przesłanie pełne ufności, które autor widzi w konkretnym życiu tych, których napotkał, orędzie ich życia, zwiastowanie nadziei cum fundamento in re. Człowiek jest naturaliter morale: gdy znajduje odwagę nawiedzenia miejsc sprawiających mu cierpienie i decydujących o jego wewnętrznej kruchości, jego głębokie pragnienie wyrażenia uczuć dochodzi do głosu.

Ta zmiana następuje zazwyczaj równocześnie z odkryciem siebie jako dziecka, potrzeby, ale też zdolności przeżywania czułości przez współdzielenie się swoją kruchością z osobami, które się kocha. Bohaterem znanej powieści Kundery *Nieznosna lekkość bytu* jest człowiek, który jak Don Juan uwodzi kobiety, by potem uciec. Jak w bajce o Kopciuszku, musi powrócić do swego domu przed północą, ponieważ boi się, że noc zaskoczy go razem z ukochaną, która ujrzalaby całą jego słabość. Dobrze wie, że tę intymność budzącą lęk, symbolizowaną bardziej przez sen niż stosunki seksualne, może przeżywać tylko z jedną kobietą, kobietą swojego życia.”Tomasz powiedział sobie: kochać się z kobietą i spać z nią to dwie namiętności nie tylko różne, ale prawie przeciwstawne. Miłość nie wyraża się w pragnieniu spółkowania (to pragnienie dotyczy przecież niezliczonej ilości kobiet), ale w pragnieniu wspólnego snu (to pragnienie dotyczy tylko jednej, jedynej kobiety)”.

Wspólny sen oznacza bowiem oddanie się innemu, bez środków obrony, jak dziecko, które pokazuje się innym takie, jakie jest, bez wstydu:

Śpi się obok kogoś, gdy się go dobrze zna, gdy się mu ufa, i można oddać się byciu dzieckiem bez obawy, że zostaniemy zdradzeni [...]. Pewien mąż opowiadał, że rozczulił się, widząc, że jego młoda żona w chwili zasypiania powoli ssła palec [...]. Sen pozostawia nas, jak w wieku niemowlęcym, na łasce otaczającego nas świata. Dlatego koniecznie musimy odczuwać gwarancję czyjejś dobrej obecności, jakiejś postaci budzącej najpełniejsze zaufanie [...]. W tym sensie mąż i żona wzajemnie są dla siebie matką, przyjmując się i będąc ze sobą.

Seksualność przeżywana w ramach relacji zdolnej wyrazić więcej serdecznej czułości niż niepohamowany erotyzm pozwala powrócić do zranień przeszłości i uleczyć je, sprawia, że człowiek odzyskuje swoje dzieciństwo: droga uzdrowienia, jaką jest czułość, jest zawsze możliwa, jeśli szuka się jej szczerze, z gotowością ryzykowania i poddania się jej prawom. Ponieważ miłość, tak jak piękno, potrzebuje straży prawa. bez”opracowania” od czasu dzieciństwa.”Stłumienie miłości, jakie opisałem jako obronę maniacką w sytuacji depresji,

ma swój początek w zagrożeniu impulsami destrukcyjnymi i lękiem prześladowczym. Zależność od osoby kochanej pozwala rozpoznać w dorosłym poczucie porzucenia jak u małego dziecka i odczuwana jest jako upokarzająca” (M. Klein, *Irvidia e gratitudine*, Martinelli, Firenze 1985, s. 97).

7. ACEDIA

Smutek to robak toczący serce, pożera on matkę, która go zrodziła.

Ewagriusz z Pontu

Acedia to rozluźnienie duszy, obojętność ducha, lekceważenie ascezy. św. Jan Klimak

Gdyby Bóg pozwolił temu demonowi użyć całej jego mocy przeciw nam, bez wątpienia żaden asceta by się nie uratował.

Symeon Nowy Teolog

Zdarza się, że niespodzianie ogarnia nas lęk, Czujemy, jak dręczy nas smutek, który nie ma żadnego powodu.

Św. Jan Kasjan

Demon nie ma w swych rękach straszliwszej broni niż rozpacz; dlatego mniej mu się podoba, gdy grzeszymy, niż gdy rozpaczamy.

Głęboki smutek rodzi zło najgorszego rodzaju.

Św. Jan Chryzostom

Nie ma nic do roboty, nie ma dokąd pójść. Chcę mieć spokój. The Ramones

Wprowadzenie

Acedia, mimo pozorów soft, łagodności i spokoju, jest wadą straszliwą, tłumiącą chęć życia: kiedy opanuje człowieka, każda sprawa wydaje się niewiarygodnie trudna do wykonania, ponieważ czujemy się przygaszeni, odczuwamy pustkę. Jesteśmy pozbawieni energii albo też przeciwnie, uważamy, że to niemożliwe, by się zatrzymać, pozostać w ciszy, bez działania i myślenia, jakbyśmy czuli jakiś niepokojący wewnętrzny płomień, przed którym nie ma ucieczki.

Z tego punktu widzenia acedia jest bardzo podobna do tego, co w psychologii rozumie się przez słowo "depresja". "Mroczne zło", jak ją określono, wydaje się bardzo powszechne w naszych zachodnich społeczeństwach; ujawnia się tu także ponadczasowość doświadczenia Ojców pustyni, którzy pierwsi dostrzegli niebezpieczeństwo tego stanu dla ducha i, co jeszcze ważniejsze, potrafili zaproponować mądre środki, by mu się oprzeć.

Acedia nie jest jednak zwyczajnie tym samym, co depresja, ponieważ można jej doświadczać, mając nastrój euforyczny, na pozór skłaniający do działania i pracy, ale połączony z niewiarygodnym porażeniem życia duchowego. Podmiot czuje się zablokowany, ponieważ skupia się na sobie i swoich problemach, przy czym wyjście z tego stanu po to, by porzucić to skupienie i spojrzeć poza siebie, wydaje się niemożliwe. To porażenie jest

zarazem przyczyną i skutkiem cierpienia.

Termin *acedia* pojawia się w łacińskim tekście Wulgaty zaledwie trzy razy, z tego dwa razy w formie *acediari*, choć Stary Testament wydaje się znać bardzo dobrze ten stan ducha; w Biblii znajdziemy bowiem stronicę opisującą leniwe i obojętne zachowania człowieka ogarniętego *acedią*. Na przykład Księga Przysłów charakteryzuje *acedię* jako formę nieprzezwykłego, ale dogłębnie spokojnego lenistwa: „Szedłem koło pola próżniaka i koło winnicy nierozumnego: a oto wszystko zarosło pokrzywą, ciernie całą powierzchnię pokryły, kamienny mur jest rozwalony. Zwróciłem uwagę, spojrzałem, zobaczyłem i wyciągnąłem naukę: jeszcze trochę snu i trochę drzemki, trochę założenia rąk, aby spocząć, a przyjdzie na ciebie nędza jak ktoś bezczelny i niedostatek jak rozbójnik” (Prz 24,30-34). Kondycję wnętrza i tego, co zewnętrzne, u człowieka leniwego podsumowuje celne powiedzenie z Prz 26,14: „Kręcą się drzwi na zawiasach, a leniwy na swym łóżku”; są to dwa stałe ruchy, mogące trwać miesiącami, prowadzą one jednak donikąd. Człowiek leniwy ukazany jest tu jako apatyczny pocziwiec, który nie ruszy się z łóżka, nawet jeśli pali się jego dom...

Jest to jednak tylko jeden aspekt *acedii*. Istnieje też próżniactwo otwierające drzwi każdemu rodzajowi zła, ale niestety człowiek leniwy orientuje się pod koniec, gdy jest już za późno. Nieróbstwo płynące z lenistwa to wstęp do długiego opowiadania o grzechu Dawida, który zamiast spełniać swój obowiązek dowódcy wojsk, pozostaje w pałacu królewskim, by cały dzień spać (por. 2 Sm 11,1-2). Księga Apokalipsy w twardych słowach oskarża tych, którzy nie potrafią zdecydować się ani na dobro, ani na zło: „Znam twoje czyny, że ani zimny, ani gorący nie jesteś. Obyś był zimny albo gorący! A tak, skoro jesteś letni i ani gorący, ani zimny, chcę cię wyrzucić z mych ust. Ty bowiem mówisz: „Jestem bogaty” i „wzbogaciłem się” i „niczego mi nie potrzeba”, a nie wiesz, że to ty jesteś nieszczęsny i godzien litości, i biedny, i ślepy, i nagi [...]. Bądź więc gorliwy i nawróć się!” (Ap 3,15-17.1).

Niektóre opisy biblijne są bardzo bliskie opisom niepokojących kryzysów polegających na odrzuceniu życia, dobrze znanych w środowisku medycznym. Wspomnijmy na przykład przejrzystą i bezwzględną analizę z Księgi Koheleta: „Toteż zniechęciłem życie, gdyż przykre mi były wszystkie sprawy, jakie się dzieją pod słońcem; bo wszystko marność i pogoń za wiatrem (Koh 2,17). Rozdzierający i wielki smutek w obliczu życiowych ciężarów Hiob wyraził jasno i wspaniale:

Niech przypadnie dzień mego urodzenia i noc, gdy powiedziano: Poczęty został mężczyzna. Niech dzień ten zamieni się w ciemność, niech nie dba o niego Bóg w górze. Niechaj nie świeci mu światło, niechaj pochłoną go mrok i ciemności. Niech się chmurą

zasepi, niech targnie się nań nawałnica. Niech noc tę praciemność ogarnie, i niech do dni roku nie wejdzie ani do liczby miesięcy! [...] bo nie zamknęła mi drzwi życia, by zasłonić przede mną mękę. Dlaczego nie umarłem po wyjściu z łona, nie wyszedłem z wnętrzości, by skonać? Po cóż mnie przyjęły kolana, a piersi podały mi pokarm? Teraz bym spał, wypoczywał, odetchnąłbym w śnie pogrążony z królami, ziemskimi władcami, co sobie stawiali grobowce, wśród wodzów w złoto zasobnych, których domy pełne są srebra. Nie żyłbym jak płód poroniony lub jak dziecię, co światła nie znało. Tam niegodziwcy nie krzyczą, spokojni, zużyli już siły. Tam wszyscy więźniowie bez lęku, nie słyszą już głosu strażnika; tam razem i mały, i wielki, tam sługa jest wolny od pana. Po co się daje życie strapionym, istnienie złamanym na duchu, co śmierci czekają na próżno, szukają jej usilniej niż skarbu; cieszą się, skaczą z radości, weselą się, że doszli do grobu. Człowiek swej drogi jest nieświadomy, Bóg sam ją przed nim zamyka. Płacz stał mi się pożywieniem, jęki moje płyną jak woda, bo spotkało mnie, czegom się lękał, bałem się, a jednak to przyszło. Nie znam spokoju ni ciszy, nim spocznę, już wrzawa przychodzi (Hi 3,3-26).

Bardzo podobny opis znajdziemy w Jr 20,14-18. Wśród niezliczonych stronic poświęconych ciężarom życia Księga Hioba wznosi się strzeliście jako bezwzględne arcydzieło literatury wszystkich czasów ze względu na genialny opis wewnętrznego smutku doświadczanego w chwili próby, prowadzącego do tego, że wszystkie rzeczy tracą smak, skłaniając ku pragnieniu śmierci, postrzeganej jako koniec wszelkich udręk. Uznanie cierpień życia za długie i niepotrzebne nie jest wyłącznie tematem naszych czasów, znajdziemy go już u zarania ludzkiej historii. Pewien egipski papirus z 2200 roku przed Chr. nosi znaczący tytuł Dialog samobójcy z jego duszą i jest refleksją człowieka, który już podjął decyzję położenia kresu swemu życiu, ponieważ tylko dzięki temu zakończą się jego cierpienia i trudy życia. Jak w poglądach Platona, dochodzi się tu do wniosku, że śmierć to lekarstwo, i to do tego stopnia, że swój kres opisuje on takimi słowami: "Śmierć jest przede mną dziś jak uleczenie chorego, jak uwolnienie z więzienia. Śmierć jest przede mną dziś jak woń mirry, jak przyjemność leżenia pod parasolem w dniu wietrznym".

W eremickiej tradycji Ojców pustyni acedia była utożsamiana z "demonem południa" z Psalmu 91,6 [w BT i włoskiej BJ w tym psalmie są inne określenia niż demon: "mór, co niszczy w południe" (BT) i "zagłada pustosząca w południe" (BJ), ale odpowiednio włoski i polski przypis BJ podają, że wersje/przekłady starożytne mają: "demon południa", stąd na przykład w Biblii Wujka "czart południowy"- przyp. tłum. AW]; odpowiadało to w przybliżeniu godzinie trzeciej po południu, może dlatego, że był to najtrudniejszy moment dnia, ponieważ mnich jeszcze nic nie jadł od poprzedniej nocy i doświadczał stanu

największego wyczerpania, odczuwając zarazem nagłą potrzebę porzucenia swego sposobu życia:

Ledwie to zło wślizgnęło się w duszę mnicha, a już budzi w nim odrazę do miejsca, przykrość z powodu celi, a nawet brak uznania i pogardę dla braci żyjących obok czy odległych, jakby byli niedbali i mało uduchowieni. To sprawia, że staje się on beczynny, obojętny wobec wszystkich prac, które należy wykonać we wnętrzu celi, i nie pozwala mu przebywać w niej i zajmować się lekturą. Skarzy się bardzo często, że nie osiągnął żadnej korzyści; ubolewa i smuci się, że dopóki związany jest z tą wspólnotą, nie osiągnął żadnych owoców. Trapi się, że przebywa w tym miejscu całkiem pozbawionym korzyści duchowej, i to właśnie on, który mógłby kierować innymi i pomagać wielu, nie może nikogo zbudować ani nawet pozyskać dzięki swemu postępowaniu i nauczaniu.

Acedia może także przybierać konkretną postać niepowstrzymanej myśli o odejściu, przerwaniu pracy i modlitwy; w takich chwilach wydaje się, że mnichowi podsuwane są najlepsze powody, by to uczynić. U podstaw acedii, jak też innych wad, leży przekonywanie siebie, iż jest to najlepsza rzecz, jaką można zrobić, mimo iż wszelkie dowody wskazują na coś przeciwnego. Wiele światła rzuca tu pochodząca z jidysz opowiadka: "Mówią do leniwego: - Twój nauczyciel przebywa w pobliskim mieście, idź i naucz się od niego Tory. On odpowiada: - Boję się lwów krążących przy drodze. - Twój nauczyciel przybył do twego miasta. - Boję się, że spotkam lwa na drodze. - Twój nauczyciel jest blisko twego domu. - Boję się, że na zewnątrz jest lew. - Twój nauczyciel jest w pokoju przy twoim domu. - Boję się, że gdy wstanę z łóżka, drzwi zastanę zamknięte.

- Ale drzwi są otwarte! - Pozwólcie mi jeszcze trochę pospać".

W rzeczywistości te lwy są w sercu leniwego i podporządkowały go sobie, to on poddał im całą swoją wolę.

Kierkegaard ze swoim zwykłym poczuciem humoru opisuje acedię nie jako paraliżującą nudę, a jako coś, co leży u fundamentów wszystkiego, co dzieje się we wszechświecie; to właśnie powoduje, że cechą życia jest zło: może to wyjaśnić zasadnicze zwroty historii, poczynając od stworzenia.

Ponieważ bogowie byli gnuśni, leniwi, zniechęceni [w języku polskim brakuje jednego wyraźnego słowa odpowiadającego włoskiemu *accidioso* i dlatego używa się paru słów: opieszwały, niechętny, kwaśny; wydaje się jednak, że żadne z nich nie oddaje w pełni istoty zjawiska - przyp. tłum.] i znudzeni, stworzyli ludzi. Także Adam był *accidioso* i nudził się; dlatego została stworzona Ewa. Od tej chwili nuda weszła na świat i rosła w miarę jak przybywało ludzi. Adam nudził się sam, potem Adam i Ewa nudzili się razem, potem Adam,

Ewa, Kain i Abel nudzili się w rodzinie, potem ludność świata wzrosła i ludzie nudzili się masowo. Dla rozrywki powzięli pomysł, by zbudować wieżę, która sięgałaby nieba. Pomysł ten był tak nudny, jak wysoka miała być wieża, i stanowił straszliwy dowód, że nuda zwyciężyła.

Ta grożąca wyczerpaniem utrata energii, motywacji, pragnień wydaje się szczególną cechą acedii, stanu bardzo niebezpiecznego dla zdrowia fizycznego, psychicznego i duchowego. Acedia w klasycznej grece oznacza brak, spadek zainteresowań, skupienia, troski: jest to zatem stan zniechęcenia, przygnębienia, uczucie bliskie desperacji, ponieważ nie dostrzega się już możliwości jakiegoś sensu, a zatem też "wybawienia". Niemoralność acedii jest skutkiem tego smutnego pochylenia się nad sobą, myślenia tylko o sobie i swojej wygodzie, gdy nie jesteśmy w stanie ruszyć palcem dla kogoś potrzebującego pomocy, obojętnie patrzymy na bliźniego znoszącego cierpienia i niesprawiedliwości. Człowiek cierpiący na acedię jest głęboko egoistyczny, adoruje samego siebie, jest samotny i niestały, ponieważ niezdolny jest do poświęcenia się dla tego, co kocha. Jest już martwy. Do tej kategorii osób odnosi się zdanie Dantego: "Ci nieszczęśnicy, którzy zawsze byli jak nieżywi".

Acedia, wada mnichów?

Acedia nie wydaje się zaprzętać uwagi autorów starożytności klasycznej: według stoików cnotą, do której należało dążyć, była apateia, brak emocji. Licniejsza literatura na temat acedii pochodzi ze środowiska mnichów, może dlatego iż wydaje się, że jest ona wadą, którą oni wyraźnie mogli poznać w eremach i monasterach z powodu surowości, praktykowania milczenia i nieustannej modlitwy.

To na pustyni egipskiej powstały pierwsze poświęcone acedii pisma. Ewagriusz charakteryzuje acedię jako rodzaj zła typowego dla eremitów, Kasjan odnajduje ją w życiu cenobitów, głęboko wyczuwając, że mogą ją poznać właśnie ci, którzy całkowicie poświęcili się rzeczywistościom duchowym, jak to się dzieje właśnie w życiu monastycznym: "[acedię] znają przede wszystkim żyjący w samotności i u tych, którzy żyją w eremie, objawia się ona najczęściej i w sposób najbardziej agresywny".

Opis wewnętrznych poruszeń i zachowań właściwych acedii ujawnia typowy "zaczarowany krąg" jednoczesnej przyczyny tego rodzaju postawy i kary za nią. Acedia jest dlatego stanem ducha wynikającym z niezgody na przyjęcie odpowiedzialności za własne obowiązki, a zarazem staje się także karą za to odrzucenie: temu, kogo poraziła, coraz trudniej jest być gotowym do jakiegokolwiek działania; życie takiego człowieka upływa bez działania i bodźców i - jak dostrzegał Dante - stanowi w praktyce formę antycypowania

śmierci.

Zobaczmy w związku z tym, jaką fascynację wywołuje ten rodzaj pokusy w "krytycznych" chwilach dnia, do jakich głębokich motywacji filozoficznych i teologicznych skłania, by uzasadnić błogosławiony bezruch przydarzający się zaspanemu mnichowi w chwili, gdy trzeba opuścić ciepłe łóżko, by udać się na modlitwę:

Pewnej nocy, w godzinie, w której dzwonek wzywał na modlitwę zwaną matutinum, zdało się pewnemu mnichowi, że obok siebie dostrzegł jakąś ponurą istotę, dającą mu takie przypochlebne rady: "Dlaczego wy, mnisi, inaczej niż to czynią ludzie, oddajecie się takiemu zmęczeniu, czuwaniom, postom, pokutom, śpiewaniu psalmów i niezliczonym innym umartwieniom? Czyż nie jest prawdą, że wielu ludzi, choć żyją w świecie i trwają w grzechu aż do końca życia, czeka radowanie się tym samym pokojem, do którego dążycie?"

To interesujące, że autor wyraźnie dostrzega, co jest źródłem tych zastrzeżeń oraz cel tego subtelnego rozumowania: "Za pomocą tych i podobnych głupstw perfidny diabeł naigrawał się z mnicha; więcej: omotał go do tego stopnia, że przekonał do tego, by ten powstrzymał się od uczestniczenia z innymi w modlitwie". Mimo że w umyśle panuje pewna jasność, głos acedii, zwłaszcza w chwilach słabości, wydaje się niemożliwy do przewyciężenia!

Wadę tę znają zatem dobrze mnisi i eremici, ponieważ częściej niż inni żyją w milczeniu i surowości właściwym pustyni. Dlatego są w stanie dostrzec najgłębszą prawdę o sobie, wchodząc w walkę duchową, charakteryzującą prawdziwie ludzką egzystencję. Wada ta dotyka nie tylko ich, ale to oni mogą ją poznać lepiej niż inni, ponieważ u zwykłego człowieka jest ona zwykle ukryta pod hiperaktywnością, by potem - gdy ubywa sił, a parawan wielkości i ważności, które sobie przypisywaliśmy, upada jak pusta i niepotrzebna maska - pojawić się w postaci znacznie bardziej dramatycznej. Mnich staje wobec prawdy o sobie dobrowolnie, jego działanie rodzi się z milczenia i dzięki temu staje się on bardziej świadomy tego, co dzieje się w jego wnętrzu:

To właśnie w scenerii monasteru acedia szykuje zdradzieckie podstępny przeciw mnichom narażonym na niebezpieczeństwa samotności i osłabionym rygorami reguły; to właśnie pośród tych murów opowiada się o wyczerpujących bitwach, w których religijny zapał stara się pokonać pokusę porzucenia życia, które w tym momencie jawi się jako ciężkie i nieznośne [...]. "Tego uczucia doświadczają szczególnie mnisi i samotnicy, to nieprzyjaciel pojawiający się najczęściej i najbardziej podstępnie u tych, którzy żyją w eremie".

Rytm zjawiska acedii wyznacza ogólnie para smutek - lenistwo; refleksja średniowieczna, podejmując myśl Ewagriusza i Kasjana, zatrzymuje się głównie na

pierwszym lub drugim aspekcie, ale podziela ich głęboką intuicję. Na przykład Grzegorz Wielki podkreśla bardziej aspekt smutku postrzeganego jako odrętwienie przeszkadzające dostrzec dobro, jakie należy pełnić.

Acedię ocenia się jako niebezpiecznego wroga życia duchowego, ponieważ tłumi ona energię, zabija smak wartości, utrudnia pełnienie należnych obowiązków i prowadzi do całkowitej ruiny. W ten sposób ma się obezwładniające wrażenie całkowitej niemocy i nieużyteczności, bycia na łasce kolejnych emocji:

Często, gdy jesteś sam w swej celi, opanowuje cię pewna bierność, przygnębienie ducha, znużenie serca. Czujesz w swym wnętrzu niezwykle ciężką udrękę, sam dla siebie jesteś ciężarem i zanika ta miła wewnętrzna radość, do której doświadczenia przywykłeś. Ta słodycz, która należała do ciebie wczoraj i przedwczoraj, już zmieniła się w wielką gorycz, całkowicie wyschły łzy, którymi obficie się zalewałeś. Twój duchowy wigor utracił świeżość, zanikło twoje wewnętrzne piękno. Twoja dusza jest udręczona, rozdarta, zmieszana, wstrząśnięta, smutna i rozgoryczona, a ty nie wiesz, gdzie znaleźć dla niej spokój. Lektura nie daje ci już zadowolenia, modlitwa ci się nie podoba, nie kłapiasz się w zbawczym deszczu duchowej medytacji, do której byłeś przyzwyczajony. Cóż więcej powiedzieć? Nie ma w tobie już wesołości, pilności, duchowej radości. Gotów jesteś szybko wrócić do śmiechu, gadaniny, próżnowania; ociągasz się i jesteś leniwy, gdy masz poświęcić się ciszy, dobrem dziełom i ćwiczeniom duchowym. Jakże godna pożałowania, niszcząca zmiana! Już nie jesteś tym, kim byłeś kiedyś, ale kimś całkiem innym.

Dalecy jesteśmy od naiwnego uznania acedii za rodzaj wyczekiwanego błogosławieństwa czekającego tych, którzy osiągnęli spokój zmysłów, mający polegać na swoistym duchowym uwięzieniu, jak to wydaje się postrzegać autor niedawnej, wysławiającej ją publikacji. Tymczasem chodzi tu o prawdziwy paraliż ducha, śmierć duszy, stłumienie woli życia... dlatego słowo "acedia" słusznie oddawano łacińskim *tristitia*, określającym wewnętrzny stan ducha, choć zewnętrznie dzień wydawał się pełen działań i dzieł: w rzeczywistości stanowiły one sposób na uniknięcie smutku. Rozważmy następujący opis znanego poety średniowiecznej Italii: "Ta zaraza napada mnie z taką siłą, że trzyma mnie związanego, a dręczy mnie dniami i nocami; mój dzień nie ma wtedy ni światła, ni życia, staje się całkiem podobny do jakiejś piekielnej nocy i najokrutniejszej śmierci. I coś, co można powiedzieć, dopełnia nieszczęścia: oto tak żywię się łzami i bólem oraz tak zgubną rozkoszą, że odrywam się od niej potem niechętnie".

Francesco Petrarca umieszcza w tym tekście subtelne psychologiczne spostrzeżenie: istnieje pewne przywiązanie do acedii, do stanu smutku ducha, i dlatego człowiek w depresji,

choć ciężko cierpi z jej powodu, to jednak odczuwa jednocześnie silny opór przed tym, by się jej wyrzec, i to do tego stopnia, że się do niej przywiązuje. Acedia, jak potwierdzają badania psychologiczne, jak każda postać przykrości i dolegliwości, pociąga za sobą także pewne korzyści i dlatego mimo cierpienia może być trudno się od niej uwolnić. Stanowi bowiem bolesny, ale znany sposób interpretowania i stawiania czoła życiowym trudnościom, dostarczając w ten sposób odpowiedzi na przykrości, choć każe płacić za to wysoką cenę.

Acedia nie jest odpowiednikiem zwykłego nicnierobienia. Raczej odpowiada niezdolności do poważnego traktowania spraw, do zwracania uwagi na to, co należy robić, do prowadzenia spraw do końca. Acedia to zatem abulia, ociężałość, rodzaj odrętwienia prowadzącego do wyłączenia się. Cechuje ją bardziej brak skupienia niż bezczynność. Człowiek ulegający acedii nie potrafi być wytrwały, jest przede wszystkim roztargniony [...]. Acedia to "choroba (atonia) duszy" i tym, według Ewagriusza, różni się od smutku, który należy rozumieć jako "(silne) osłabienie duszy" [...]. Należy zapytać, czy to brak wytrwałości w osiągnięciu celów zrodził zniechęcenie prowadzące do osłabienia, czy przeciwnie: jest to niezdolność wyznaczenia i wyboru celów z powodu pewnego rodzaju niechęci do świata, powodującej, że wszystko ma jakby jednakową wartość i dlatego nic nie zasługuje na uwagę. Wówczas nie warto tracić na coś sił. Już i tak przystosowaliśmy się.

Te rozważania podkreślałyby aspekt czysto duchowy, który acedia osłabia i niszczy w sposób delikatny, ale głęboki. Acedię należałoby rozumieć przede wszystkim jako niezdolność do uobecnienia siebie sobie samemu. Znajduje ona swoje odzwierciedlenie w pewnym nihilistycznym spojrzeniu na istnienie, ponieważ wszystko jest w gruncie rzeczy "marnością i zajęciem bez sensu" (zob. Koh 2,26), a zatem nie istnieje nic, w co warto się angażować. Jest to postawa kogoś, kto nie angażuje się w to, co robi, choć robi wiele, kto nie pozwala, by jego działania dotknęły serca czy relacji, ogólnie rzecz biorąc, spędza dzień, przechodząc od jednej sprawy do drugiej, nigdy prawdziwie na nic się nie decydując. Jest to postawa dzieci bawiących się na placu, ujawniona przez Jezusa jako cecha "tego pokolenia", niezdolność do poważnego traktowania życia, z zaangażowaniem swojej wolności, i możliwych konsekwencji. Ewagriusz bardzo sugestywnie opisał ten rodzaj obojętnego rozproszenia:

Wzrok ulegającego acedii tkwi ciągle w oknie, a jego umysł wyobraża sobie odwiedzających... Opanowany przez acedię, przy czytaniu wciąż ziewa i łatwo wpada w senność. Pociera oczy i przeciąga się, to znów odwracając oczy od księgi, spogląda na ścianę, znowu obraca się i czyta nieco, i kartkując - bada dokładnie końcówki wypowiedzi. Liczy kartki i ustala liczbę rozdziałów, gani pismo i zdobienie. Wreszcie zamyka księgę, kładzie ją

pod głowę i zapada w sen niezbyt głęboki, ponieważ głód w końcu budzi jego duszę i ulega ona własnym troskom.

Acedia stanowi zatem całkowite przeciwieństwo pokoju i spokoju, choć ukazuje jakby ich pozory; człowiek dotknięty nią, nie potrafi nawet dobrze spać:”ponieważ głód w końcu budzi jego duszę i ulega ona swoim troskom”. W tym sensie acedia oznacza, że nie mamy chęci nic robić; zajmujemy się tysiącami spraw, ale nie znajdujemy w żadnej z nich smaku, nie czuje się bowiem ani głodu, ani senności, ani chęci nauczenia się czegoś, ponieważ wszystkie pragnienia zgasły. Wskutek tego, że pozwalamy, by rządził nami wiatr naszych kaprysów, bez kształcenia i rozwijania naszego życia wewnętrznego, dochodzi się do całkowitej utraty wszelkich zainteresowań.

Jak zauważył Ewagriusz, tego rodzaju wada rodzi nikczemne dzieci: pomyślmy tu o ciekawości i powierzchownych rozmowach cechujących tych, którzy nie wiedzą, jak spędzić dzień, ciekawości tym bardziej chorobliwej i powierzchownej, im bardziej jest pusta i znudzona dusza tego, który ją podsyca. Jest to opis wykazujący na płaszczyźnie filozoficznej wiele podobieństw z analizą egzystencji nieautentycznej, dokonaną przez Martina Heideggera; wyodrębnia on w”gadaninie” sposób wyrażania się i komunikacji niezdolny do wyjścia poza powierzchowność, do wnętrza i na zewnątrz siebie:

Całkowity brak uzasadnienia gadaniny nie tylko nie stanowi przeszkody w jej publicznym rozpowszechnieniu, ale jest czynnikiem decydującym. Gadanina jest możliwością zrozumienia wszystkiego, bez żadnej wstępnej aprobaty rzeczy, którą mamy zrozumieć. Gadanina w przypadku jej zaaprobowania zapewnia już w punkcie początkowym brak niebezpieczeństwa niepowodzenia. Gadanina, będąca w zasięgu wszystkich, nie tylko zwalnia od autentycznego rozumienia, ale rozpowszechnia rozumienie obojętne, w którym nie ma już miejsca na żadną niepewność.

Brak zainteresowań sprawia, że człowiek staje się powierzchowny i zły, tłumy w jego inteligencji tę cechę, jaką jest intus legere, umiejętność czytania między wierszami, dostrzegania odcieni. Wszystko jawi się jako obojętny chaos, ponieważ nic nie jest pociągające, jak stwierdza Martha Nussbaum:”aby w pełni dostrzegać szczegóły, trzeba je kochać”. Paradoksalnie ten sposób postępowania łatwo narasta i rozpowszechnia się, jak zauważył Heidegger: pomyślmy o gadaninie, plotkach, oszczerstwach. Analiza sposobów cechujących zwykle porozumiewanie się ludzi przynosi interesujące wnioski na temat obecności acedii w sferze życia i obyczajów społecznych.

Stąd liczne potomstwo złych skłonności rodzących się z acedii, jak lenistwo, łakomstwo, ospałość, niepokój, błąkanie się i włóczęgostwo, z niestałym umysłem i

nastrojem, z gotowością do złorzeczenia. Jak zauważa Grzegorz Wielki: "Kiedy duch jest zmałowany i nie ma w sobie radości, szuka na zewnątrz czegoś, co go pocieszy;

tym bardziej wzdycha do dóbr zewnętrznych, im bardziej brakuje mu radości, która zadowoliłaby jego wnętrze".

Według Ojców z acedii rodzą się także rozwiązłość, zawiść, gniew, wyrażające ciągle stan nudy i rozproszenia duszy. Pomyślmy o chorobliwym szukaniu silnych emocji potrzebnych po to, by za wszelką cenę poczuć, że żyjemy, by wypełnić dręczącą pustkę, prowadzącą do uzależnień i zachowań skrajnie niebezpiecznych, mających często tragiczne skutki dla nas i innych. Są to czyny skrajnej przemocy, pełnego obojętności okrucieństwa, uzależnienie od substancji, alkoholu, Internetu, a także pornografii, które rodzą się w sytuacji wewnętrznej samotności prowadzącej do znudzenia życiem.

Refleksja św. Tomasza

Tomasz określa acedię jako "niesmak albo smutek odczuwane wobec dóbr duchowych i wewnętrznych [...]. I dlatego, jako że dobro wewnętrzne i duchowe jest prawdziwie dobre, a nie może być złem, chyba że na pozór, a zatem przeciwstawia się pragnieniom cielesnym, to jest jasne, że acedia ma sama w sobie charakter grzechu [...]. Acedia to wycieńczający smutek, tak przygnębiający ducha człowieka, że zabiera mu wolę działania; ponieważ sprawy porażone acedią stają się także obojętne. Acedia pociąga zatem za sobą niechęć do działania"²⁵.

Acedia będąca przede wszystkim pewnym uczuciem staje się grzeszna, gdy przeszkadza w pełnieniu naszych obowiązków i wykonywaniu potrzebnego dobra duchowego, paraliżując życie duchowe; jeśli nie stawia się jej odpowiednio czoła, wywiera wpływ na uczucia, to jest na skłonność do spełniania dobra. Acedia staje się w ten sposób łańcuchem założonym na uczucie, spowalniającym człowieka, prowadzącym do smutku ducha, różnego od smutku zmysłowego, bardziej powierzchownego i przelotnego; można bowiem doświadczać niezadowolenia, zaczynając coś, a jednak może temu towarzyszyć głęboki wewnętrzny pokój ducha. Tak pojmowana acedia "pociąga za sobą pewien smutek pochodzący z uczucia ludzkiego wstrętu do boskich dóbr duchowych, wstręt ten bowiem jawnie sprzeciwia się miłości, która przylega do boskiego dobra i w nim się raduje".

Tak jak smutek, istnieje także radość duchowa, odmienna od emocjonalnej i chwilowej euforii, radość właściwa miłości rozumianej jako komunია z Bogiem i uczestnictwo w Jego miłości, a zatem w Jego błogosławieństwie, "ponieważ radość jest konsekwencją miłości". Smutek acedii tkwi w niezdolności do kochania, myślenia o kimś

innym, pasjonowania się; człowiek dotknięty acedią, podobnie jak narcyzmem, kocha tylko siebie, izoluje się od wszystkiego, a depresja ujawnia w nim niszczącą pustkę.

Jeśli to prawda, że w każdym grzechu istnieje jakiś smutek z powodu dobra duchowego, ponieważ każdy grzech jest odrzuceniem dobra prawdziwego na rzecz dobra pozornego, to jest też prawdą, że smutek acedii jest smutkiem wobec dobra duchowego samego w sobie i zatem wobec dobra boskiego, a nie wobec jednego z wielu dóbr duchowych przyporządkowanych do dobra boskiego. Jeśli w sumie nawet w rozwiązłości i łakomstwie istnieje pewien smutek, ponieważ pociągają one za sobą odrzucenie duchowych dóbr czystości i powściągliwości, to całkiem odmienny jest smutek wynikający z odrzucenia tego dobra, dobra boskiego, któremu podporządkowane są wszystkie inne dobra, łącznie z czystością i powściągliwością.

Rozważania te ukazują także możliwe antidotum przeciw acedii, jak to zobaczymy bliżej w rozważaniach końcowych. Według św. Tomasza człowiek, wybierając dobro, uczestniczy już teraz w miłości będącej przyjaźnią z Bogiem, a zatem także w Jego błogosławieństwie, antycypując w ten sposób szczęście, silniejsze od wszelkiego doczesnego smutku. Stan ducha, polegający na głęboko zakorzenionym wstręcie do dóbr duchowych, jest nie tyle znakiem zła, ile lenistwa i uznania się za osobę pustą i nieużyteczną, niezdolną do pełnienia dobra, zwłaszcza trudnego i męczącego. Do tego wszystkiego można dodać klimat kultury wysławiającej spontaniczność i chwilowe emocje, co czyni trudniejszym przeciwstawianie się jadowi acedii na drodze angażowania się w wybory i działania domagające się ofiar i wytrwałości.

Grzech acedii polega na naszym poddaniu się naturalnej ludzkiej skłonności do unikania obowiązków, gdy wymagają one od nas wysiłków i ofiar. To niepowodzenie często zdarza się nie dlatego, że jesteśmy źli, ale dlatego że przyjmujemy ograniczoną wizję życia. Jeśli moglibyśmy docenić pozytywne długoterminowe skutki zachowania przychylnego dla nas samych i dla społeczeństwa, przewycięzylibyśmy nudę, gdyż podczas działania z miłością nie zauważamy natychmiastowych przyjemności. Niestety nasza kultura popularna zachęca do ideału natychmiastowej gratyfikacji.

Widać tu element poznania związanego z oceną, obecny u podstaw acedii, nie jest ona bowiem formą przewagi uczuć nad umysłem, ale raczej pewnym ustępstwem rozumu na rzecz tego, co ukazuje się jako dobro bardziej bezpośrednie, jakim jest zmęczenie.

Rozważania te pomagają także uściślić różnicę pomiędzy acedią a smutkiem. Smutek nie jest identyczny z acedią i rzeczywiście Ojcowie poświęcili każdemu z elementów tej pary oddzielne traktaty, choć acedia i smutek są ze sobą ściśle powiązane. Można powiedzieć, że

gdy ulegamy smutkowi, popadamy w acedię. Dla św. Tomasza smutek „jest rodzajem bólu” związanego z dwoma różnymi rodzajami poznania, wewnętrznym i zewnętrznym: „Jak radość jest korzystaniem z dobra, tak smutek jest pewną chorobą, w której duch dręczony jest przez zło. I dlatego odrzucenie smutku przez człowieka nakłania go do wykonywania wielu rzeczy, dzięki którym może on oddalić smutek albo do których smutek go nakłania”.

Przy takim spojrzeniu smutek może być uznany za rodzaj dzwonka alarmowego w obliczu czegoś ocenianego jako nieprzyjemne, pożytecznym i ważnym sygnałem, którego należy jednak słuchać i interpretować go jak każde inne uczucie. Jeśli bowiem smutek stawałby się w końcu jedyną motywacją do działania, prowadziłby do tego, że człowiek robiłby wszystko, by się od niego uwolnić, co przeszkadzałoby mu czynić dobro, i to ten możliwy końcowy rezultat czyni smutek złym. Z drugiej strony istnieje smutek dobry, prowadzący, jak to widzieliśmy, do dobra: „Smutek sam w sobie nie jest ani godny pochwały, ani nie zasługuje na naganę, ale umiarkowany smutek z powodu prawdziwego zła jest godny pochwały; podczas gdy smutek z powodu dobra, jak też przesadny z powodu zła, jest godny nagany. I z tego punktu widzenia acedia uważana jest za grzech”.

Poczynając od XII wieku, pojawiła się jednak tendencja do łączenia acedii i smutku, co groziło ich pomieszaniem i z kolei zredukowaniem cnoty do niejasnego stanu pogody ducha i wewnętrznego dobrobytu, przed czym przestrzega Biblia, podkreślając, że istnieje smutek pochodzący od Boga, to wyrzut sumienia z powodu popełnionego grzechu, a zarazem możliwość skruchy i zbawienia. Zasmucenie z powodu popełnionego zła jest bodźcem do opamiętania się, do przemiany życia. Dlatego Ewagriusz odróżniał acedię od smutku, uznając ich odmiennosc na płaszczyźnie życia duchowego i w konsekwencji oceny moralnej.

Nie należy zatem łączyć smutku z grzechem czy wadą; św. Tomasz stosownie odróżnia smutek odczuwany na płaszczyźnie wrażliwości, od tego, który dręczy wolę, dążąc do jej porażenia; ten rodzaj smutku jest zły, ponieważ oddziela od dobra i należnych obowiązków. To pouczenie ostrzega przed dość częstym dziś niebezpieczeństwem łączenia życia duchowego ze zwykłym „dobrym samopoczuciem” i czynienia z doskonałej pogody ducha celu życia chrześcijańskiego. Tymczasem istnieje smutek, którego nie można odczytywać jako znaku, że działamy źle; pomyślmy o smutku tych, którzy dzielają cierpienia kochanych osób (por. Rz 12,15) CZY nocy ciemnej mistyków albo o stanie ducha człowieka przygotowującego się do stawienia czoła decydującej próbie, zgodnej z podjętą decyzją. Chodzi tu o smutek, jakiego doświadczał także Jezus: „Dusza moja jest smutna aż do śmierci” (Mk 14,34), powiedział do uczniów w najbardziej dramatycznej i najważniejszej chwili swego życia. Kryterium służące do odczytania powinno tu być raczej wyodrębniane

przez poszukiwanie spójności z wybranymi wartościami, a to pociąga za sobą czasem także smutek (por. 1 P 1,6-7), czyli oczyszczenie, chwilę prawdy dotyczącą fundamentu, na jakim działamy. Jest to sytuacja analogiczna do chwili próby (por. Pwt 8), ogałającej serce człowieka, często ujawniającej zdumiewające misterium.

Smutek nie przeszkadza w końcu w dalszym postępowaniu po podjęciu decyzji, nawet może stać się podstawą do zasług, prowadząc do bezinteresownego działania, poza czystym interesem i wyrachowaniem osobistym; w skrajnej postaci widzimy to w konsekwentnej postawie męczenników. Smutek jawi się zatem jako uczucie złożone i niejednoznaczne, domagając się interpretowania z uwzględnieniem wybranego dobra.

Różnica pomiędzy acedią a smutkiem wzywa zatem do różnicowania naszych uczuć i unikania powierzchownego traktowania ich jako kryterium prawdy.

[Smutek] nie zawsze jest wadą, bywa, że jest cnotą. Istnieje smutek światowy, prowadzący do śmierci, i smutek według Boga, prowadzący poprzez skruchę do zbawienia. [...] Niezależnie od tego, czy jest wadą, czy cnotą, smutek jest też uczuciem, według zgodnej opinii klasyfikacji historycznej i arystotelesowskiej, a zatem będąc nim, dotyczy przede wszystkim duszy, ale włącza także ciało, na które poruszenia duszy stale wpływają. Jako uczucie należy do jednego z głównych i dzieli się zatem na szereg uczuć wtórnych. Cztery, o których naucza Jan z Damaszku, to: zawiść, będąca smutkiem z powodu innej osoby, miłosierdzie, będące smutkiem z powodu zła u innego, achos, smutek pociągający za sobą niezdolność mowy, i acedia, będąca dręczącym smutkiem [De fide orthodoxa, 28]. Ponadto według Arystotelesa acedia jako uczucie jest moralnie obojętne [Etyka nikomachejska, 11,4, no5b, 32-33], tyTM bardziej że w pewnych przypadkach jej pochodzenie, jak uczą teksty medyków, wydaje się związane z fizjologią i ma polegać na braku równowagi humoralnej wobec nadmiaru flegmy, czy jak twierdzi większość, czarnej żółci.

Przyczyny acedii

Acedia wydaje się najgłębszą i najbardziej podstępą spośród wszystkich wad, a wraz z pychą ujawnia brak odniesień do perspektywy religijnej i duchowej, objawiając się jako pustka, gdy chodzi o sens życia; inne bowiem wady - jak to spostrzegli starożytni - można rozpoznać i zganić także z pominięciem perspektywy religijnej. Nie przypadkiem bowiem acedia została opisana na podstawie doświadczenia monastycznego, podczas gdy praktycznie nie znano jej jako wady we wcześniejszej tradycji filozoficznej: Galen mówił o niej w terminach łączonych z temperamentem, zatem zasadniczo jako o uczuciu, a nie w terminach etycznych. Refleksja scholastyczna, poczynając od XII wieku, będzie dążyć do wyłączenia

acedii z kręgu rozważań nad humorami (płynami ciała):

W miarę jak rozpoznaje się, że acedii mogą sprzyjać przyczyny fizjologiczne, pojawia się możliwość leczenia jej przez praktykowanie rekreacji cielesnej: Wilhelm z Alwerni radzi zmniejszyć ogrom prac, zwolnić tempo budowania, słuchać muzyki. Chodzi tu jednak o rady rzadkie i okazjonalne. Jak później napisze franciszkanin Dawid z Augusty, dobrze jest, jeśli acedią melancholiczną zajmują się raczej medycy niż zakonnicy i teologowie [De interiori et exteriori hominis compositione, II, XLI], którzy nie wątpią, iż przyczyn acedii należy szukać w duszy, która po grzechu stała się zbyt słaba, by móc podążać bez trudu za dobrem. Również św. Tomasz dostrzega ostateczny korzeń acedii właśnie w trudzie, z jakim zepsuta dusza stara się uprzywilejować potrzeby ducha w stosunku do cielesnych.

Smutek towarzyszący acedii, choć w zasadzie nie przeszkadza osobie pełnić dobra, to utrudnia jego pełnienie, ponieważ osłabia wolę. Stąd wynika ważność uznania mnogości elementów obecnych w akcie, na który źle wpływa nastrój smutku i trudność w dokonaniu oceny moralnej. Aktualne badania przeprowadzone w środowisku neurologów i biochemików ukazują złożoność obecnych tu elementów, na przykład w działaniach obiektywnie złych; ta złożoność, która nie prowadzi do zaprzeczenia wolnej woli, została dostrzeżona już przez starożytnych: "Działania dokonywane wskutek smutku czy lęku są złożone z tego, co chciane, i tego, co niechciane, jak o tym mówi III księga Etyki nikomachejskiej (moa, 11-12); i o ile posiadają to, co niechciane, nie zależą od nas; jednak samo poruszenie smutku pochodzi od nas".

Niewątpliwie istnieje somatyczna składowa smutku, pewna predyspozycja humoralna, neurologiczna depresji; istnieje temperament nazywany przez starożytnych melancholicznym, który Freud interpretował przede wszystkim jako skutek braku pogodzenia się ze stratą, wskutek czego, gdy zawodzi aktywny trud żałoby, wkrada się uczucie słabsze i mniej niepokojące, jednak powszechniejsze i trwalsze, obejmujące całe życie człowieka, prowadzące do zatraty ja jako takiego. W dziele znacząco zatytułowanym *Żałoba i melancholia* Freud rozróżnia dwa sposoby wyrażania cierpienia/bólu psychicznego: żałoba jest smutkiem związanym z określoną stratą, podczas gdy melancholia jest stratą bardziej globalną, a w bólu traci się samą świadomość.

Acedia ma jednak także motywacje specyficznie wewnętrzne i duchowe, tak jak depresja jest typową "chorobą duszy": "Dobro boskie jest dla człowieka powodem smutku z powodu konfliktu ducha i ciała, ponieważ, jak mówi Apostoł (Ga 5,17), ciało ma pragnienia przeciwne niż duch, dlatego ktoś opanowany namiętnościami ciała doświadcza przykrości z powodu dóbr duchowych, w miarę jak odczuwa, że jest to coś jemu przeciwnego, jak

człowiek mający chory smak, doświadcza niechęci z powodu zdrowego pokarmu i smuci się, gdy musi go przyjąć”. Ponieważ smutek i życie ludzkie sprzeciwiają się sobie, człowiek stara się uczynić wszystko, by ten stan zmienić. W związku z tym człowiek ulegający acedii, ludząc się, iż uniknie zła, coraz bardziej się od niego uzależnia, przede wszystkim pomijając czynienie dobra, do jakiego jest zdolny, i tak staje na niebezpiecznej spadzistej drodze:

[Człowiek uległy acedii] unika zasmucającego go dobra, którym w jego wypadku jest dobro boskie, popadając w ten sposób w desperację, ale unika także tego wszystkiego, co do tego dobra prowadzi, ujawniając tchórzliwość wobec rzeczy trudnych, które może wykonać, i ociężałość wobec poleceń, które winny być spełnione. W ucieczce tej towarzyszy mu nienawiść (*malitia*) ku zasmucającemu go dobru duchowemu i urazy w stosunku do tych, którzy do tego dobra go zobowiązują. Jednocześnie próbuje poświęcić się sprawom przynoszącym przyjemność, które wchodząc na miejsce dóbr boskich, muszą być niedozwolone [...]. Ciało z powodu swojej słabości może być przyczyną acedii, aczkolwiek nigdy decydującą czy wykluczającą, i zapewne jest głównym czynnikiem pochodzenia tej wady [...]. Są to jednak tylko niektóre zewnętrzne przejawy wady, która sama w sobie pozostaje zasadniczo smutkiem, a zatem wadą duszy, to jest wadą należącą do ludzkiej kondycji jako takiej.

Z punktu widzenia analizy moralnej acedię łączy się z tak zwanymi grzechami zaniedbania dobra, którego pełnienie, mimo istnienia możliwości, odrzuca się z powodu braku chęci; w ten sposób acedię łączy się z lenistwem, nieprzyjacielem ducha i życia w całym tego słowa znaczeniu, którego rysami charakterystycznymi są”ospałość, lenistwo w pełnieniu dobrych dzieł, niezdolność do pozostawania w jednym miejscu, włączanie się z jednego miejsca na inne, ociężałość w pracy, znużenie serca, mowy płaczliwe i niepotrzebne”. W tej sytuacji człowiek ulegający acedii ciągnie dzień, zmęczony i niechętny, zaniedbując życie duchowe, przechodząc od jednej wady do innej, próbując wypełnić pustkę swego serca:

Podnosząc się rano z łóżka po nocy pijaństwa, nie poświęca się żadnemu pożytecznemu dziełu, nie idzie modlić się do kościoła, nie spieszy, by słuchać słowa Bożego, nie troszczy się o dawanie jałmużny, odwiedzanie chorych, pocieszanie cierpiących z powodu niesprawiedliwości; wybiera pójście na polowanie, pozostanie w domu, by wywoływać kłótnie i spory, grać w kości, pasjonować się opowiastkami i zbędnymi gramami, dopóki nie będzie gotowy obiad, przygotowany tymczasem przez pracowite sługi.

42 C. Casagrande, S. Vecchio, *I sette vizi capitali*, s. 89. Zob. S. Dante z dużą przenikliwością umieszcza w tym samym kręgu ludzi gniewliwych i ulegających acedii, jakby

znajdowali się w relacji symetrycznej, podobnie jak uczynił z chciwymi i rozrzutnymi; w jego opisie gniewliwi miotają się nieustannie niespokojni, podczas gdy ludzie dotknięci acedią pozostają nieruchomi w głębokim błocie, przemieniając się stopniowo w rośliny. Ta charakterystyka podtrzymuje istnienie aktywistycznej odmiany acedii objawiającej w sposób ekstrawersyjny smutny niepokój. Ten niepokój jest w każdym razie obecny u obu z nich, u dotkniętych acedią przyjmuje postać apatycznej obojętności, a u gniewliwych staje się niezdolnością cieszenia się tym, co się czyni i co się ma, i przeżywania sytuacji w sposób wiecznie konfliktowy.

[...] ujrzałem ociekły / Błotem ogromnym lud z nagimi ciała / i z twarzą srogą, jakby z gniewu wściekły. / Już nie rękoma na się uderzały / Duchy: nogami i piersią, i głową; / Zębami siebie darły na kawały. / Tu dobry Mistrz mój rzecze do mnie:”Owo /

Ci, których w świecie złość przemogła licha; /i to wiedz pewnie, że tam, pod osnową / Mokradła, równie mnóstwo ludu wzdycha; / Gdziekolwiek okiem rzucisz po przestrzeni, / Poznasz po bańkach, które nurt wypycha, / Brnąc jęczą:”Smutkiem byliśmy karmieni / Na lubym świecie, który się weseli / W słońcu; gnuśnym dymy napelnieni, / Więc smutek żre nas w tej błotnej topieli!” - / Tak odzywają się w bagnie bełkotem, / Co zajękliwie pluska im z gardzieli”.

Opat Izaak ze Stelli utożsamiał przyczynę wewnętrznego lenistwa z nadmiernym bezpieczeństwem, co jest uwagą trafną, gdy chodzi o powód, dla którego choroba ta jest tak dziś rozpowszechniona. Według Izaaka acedia jest przykrością, której doświadcza się podczas przesadnego poszukiwania pewności; to niespokojne poszukiwanie gwarancji mającej chronić przed wszelkim ryzykiem blokowałoby życiowy dynamizm duszy, przeszkadzając jej w podjęciu decyzji; życie ma jednak nieuniknioną składową ryzyka i niepewności. Ciągłe poszukiwanie pewności prowadziłooby zatem do smutku i stanu przygaszenia, paraliżu działania i przyjemności. Acedia wydaje się kwitnąć w społeczeństwie i kulturach, które za najwyższą wartość uznały bezpieczeństwo.

Spółeczeństwo dotknięte acedią

Acedia i jej psychologiczna odmiana, depresja, wydają się najbardziej widocznymi skutkami kultury i mentalności narcystycznej, uważającej się za centrum wszelkiej rzeczywistości. Jeśli korzenie acedii są same w sobie religijne i jest ona rozpoznawana w środowisku religijnym, to próbuje się ukryć w rozmyciu duchowego i religijnego wymiaru życia, gdzie w centrum wszystkiego znajduje się jednostka i jej potrzeby. Przy takim spojrzeniu trudno jest na przykład angażować się w wybory mające skutki długoterminowe,

jeśli wiemy, że będzie to wymagać ofiary z siebie.

Acedia znacznie częściej niż inne wady przynosi śmiertelne owoce: wiadomo, że depresja i smutek pociągają za sobą często tragiczne skutki, podsuwając myśl, że życie nie zasługuje już na to, by nim żyć. Pewne badanie zachowań samobójczych wśród młodzieży ujawniło znaczną ich eskalację, poczynając od lat sześćdziesiątych, co jest zjawiskiem dotyczącym w sposób szczególny Stanów Zjednoczonych i Europy Zachodniej, czyli krajów, w których ideał życia pod znakiem bezpieczeństwa i łatwego nabywania wszelkich dóbr wydaje się najbardziej rozpowszechniony i praktykowany.

Podczas gdy w większości krajów zachodnich samobójstwo wśród ludzi w podeszłym wieku stanowi dziesiątą przyczynę śmierci, to wśród młodzieży europejskiej w wieku 15-24 lat znajduje się ono na trzecim miejscu, wyżej są w zależności od kraju, jedynie wypadki samochodowe, zabójstwa czy rak, natomiast w Stanach Zjednoczonych zajmuje wśród młodzieży pierwsze miejsce [...]. Tym, co czyni te dane jeszcze bardziej alarmującymi, jest fakt, że następuje, zwłaszcza w niektórych krajach, stały wzrost liczby samobójstw przy jednoczesnym braku ścisłych idei dotyczących powstrzymania zjawiska czy zapobiegania mu.

Jeśli bowiem trzydzieści lat temu [autor pisze w 1993] w krajach zachodnich zachowania samobójcze młodych ludzi stanowiły ósmą część całego zjawiska samobójstw, to dziś stanowią część piątą. Stany Zjednoczone są jednym z krajów najbardziej tym dotkniętych: pomiędzy latami pięćdziesiątymi a osiemdziesiątymi częstotliwość samobójstw uległa potrojeniu. Przedział wieku najbardziej dotknięty to "młodzi dorośli" (20-24 lat) > gdzie wskaźnik jest znaczny i wynosi 30 na 100 tysięcy; tendencja ta wydaje się nie ustawać, tak że centralny amerykański instytut statystyczny przewiduje, iż w roku 2000 osiągnie wartość 36,3, więcej niż podwójną średnią odnoszącą się do całej populacji.

Badania ujawniły korelację pomiędzy zjawiskiem samobójstw a przemianami społecznymi, które nastąpiły w tym okresie, jak kryzys instytucji rodziny, rozkład tkanki społecznej, wzrost zachowań destrukcyjnych wśród młodzieży. Chodzi tu o elementy narastające także z powodu coraz bardziej propagowanych i rozpowszechnianych w mediach propozycji kulturowych, których głębokim przesłaniem jest to, że jakakolwiek rzecz, o której słyszymy, staje się przez to dozwolona. Wspomniane zjawisko, według autora, ukazuje "sprzeczności i antynomie świata coraz mniej opartego na etycznych fundamentach i punktach odniesienia". Wspomnijmy też coraz większe rozpowszechnienie i publiczną zachętę do narkotyków, alkoholu, leków "na smutek" życia, na niezdolność nadania trwałości wyborom, relacjom, jakimkolwiek zobowiązaniom... U podstaw tej sytuacji zauważa się brak i niemożność wypełnienia radykalnej, ontologicznej pustki w strukturze człowieka: acedia,

będąc chorobą ducha, nie wydaje się ustępować pola, okazuje się odporna na rozwiązania "techniczne" czy tanie: "Acedia jest rzeczywiście" ponurym złem": jej pojawienie się powoduje zaburzenie pomiędzy ciałem a umysłem, pomiędzy przestrzenią, w której istniejemy, a naszą osobą: kończy się habitare secum, nie potrafimy już przebywać w samotności, na pustyni, w ciszy, w spokoju i próbujemy uciekać od siebie, czemu towarzyszy utrata kontaktu z rzeczywistością [...]. Ewagriusz mówi, że acedia ma straszliwą siłę gaszenia światła Bożego w oczach człowieka".

Psychoterapeuta Victor Franki zwrócił uwagę na to, że ten rodzaj trudności na płaszczyźnie psychicznej często pojawia się jako typowy przejaw braku sensu. Wychodząc od tego stwierdzenia, próbował opracować terapię nakierowaną na wyodrębnienie głębokich życiowych motywacji, co nazwał logoterapią, rozumiejąc ją dosłownie jako "terapię [nadawania] sensu". W ramach tej terapii zmierza się do badania kwestii ogólniejszego sensu życia i opracowania planu jego realizacji, zamiast skupiać się na pojedynczym problemie. Franki uznaje, że trudnościom łatwiej stawić czoło, gdy człowiek jest w stanie umieścić je w perspektywie sensu i dlatego przytaczał znany aforyzm Fryderyka Nietzschego: "Kto w życiu wie dlaczego, może znieść prawie każde jak".

Malarz Bosch przedstawia acedię w szatach mnicha pogrążonego we śnie, siedzącego wygodnie blisko ciepłego pieca w swej celi; za nim mniszka trzyma w ręku różaniec, jakby przypominając mu zaniedbanie pobożnej praktyki. Przedstawiając tę sytuację, Bosch wydaje się pojmować największe niebezpieczeństwo acedii, to jest trwanie w sposób łagodny i bezbolesny, niemal bez zdawania sobie z tego sprawy: gaśnie ona powoli w śmiertelnym odrętwieniu, z którego nic nie jest już w stanie wytrącić, jak przypominała Apokalipsa. Obraz ten można łatwo przypisać dzisiejszej propozycji egzystencji przeżywanej pod znakiem wygodny, co pozwala osiągnąć bez trudu jakikolwiek cel dzięki wynalazkom techniki. Dzisiaj analogiczny obraz Boscha mógłby ukazywać pustą prostą autostradę o wielu pasmach ruchu, po której można jechać z pełną szybkością wygodnym mercedesem. To dziwne, że gdy ten ideał wydaje się bliski realizacji, życie nie staje się dzięki temu piękniejsze i bardziej pociągające, ale raczej przygasa, nudnie pochylając się nad sobą...

Człowiek ulegający acedii zagubił właściwą, biblijną postawę czuwania: zasnął duchowo, jak na obrazie Boscha, i nie potrafi dostrzec problemów, które przynosi jego sytuacja. W ten sposób, jak to wiele razy przypomina Ewangelia, ryzykuje zagaśnięciem ognia ducha i utratą roztropności, cnoty pomagającej rozpoznać bliskość niebezpieczeństwa. "Uważajcie na siebie, aby wasze serca nie były ociążone skutkiem obżarstwa, pijaństwa i trosk doczesnych, żeby ten dzień nie spadł na was zniemacka jak

potrzask. Przyjdzie on bowiem na wszystkich, którzy mieszkają na całej ziemi” (Łk 21,34-35; Por - też Rz 13,13; 1 Tes 5,3).

Przy takim spojrzeniu *acedia* może stanowić silny znak ostrzegawczy: przypomina ona, że *sen* o cywilizacji szczęśliwej, stawiającej w centrum technologię i bogactwo, jest fałszywy. Rozwój technologiczny nie może stanowić kompensacji ubóstwa życia wewnętrznego, utraty sensu darmości rzeczy, zdumienia, które zgodnie z poglądami starożytnych cechowało początki mądrości, egzystencji autentycznie ludzkiej. Przy takiej koncepcji wszystkiemu grozi zrównanie, zredukowanie do produktu, który można nabyć bez trudu, pozbawionego wartości innych niż ekonomiczne.

Socjolog Gorgio Campanini, dostrzegając niepokojące rozprzestrzenianie się kultury obojętności, proponował, by sprzyjać rozwojowi”pedagogiki różnicującej, zdolnej do wydobywania z każdej osoby twórczych energii [...]. W tym sensie jest rzeczą konieczną wychowywać do liczenia się z trudem i kosztami - w sensie czasowym, ale także w aspekcie psychologicznym - różnicy: przyjmować postawy nie konformistyczne, ale twórcze, wносить innowacje do swego środowiska, co pociąga za sobą dodatkowe zaangażowanie, do którego realizacji konieczne jest przygotowanie”.

Ta zdolność rozpoznawania różnic, wprowadzająca skalę wartości, była konsekwencją sensu przypadkowości rzeczy: myślenie o życiu w kategoriach darmości (daru), tego, ”co się nie należy”, jest głęboko związane z religijną wizją egzystencji, przekładającą się w konsekwencji na postawę wdzięczności za to, co jest, za to, czym/kim się jest, a czym/kim nie musiałoby się być. Psychiatra Paolo Crepet we wspomnianym studium nad samobójstwami wśród młodzieży napisał:

Dziś, jak nigdy w naszym społeczeństwie, granica pomiędzy pojęciem życia i śmierci stała się tak delikatna i subtelna, nie dlatego że pierwsze zagubiło sens na korzyść tej drugiej, ale raczej dlatego że oboje utracili znaczną część swego znaczenia sakralnego; nasza egzystencja nie stanowi już dobra nieprawdopodobnego i ulotnego [...]. Nie ulega wątpliwości, że wielką odpowiedzialność za to, co się dzieje, ponosi medycyna: jeśli z jednej strony była w stanie pokonać wiele przyczyn cierpienia i chorób, to z drugiej nie potrafiła nadać życiu nowego sensu. Nie można też stwierdzić, że wydłużając życie, była w stanie uczynić je szczęśliwszym i dającym więcej satysfakcji. Medycyna odrywała się bowiem stopniowo od zainteresowania całością człowieka, by ustalić jego wizję cząstkową, czyniąc uprzywilejowanym abstrakcyjny kodeks, za pomocą którego odczytywała jego potrzeby.

To egzystencjalne zagubienie będące skutkiem utraty sakralnego wymiaru życia ma wśród swych konsekwencji zjawisko, podkreślone przez Crepeta i innych, polegające także na

wykładniczym wzroście badań nad tanią, by nie powiedzieć bazarową, duchowością: horoskopami, magią, pseudoterapią. U korzeni tego zjawiska jako wspólny mianownik często można znaleźć potrzebę całościowego sensu naszej egzystencji, ale także zwyczajnie - poszukiwanie kogoś gotowego wysłuchać, co jest zjawiskiem coraz rzadszym, gdy dzień staje się - jak zerwana kartka w kalendarzu - ciągłym wyścigiem z czasem, wpływającymi terminami, pilnymi spotkaniami, planami... Pośród tego wszystkiego przychodzi chwila, kiedy w naszym wnętrzu coś pęka, z powodu zagubienia i wyczerpania domagamy zatrzymania się.

Wada acedii, jak uważa Robert Bunge, jest może tak powszechna dlatego, że odzwierciedla dzisiejszy brak nadziei charakterystyczny dla tych, którzy zagubili w życiu wymiar transcendencji i w obliczu trudności stają przed głębokimi pytaniami o to, czy warto angażować się i walczyć o coś, co nie daje natychmiastowej odplaty. Dlaczego mamy ryzykować, jeżeli to być może nic w naszym życiu nie zmieni? Jak możemy być pewni, że warto, skoro może okazać się, że wszystko to było skutkiem odwiecznych niesprawiedliwości i problemów? Że despoci i ludzie nieuczciwi mogą to jednak uczynić bez wahania po raz kolejny? Przy takim podejściu acedia powiększa trudności w angażowaniu się w ostateczne czy długofalowe życiowe wybory, w ryzykowaniu swojej wolności z powodu czegoś, co jest tego warte, zwłaszcza w przywiązywaniu się do tego, co robimy.

W naszym świecie acedia nie przyjmuje już oblicza lenistwa, ale "przyzwolenia", "pozwolenia, by rzeczy biegły same swoim torem". Często słyszymy: "wszyscy są tacy sami i nic tu nie można poprawić". Ten sposób rozumowania pozwala na stałe unikanie kwestionowania swego zachowania [...]. Zwalnianie się od działania nie zawsze jest dzieckiem ociążałości, ale rodzi się wskutek rzeczywistych trudności w zmienianiu niewłaściwego biegu rzeczy. Stąd rodzi się rzeczywista gorycz - amaritudo [łac. gorzkość, gorycz, zgorzkniałość - przyp. tłum.], mówi św. Tomasz, podejmując myśl Izydora. Rozgoryczenie osłabia, ale zarazem ożywia głęboką niechęć. Święty Tomasz ma całkowitą rację, twierdząc, że acedia rodzi importunitatis mentis i curiositas [umysłowy dyskomfort i ciekawość - przyp. tłum.]. Człowiek uległy acedii zaniedbuje cel i by nie utonąć w goryczy, oddaje się rozrywkom: dokładniej mówiąc, pozwala sobie na obojętność. Stąd pochodzi to, co św. Tomasz nazywa inquietudo corporis, niepokój ciała, poruszanie się bez celu, i instabilitas, niestałość, brak ubi consistam, miejsca, w którym rzeczywiście powinno się przebywać. Stąd evagatio circa illicita, wybryki w kierunku tego, co niedozwolone. Człowiek ulegający acedii oddaje się rozrywkom tak, jak może, pozwala sobie na okazyjne przyjemności, by zrekompensować odczuwany zawód. Tym sposobem staje się coraz słabszy, dochodząc w

niektórych przypadkach do desperacji [...]. Żyjemy w świecie działania, ale często towarzyszy temu niechęć: gorące pragnienie rozrywki przeważa nad możliwością skupienia [...]. Człowiek dotknięty acedią nie potrafi się trudzić. Przede wszystkim nie potrafi się poświęcać. Są dziś ludzie, którzy nie potrafią długo podtrzymać nawet miłości. Mówią: co za nuda!

Jad acedii powoduje również zatrucie życia zawodowego i nie znajdujemy już przyjemności w dobrze wykonanej pracy i w trosce o jej dobre wykonanie; w ten sposób nasze działanie staje się coraz bardziej monotonne i frustrujące. Zapewne idea pracy przemysłowej, seryjnej, nie pomaga tu, ujawniając jeszcze inny aspekt acedii, alienację, to jest zagubienie pośród wytwarzanych rzeczy. Pisarz Peguy zauważył niemal sto lat temu:

Zagubiliśmy w pracy to poczucie czci, jakie w średniowieczu kierowało dłonią i sercem [...]. Zналиśmy tę dokładność dochodzącą do doskonałości, taką samą w całości, taką samą w najmniejszym szczególe. Zналиśmy tę miłość do pracy dobrze wykonanej, posuwającej się naprzód, aż do realizacji skrajnych wymagań.

W ciągu całego mojego dzieciństwa widziałem wyplatanie krzesel dokładnie z tym samym duchem, z tym samym uczuciem i tą samą dłonią, z jakimi ten sam lud wznosił swoje katedry.

Cywilizacja techniczna, kult użyteczności, zysku za wszelką cenę, grożą utratą innego skarbu, jednocześnie zubożają naszą egzystencję i powodują zanik kreatywności w naszych działaniach. Stąd także dewaluacja w sferze komunikowania się objawiająca się w postaci zastąpienia dialogu gadaniną, jak zauważono wyżej. W ten sposób chce się mówić o wszystkim, ale w rzeczywistości nie ma w tym zaangażowania ani wiedzy, tylko powierzchowność i efektowne slogany. Postępując tak, zwalniamy się od trudu poszukiwań, porównywania, stawiania naszych ocen pod znakiem zapytania; łatwa gadanina, jak zauważył Heidegger, rozpowszechnia się łatwo, ale niesie nudę, a jednak, co ciekawe, przyciąga jak magnes i trudno jej się oprzeć, choć zatrzuwa duszę. Jak to dobrze ujęła Prz 26,22:”Słowa plotkarza są jak smaczne kąski, zapadają do głębi wnętrza”. I tak z nudy rodzi się złośliwość czyniona wyłącznie po to, by wypędzić pustkę złego samopoczucia i poczuć choć na chwilę smak życia:

François de La Rochefoucauld pisał w 1652 r. w liście do Pierrea Leneta:”Wyznaję panu, że czuję się zakłopotany, ponieważ zapewniam, iż nie wiem już, co zrobić, gdy nie chcę uczynić nic złego” [...]. W naszej codziennej rzeczywistości często czyni się zło, bo nie potrafi się uczynić nic lepszego [...]. Są to właśnie codzienne oblicza desperacji. Jak z tego wyjść? Trudno powiedzieć. Nie przypadkiem grzechy przeciwko Duchowi nigdy nie są wybaczone [...]. Mądrość pogańska i mądrość chrześcijańska miały rację, twierdząc, że acedia

to poczekalnia desperacji. Aby przed nią uciec, trzeba z niej uczynić temat: trzeba pracować nad sobą, wyznaczyć sobie zadania. Oto co radził Robert Burton: "Pisałem o melancholii, by przeżyć ją, robiąc cokolwiek. Nie ma większej przyczyny melancholii jak lenistwo, nie ma tu lepszego lekarstwa niż zajęcie".

Nauczanie o acedii

Starożytni, nawet jeśli nie rozpoznawali acedii jako takiej, to ojca wad widzieli w lenistwie, głównej bramie prowadzącej do śmierci ducha; dlatego Kasjan, poza klasycznymi cnotami cierpliwości i wytrwałości w dobrym, zalecał stałe praktykowanie pracy ręcznej i wybór jakiegoś głębokiego planu, który czyniłby życie sensownym i godnym wartości:

To "uczucie" rodzi się przeważnie w życiu toczącym się z dnia na dzień, ożywianym duchowością włóczęgi, w której miłość nie wiąże się z jakąś historią, wydarzeniem, ale jedynie z chwilą, z doświadczeniem chwilowym. Kto prowadzi życie posłuszne jedynie niepohamowanemu aktywizmowi - nawet choćby w "dobrym celu", na rzecz innych - i nie potrafi się przyzwyczaić do czerpania u źródła, kto wycieńcza się w licznych powierzchownych relacjach, kto nie ćwiczy się codziennie w rozeznawaniu swych pragnień, swoich chęci, działań, godząc się na upadki i sukcesy, ten prędzej czy później spotka się ze spustoszeniem, jakie niesie acedia.

Acedia ostrzega, że żyjemy w sposób powierzchowny, w gorączkowym rytmie życia, pozornie wydajnego i owocnego, ale pozbawionego kontaktu z głębokim wymiarem siebie samego. I duch w końcu się buntuje...

Nauczanie Ojców mówi, że w obliczu zagrożenia acedią należy reagować, czyniąc coś dokładnie przeciwnego, niż to acedia sugeruje duchowi. Święty Ignacy z Loyoli podaje w Ćwiczeniach duchownych kilka reguł służących ocenie niekorzystnych stanów ducha, niepokojących wewnątrz osoby, i temu, jak się wobec nich zachowywać. Przede wszystkim, zgodnie z tym, co zauważono wyżej, przedstawia złożoną ocenę stanu smutku określanego jako przygnębienie; może ono mieć różne znaczenie i wymagać odpowiedniego nauczania.

Są trzy główne przyczyny, z powodu których ogarnia nas strapienie. Pierwsza jest ta, że jesteśmy opieszali [w oryginale włoskim: oziębli/letni - przyp. tłum.], leniwi lub niedbali w odprawianiu ćwiczeń - i dlatego z powodu naszych błędów oddala się od nas pociecha duchowa. Druga jest ta, że Pan chce nas wypróbować, na ile nas stać i w jakim stopniu postępować będziemy w Jego służbie i oddawaniu Mu chwały bez tak wielkiego obdarowania pociechami i bez tak wielkich łask. Trzecia zaś, że Bóg daje nam poznanie i uświadomienie sobie, żebyśmy mogli wewnętrznie odczuć, że sami z siebie nie możemy ani uzyskać, ani

zatrzymać wielkiej pobożności, mocnej miłości, łez ani żadnej innej pociechy duchowej, ale że to wszystko jest darem i łaską Boga, naszego Pana. Chodzi o to, żebyśmy nie panoszyli się w cudzym gnieździe i nie doprowadzali naszego umysłu do jakiejś pychy lub próżnej sławy, przypisując sobie samym pobożność lub innego rodzaju pocieszenia duchowe.

Święty Ignacy zwraca uwagę przede wszystkim na to, by podkreślić ważność smutku zdolnego utrzymać ducha w stanie przebudzenia, podtrzymać czuwanie, a zwłaszcza wzywać do pokory, do tego, by „nie panoszyć się w cudzym gnieździe”, co wszystko razem stanowi niezastąpione warunki postępu w życiu duchowym. Innym decydującym elementem jest nieprzerwana walka w czasie smutku, ponieważ czuć się niezdolnym nie znaczy być niezdolnym i ten sąd prawdy dotyczący tego, co przeżywamy, jest decydujący: to sposób odczytania faktu stanowi o jego realnym znaczeniu dla osoby. Dlatego św. Ignacy gorąco poleca, by „w czasie przygnębienia nigdy nie dokonywać zmian, ale pozostawać niewzruszonym i wytrwałym w postanowieniach i decyzjach z dnia poprzedzającego przygnębienie, albo przy decyzji podjętej w stanie poprzedniego pocieszenia. Jeśli bowiem w stanie pocieszenia prowadzi nas i doradza nam przede wszystkim duch dobry, to w stanie przygnębienia czyni to duch zły i jego rady nie prowadzą nas na dobrą drogę”.

Nie należy zatem nigdy decydować, znajdując się na fali natychmiastowości, ponieważ jeśli pójdziemy za porywem emocji, nie rozpoznając wartości, o które toczy się gra, grozi nam to dojściem tam, dokąd byśmy nie chcieli.

Sam św. Ignacy stwierdzi, że kiedy chce się dokonać czegoś wielkiego, a zwłaszcza dobrego, można się czuć gorzej niż uprzednio, ponieważ zmiana życia wydaje się przykra dla kogoś, kto czyni wszystko, by cofnąć się przed podjętym postanowieniem. W Autobiografii opisuje on cierpienie z powodu silnych udręk i prób wewnętrznych, którym stawiał czoła, by móc rozpocząć „nowe życie”, zauważając z pewnym zdziwieniem, że wcześniej, gdy żył jako grzesznik, „zawsze pozostawał na tym samym poziomie życia wewnętrznego, cechującym się nieustającym stanem radości, ale nie docierały do niego wewnętrzne sprawy ducha”. To właśnie dlatego smutek w swej pozytywnej odmianie poruszenia duszy stanowi pomoc, wezwanie do zejścia w głębinę życia duchowego, z wystrzeganiem się utożsamiania życia w łasce i duchowym spokoju z lekkomyślnością. Brak trosk czy wyrzutów sumienia może bowiem prowadzić do niebezpiecznego prymitywizmu ducha.

Jeśli właśnie tę skomplikowaną sytuację ujawnia acedia, to jest sprawą zasadniczą nauczyć się zaprowadzać w swoim życiu porządek, zwłaszcza przez konsekwentne wykonywanie podjętych dobrych zadań, działając w sposób dokładnie przeciwny do tendencji wynikającej z acedii. W ten sposób pokazujemy sobie, że jesteśmy zdolni przeciwstawić się

pokusie, która w takim przypadku nie może stawać się coraz bardziej zuchwała i gwałtowna.” Tak też nieprzyjaciel słabnie i traci ducha i ucieka ze swymi pokusami, jeżeli osoba ćwicząca się w sprawach duchownych nieustraszenie się opiera pokusom nieprzyjaciela, postępując w całkiem odwrotny sposób. A jeżeli przeciwnie: człowiek odprawiający ćwiczenia zaczyna odczuwać trwogę i tracić ducha, kiedy cierpi pokusy, nie ma tak dzikiego zwierzęcia na powierzchni ziemi jak nieprzyjaciel ludzkiej natury, kiedy realizuje swoje przewrotne zamiary z tak wielką złośliwością”. W obliczu trudności nie należy się zatem zniechęcać, ale umacniać przeciw kusicielowi; jeśli się to uwzględni i przeżywa jako pewien aspekt walki duchowej i wyraz spójności z dokonanymi wyborami, siły nigdy nie opuszczą kuszonego. Do urzeczywistnienia tego jest jednak rzeczą niezastąpioną posiadanie wizji życia z pewnym planem, ożywianej pragnieniem poznania i pełnienia woli Boga, co pomaga w uchronieniu się od porywów kaprysu, który pozostawia nas w pustce jako łup acedii.

Starożytni mówili w związku z tym o zachowaniu habitus, stałej sprawności, gdyż nie wystarczy spełnienie pojedynczego dobrego czynu, potrzebna jest bowiem bardziej ogólna predyspozycja do rozpoznawania i pełnienia dobra: to właśnie znaczyło u św. Ignacego *agere contra*, podejmujące nauczanie jeszcze starsze i potwierdzone przez tradycję duchową. W tym ”opieraniu się” osoba nie tyle dokonuje czystego wysiłku woli, ile tworząc odmienny habitus, zatrzymuje się przy zaniedbywanych dotąd dobrach duchowych, a to z czasem zmienia postawę wobec nich. W ten sposób łatwiej stawić czoła acedii i dokonywać tego, co zostało postanowione wcześniej, ”ponieważ im więcej zastanawiamy się nad dobrami duchowymi, tym są nam miłsze; a wtedy acedia ustępuje”.

Dla niektórych acedia jest przede wszystkim tym, że ciało nie znosi ograniczeń narzuconych przez regułę, i polega na szeregu zewnętrznych przejawów - lenistwa, zmęczenia, senności, niepokoju, włóczęgostwa, a szczytem jest porzucenie doświadczenia monastycznego. Piotr Damiani nie waha się opisać nieprzepartej ociążałości powiek, której nie mógł oprzeć się nawet święty o takim harcie jak Romuald [z Camaldoli; Piotr był jego duchowym spadkobiercą i autorem jego żywota - przyp. tłum.], gdy w młodości uczył się czytać psalmy. Nie można ustąpić w żaden sposób w obliczu acedii objawiającej się jako bunt ciała przeciwko przymusowi, któremu jest poddane wewnątrz monasteru, jako rodzaj obronnego, niemal automatycznego odruchu wobec zmęczenia i troski wynikających z rytmu narzuconego przez dzień mnicha. Co więcej, napięcie należy nie tylko utrzymać, ale zwiększyć przez pomnożenie czuwań, modlitw, postów. Mnich zawsze będzie musiał być pilny, pamiętając, że jedynym prawdziwym odpoczynkiem jest wieczność; szczególnie będzie

musiał troszczyć się o to, by był zajęty modlitwą, zwłaszcza w pierwszych godzinach poranka, w których ciężko zagraża niebezpieczeństwo acedii.

Założyciel kartuzów, św. Bruno, by przeciwstawić się pokusom ciała, rzucił się kiedyś do lodowatej wody jeziora leżącego blisko Chartreuse. W ten sam sposób św. Benedykt dla zwyciężenia pokus ciała rzucił się w krzaki jeżyn; podobne pouczenie znajdziemy także u Kasjana. Są to różne potwierdzenia tego samego nauczania: kiedy znajdujemy się w momencie próby, nigdy nie powinniśmy wprowadzać zmian w życiowych wyborach i przyjętych wcześniej planach, ale powinniśmy pozostać przy tym, co zdecydowaliśmy w okresie spokoju, umacniając się raczej w tym, co robiliśmy uprzednio.

Jednym ze stałych twierdzeń krytyki religii, rozwijającej się od XVIII wieku w Europie, powtarzanych niemal jak refren, było to, że wyróżnienie wymiaru transcendentalnego pociągałoby za sobą zaniedbanie zajęć doczesnych, co miałyby prowadzić do utraty smaku życia. Wydaje się jednak, że ta krytyka obróciła się przeciw jej autorom. Właśnie bowiem koncepcja egzystencji odartej z wymiaru sakralnego i wymiaru misterium (jak zauważył Crepet) prowadzi do egzystencji płaskiej i pozbawionej smaku, może wypełnionej przedmiotami, ale niedającej uczucia sytości, najwyżej odczuwanej jako ciężar, obojętnej na wszystko... Metę takiej koncepcji życia może z powodzeniem ukazywać dzieło Roberta Musila pod znaczącym tytułem Człowiek bez właściwości: "Człowiek rozsądny ma zakorzenioną nieufność do prawd wiecznych; nie przeczy nigdy, że są one niezastąpione, ale jest przekonany, że ci, którzy traktują je dosłownie, są szaleńcami [...]. Ideały człowieka zawierają w sobie nadmiar wymagań, prowadzący do ruiny, gdyby już od początku nie traktować ich trochę mniej poważnie".

Stawienie czoła acedii i jej słodkiej oraz śmiertelnie groźnej truciznie pociąga za sobą umiejętność poważnego traktowania spraw, niezależnie od ich ważności, także swego życia, zdolności i dobra, które mamy pełnić. Egzystencja, choć jej dni są krótkie i przelotne, jest sprawą niezwykle (i zarazem wspaniale) poważną. Wiednio zmienić własne postępowanie [nastawiając się] przeciw samemu strapieniu, na przykład przykładając się bardziej do modlitwy, rozmyślania, dokładniej przeprowadzać rachunek sumienia i poszerzyć w jakiś sposób praktyki pokutne" (św. Ignacy Loyola, Ćwiczenia duchowne, n. 319, przeł. J. Ożóg SJ, Wyd. WAM, Kraków 1996.).

Leczenie acedii

Acedia jako smutek tkwiący u podstaw życia, a zatem bliska depresji, ujawnia - jak zauważono - brak sensu życia czy jego utratę lub o tym przypomina. Jeśli nie chcemy

ograniczyć się do leczenia samych objawów, powinniśmy zmierzać we wskazanym w ten sposób kierunku. Środki farmaceutyczne z pewnością mogą w pewnych sytuacjach pomagać w znalezieniu nowych sił, ale zawsze celem jest dochodzenie do głębszej prawdy o sobie i poszukiwanie bardziej całościowego sensu życia; oczekiwanie łatwej recepty na uleczenie może na nowo ujawniać podejście konsumistyczne, domagające się natychmiastowości także w sferze zdrowia psychicznego i umysłowego.

Zgodnie z tym, co zostało powiedziane do tej pory, proces [uzdrowiania] biegnie raczej w kierunku powolniejszym, ale za to - choć może to być bolesne - bardziej zasadniczym, polegającym na wejściu w kontakt ze swoją głębią, a zwłaszcza na teoretycznym i praktycznym kultywowaniu wartości; jest to droga powolna zarówno gdy chodzi o czas, jak i sposoby przyswajania. Zresztą najważniejsze zmiany zachodzą tu najwolniej i w sposób nieodczuwalny. Aby to osiągnąć, należy przede wszystkim wzbudzić w osobie nadzieję, jako że acedia stanowi jej zaprzeczenie; jednak znalezienie elementów dających logiczny powód do nadziei, zwłaszcza w chwilach kryzysu i trudności, jest sprawą obiektywnie trudną w obliczu perspektywy zamkniętej na wszelką transcendencję.

Ktoś może pogrążyć się w chorobie właśnie dlatego, że nie znajduje ogólnego sensu swej egzystencji, co przyznaje także środowisko terapeutów. Dopiero odzyskanie perspektywy ogólnego sensu przynosi nadzieję, sprzeciwiając się subtelnym, charakterystycznym dla acedii myślom o tym, że nigdzie go nie ma. Ojcowie znajdują skuteczną pomoc w kontemplacji dzieła stworzenia, której towarzyszy zdumienie:

Według Peralda pierwszym powodem, który powinien prowadzić do wstrętu do acedii jest przykład aktywności całego wszechświata, wszystkich jego składników ożywionych i nieożywionych: słońce każdego dnia porusza się ze wschodu na zachód i każdej nocy powraca, nie pozwalając sobie na chwilę odpoczynku ani latem, ani zimą, nie oczekując zresztą za swą pracę żadnej zapłaty; z kolei rośliny zdolne są do wzrostu, nawet bardzo wielkiego, i to z małego ziarna, a także do odnawiania każdego roku swych liści, kwiatów i owoców, mimo przeciwności znoszonych zimą; mrówki pracują przez całe lato, by zebrać pokarm na zimę, często biorąc na siebie ciężary większe niż ich własny [Summa, II, V, 5-21] [...]. Speculum morale, podejmując myśl Peralda, podąża za szeregiem przykładów, by stwierdzić w sposób [dziś może] mało przekonujący: "Bóg, który na początku czasów odpoczął dopiero siódmego dnia po sześciu kolejnych dniach pracy i teraz nie ustaje na chwilę w rządach nad następstwem wydarzeń; Chrystus, który nigdy nie zatrzymał się aż do dnia swej śmierci, przechodząc z miejsca na miejsce, głosząc nauki, ganiąc, dokonując cudów, modląc się nocą i nieprzerwanie pracując dla zbawienia ludzi; Błogosławiona

Dziewica, która nigdy nie była beczynna, a mając igłę i nici, zapewniała pracę swym rękoma dla wyżywienia siebie i swego Syna; aniołowie, którzy nigdy nie przestają chwalić Boga i służyć Mu”, i tak aniołowie, święci, apostołowie.

Pytania dotyczące zasadniczych problemów egzystencji, tak jak te o poszukiwanie ogólnego sensu, pojawiają się często także w procesie terapii; Carl Gustav Jung spostrzega, że u podstaw tego rodzaju pracy zawsze pojawia się kwestia sensu, pośrednio czy bezpośrednio dotykająca wymiaru religijnego. Według Junga problemy prowadzące do zainicjowania terapii mają podłoże wybitnie duchowe i stosownie do tego należy je traktować. Z psychologicznego punktu widzenia wyodrębnia on w związku z tym jako linię podziału chwilę, w której (około połowy życia) problematyka religijna staje się coraz bardziej obecna w rozmowach lub wprost stanowi zasadniczy bodziec do szukania pomocy:

Wśród wszystkich moich pacjentów w wieku powyżej 35 roku życia nie spotkałem żadnego, którego ostateczny problem nie wynikałby z postawy religijnej. Nawet więcej, w ostatecznym rozrachunku każdy zapada na chorobę, ponieważ utracił to, co zawsze dawała swym wiernym żywa religia, i nikt nie został rzeczywiście uleczony, jeśli nie odzyskał swojego wymiaru religijnego, co oczywiście nie ma nic wspólnego z określonym wyznaniem czy przynależnością do jakiegoś Kościoła. Wcześniej czy później temat religii pojawia się w opowiadaniach pacjentów o ich życiu i nie jest on sprawą mało ważną w odczytywaniu jego sensu.

Niemal czterdzieści lat później Jung potwierdził to spostrzeżenie, używając tych samych słów.

Jeśli acedia stanowi pewien rodzaj bolesnego krzyku pokonanego narcyzmu, który tymczasem zmuszony jest do liczenia się ze swoimi ograniczeniami, słabością, śmiercią swoją lub innych osób, a przede wszystkim z uznaniem, że nie może być miarą wszystkiego, to tradycja duchowa proponuje tu jako środek znalezienie miejsca dla ściśle określonego uczucia, jakim jest bojaźń Boża. Tradycja biblijna nalega na tę podstawową sprawę będącą kluczem umożliwiającym dostęp do mądrościowego uniwersum (por. Ps 111,10; Prz 1,7; Syr 1; Hi 28), to jest do samego Bożego świata, co przydaje smaku życiu i jest w stanie nadać mu sens. Bojaźń Boża (dosłownie "szacunek wobec Boga") jest poczuciem dystansu pozwalającym widzieć nas samych i świat, w którym żyjemy, we właściwy sposób. Tego rodzaju bojaźń nie jest sprawą spontaniczną, ale trzeba się jej uczyć (por. Ps 34,11): szkoła bojaźni pozwala wejść w życie, w Boże błogosławieństwo (por. Ps 1).

Kiedy tej mądrości zabraknie, pozostaje pustka prowadząca do wszelkiego rodzaju wad; Abraham z przestachem i lękiem patrzy na ziemię Negebu, do której wchodzi: "Na

pewno nie ma tu [u ludzi] bojaźni Bożej i zabiją mnie z powodu mej żony” (Rdz 20,11). Tam, gdzie brakuje bojaźni Bożej, traci się wszelkie hamulce i dochodzi do wszelkiego rodzaju zepsucia; brak bojaźni Bożej to w życiu człowieka otwarte drzwi dla wad. Jak zauważa Benoit Standaert:”Teksty te stanowią poważne ostrzeżenie: współżycie z kulturą, w której, jak się okazuje, nie istnieje bojaźń Boża, oznacza narażenie się na najstraszliwszą przemoc.”Pamiętaj.J Nie zapominaj!”, tak w Księdze Powtórzonego Prawa zostaje wprowadzony fragment dotyczący Amaleka (Pwt 25,i7.ię))”.

Bez tej bojaźni życie staje się łupem strachu, ale całkiem innego rodzaju, w obliczu którego czujemy się samotni, porzuceni, bez nadziei... Bojaźń Boża w znaczeniu biblijnym stanowi radykalną kontestację narcystycznej koncepcji siebie i życia.

Jedyną sprawą, którą należy zrozumieć i której należy strzec, jest fakt, że bojaźń jako taka posiada aspekt dotkliwy, przenikający, niepokojący. Nasza kultura - przez wielu uznawana za wysoce narcystyczną - dąży do łagodzenia, a konsekwencją jest przyjęcie postawy obronnej wobec Innego. Właśnie tego należy unikać za wszelką cenę. Bojaźń otwiera podmiot, czyni go bezbronnym i pozwala mu na prawdziwe spotkanie z Tym, który jest inny.

Inną ważną pomocą jest rozważanie krótkości życia, czasu, który został nam dany i nie powróci. Święty Ignacy Loyola w Ćwiczeniach duchownych sugeruje interesujące rozważanie, będące pomocą w podjęciu ważnych decyzji: należy wyobrazić sobie, że jesteśmy u kresu życia i zażądać od siebie rachunku nie tyle za popełnione grzechy, z cierpień, nad którymi się użalamy, czy z tytułów i wyrazów uznania, których nie otrzymaliśmy, ile z dotąd zaniedbywanych możliwości pełnienia dobra. W obliczu śmierci pytaniem decydującym jest:”Co powinienes był uczynić i czego nigdy nie uczyniłeś? Pojednać się z drogą ci osobą, gestem wyrazić uczucie, spełnić dzieło miłosierdzia, udzielić pomocy materialnej komuś potrzebującemu?”. Ignacy przyzywa do stanięcia przed obliczem Ukrzyżowanego, by prosić o potwierdzenie podjętej decyzji i zacząć ją realizować; tym sposobem uniknie się nagany w chwili śmierci. Oścień śmierci, o którym mówi św. Paweł (por. I Kor 15,55-56), jest jednym z typowych jądów acedii, wrażeniem, że zmarnowało się swoje życie, tracąc cenne możliwości. Było to zresztą doświadczenie samego Ignacego: znajdując się w niebezpieczeństwie śmierci, odczuwał potrzebę nie tyle zatrzymywania się wyłącznie na popełnionych winach, ile raczej na dostrzeganiu dotychczas zaniedbanych możliwości pełnienia dobra, dostrzeganiu zdolności i niewykorzystanych zasobów. To rozważanie nie rodziło się ze strachu, ale ze stanu głębokiej wdzięczności ducha: Pan zawsze był wobec niego hojny, nappełnił go dobrami, podczas gdy on nigdy nic nie uczynił dla Pana

zwyczajnie, z miłości do Niego.

Innym razem, gdy płynął morzem z Walencji do Italii w czasie wielkiej burzy ster okrętu uległ złamaniu i sytuacja stała się tak krytyczna, że jego zdaniem i zdaniem wielu, którzy byli na okręcie, nie można już było uniknąć śmierci przy pomocy ludzkich środków. I kiedy w tamtej chwili badał swoje sumienie i przygotowywał się na śmierć, nie mógł doznać lęku z powodu swoich grzechów ani obawiać się potępienia; odczuwał natomiast wielki wstyd i ból, ponieważ sądził, że niedobrze używał darów i łask otrzymanych od Boga i Pana naszego.

Od tej chwili także relacje do Pana i śmierci prowadziły do jakościowej zmiany, coraz bardziej przechodząc od bojaźni do miłości: "Innym znowu razem w roku 1550 czuł się źle z powodu ciężkiej choroby, która jego zdaniem i zdaniem wielu innych miała być jego ostatnią chorobą. Sama myśl o śmierci w owym czasie napełniała go tak wielką radością i taką pociechą duchową, że cały rozpływał się we łzach. Przeżycie to powracało tak często, że wiele razy unikał wprost myśli o śmierci, aby nie doznawać tej pociechy", jest to właśnie pocieszenie właściwe temu, kto czuje się kochany przez Boga, Umiłowanego, który od zawsze go chciał, i którego święty się nie lęka, ale przeciwnie: pragnie się z Nim spotkać...

Również na płaszczyźnie psychologicznej rozważanie dobra, które można było uczynić, wykorzystując swoje zdolności, czas i możliwości, pociąga za sobą głębokie reperkusje, gdy chodzi o sposób przeciwstawiania się smutkowi acedii. Te dwa elementy - rozważanie nieuchronności swojej śmierci i dobra - pomagają rozpoznać, w jakim kierunku, ograniczonym, ale realnym, należy usilnie podążać.

U podstaw smutku właściwego acedii leży negatywna ocena siebie i życia, co często jest reakcją na postawę zbyt idealistyczną, właściwą dla tych, którzy chcą stać się centrum wszystkiego. Tym, co zbliża oba zachowania, ludzi uległych depresji i ludzi uległych acedii, jest często brak akceptacji ograniczeń jako podstawowego elementu życia, najczęściej negowanego czy znoszonego, ale nigdy nie integrowanego. Wysilek, mający na celu zmianę kryteriów oceny, pozwala przede wszystkim dostrzec, że uczucia, czy raczej emocjonalność, nie są całym życiem i w każdym razie mogą być trzymane pod kontrolą. "Terapia ukierunkowana poznawczo przyjmuje, że nastrój depresyjny może być wynikiem dewaluującego spojrzenia na siebie. Na przykład teoria poznawcza Aarona Becka skupia się w leczeniu depresji na tym, by człowieka cierpiącego na depresję nauczyć odmiennego pojmowania wydarzeń i siebie samego. Postępując w ten sposób, może on często przeciwstawiać się smutkowi i inercji".

Pomocą w podtrzymywaniu postawy czujności i wrażliwości na dobro jest też często

wspominana praktyka rachunku sumienia: przyzwyczajenie do odczytywania stron historii osobistej przez spojrzenie na nie w świetle łaskowości Pana, do czego wyraźnie zaprasza św. Ignacy, zamiast traktować je jak stronicę kalendarzanotatnika. Dostrzeżenie wiernej i łaskawej hojności Pana pozwala na ujrzenie naszego życia w innych barwach.

Kolejnym, wspomnianym już ważnym elementem w przeciwstawianiu się acedii jest wprowadzanie odmiennych zachowań, praktycznych gestów, które mogą stać się motorem nowego rodzaju postaw wobec rzeczywistości. Była to prawda znana już starożytnym, że celu nie osiąga się bezpośrednio, ale przez konkretne czyny: kto chce być sprawiedliwy, powinien przede wszystkim zachowywać się jak człowiek sprawiedliwy. Może tu chodzić o czyny małe i zwyczajne, ale jest ważne, by były one realne i łatwe do wykonania. Pomaga to postawić pod znakiem zapytania destrukcyjne uprzedzenia dotyczące naszych możliwości, zakwestionować dawną równowagę, co da nowe możliwości w naszym życiu, które z czasem mogło ulec mumifikacji będącej dziełem acedii. Jest to także wsparcie w umocnieniu pozytywnej samooceny, ponieważ odkrywamy naszą zdolność czynienia spraw ważnych dla kogoś, kto wreszcie nada sens i smak naszemu życiu, więcej nawet, jedyną rzeczą, która pozostanie, jest dobro czynione dla osób kochanych; cała reszta, dla której, niestety, często rujnujemy zdrowie i sen, obróci się zwyczajnie w proch.

Nabywanie zachowań ukierunkowanych na miłość sprzyja z kolei duchowi wdzięczności za to, co otrzymaliśmy, powodując jego rozwój. Taka postawa, często tu spotykana, fundamentalna dla człowieka wierzącego, znajduje się na antypodach acedii.

Aby obudzić nas z acedii i pobudzić do działania, pisarze duchowi odwołują się do naszego poczucia wdzięczności. Dla Luzzatta najważniejszą sprawą, o której należy pamiętać, by nabyć gorliwości w służbie, jest wdzięczność wobec Boga. Każdy z nas, przy całej różnorodności życiowej kondycji, otrzymał jakieś dobro, za które powinien być wdzięczny. Ubogi ma coś do jedzenia, a chory wciąż żyje. Jedynym sposobem, w jaki możemy za to dobro odpłacić, jest uznanie dobroci Boga i wypełnianie Jego woli. Refleksja nad tym natchnie do gorliwości nawet człowieka dotkniętego acedią.

Eucharystia jako dziękczynienie, działanie w całym tego słowa znaczeniu chrześcijańskie, jest także pod tym względem decydującym życiowym pouczeniem. Bianchi zauważa: "Acedia jest dokładnym przeciwieństwem Eucharystii, to jest ducha wdzięczności. Ktoś niezdolny do zrozumienia relacji z "przestrzenią" i sensu spraw, padający łupem acedii, żyje w acharystii, w stanie niezdolności do zdumiewania się pięknem, miłością, a zatem w stanie niezdolności do dziękczynienia".

Możliwość dokonania tych zmian nawet mocą samej woli, początkowo bez

odpowiednich uczuć, oznacza w każdym razie zaprzeczenie rozpowszechnionemu podejściu kulturowemu, którego najwyższą zasadą jest po prostu robić to, na co ma się ochotę, bez względu na charakter czynu. To łączenie spontaniczności i prawdy o sobie jest nie tylko fałszywe, ale grozi ześlizgnięciem się w niebezpieczny fatalizm: kiedy stajemy w obliczu sytuacji krytycznej, czujemy się niezdolni do reagowania dlatego, że uważamy, iż brak nam odpowiednich zdolności, lub przede wszystkim dlatego, że nigdy się w tym nie ćwiczyliśmy. Jeśli zdolności nie są wykorzystywane - co zauważyli już starożytni - giną albo szybko zostają zapomniane. Sens ascezy ożywiało pragnienie pełniejszego życia i rozpoznanie zdolności wyrażenia i spełnienia tego, co leży w głębi serca.”Dla nabycia cnoty trzeba naśladować zachowanie wynikające bardziej dosłownie z tej cnoty. W ten sposób wysiłek pełen gorliwości stanowi remedium na acedię. Wraz z praktyką nabywa się rysów gorliwości. Ta zasada, właściwa średniowiecznej pobożności, pochodzi od Arystotelesa, uznającego moralny habitus (nabyty podczas wczesnego wychowania) za fundamentalny w rozwijaniu cnoty”. W tym znaczeniu nowy sposób zachowania, wraz z wysiłkiem skierowanym na poznanie siebie, pomaga zapewne wyodrębnić trujące myśli, korygować kryteria oceny i przemierzać nowe drogi.

Rozpatrując środki pomagające stawić czoło acedii, mistrzowie duchowi uznawali w tym wypadku, tak jak przy innych wadach, wagę rozpatrywania problemu w szerszym kontekście, bez ograniczania się do”objawów” (jak byśmy dzisiaj powiedzieli). Zalecali rozwijanie zdolności pozornie mało powiązanych z życiem moralnym i duchowym, takich jak wyobraźnia i fantazja. Święty Tomasz radzi wyobrażać sobie dobra, które uzyskamy za praktykowanie dobrych dzieł, co jest sugestią dość podobną do zachęty św. Ignacego z Ćwiczeń duchownych dotyczącej ustalenia miejsca. Celem jest tu doprowadzenie ćwiczącego się do przyswojenia sobie pod względem wyobraźniowym i uczuciowym scenerii, by łatwiej wykonać to, co zostało nam zaproponowane, także lektura żywotów świętych należy, według św. Ignacego, do pokarmu dla wyobraźni w porządku życia łaską i ułatwia spójne z nią zachowania.

W obliczu cierpień związanych z acedią sprawą wymagającą uwagi nie jest zatem zastanawianie się, jakie zastosować lekarstwo i co uczynić, by poczuć się dobrze, ale raczej: jaki kierunek nadać swemu życiu, w jaki sposób wykorzystać dobro związane z powierzoną nam władzą. Schimmel, bardzo wrażliwy także na duchowy wymiar problemów psychicznych, odczytywał smutek wynikający z jakiejś sytuacji czy próby jako wezwanie i powierzenie zadania:

Ponieważ jesteśmy przyzwyczajeni do patrzenia na depresję raczej z perspektywy

medycznej niż moralnej czy duchowej, może się zdarzyć, że nawet nie dostrzeżemy duchowych korzeni naszych trudności. Moi pacjenci podczas terapii często opisują swoją frustrację. Mimo to rzadko słyszę, by dorośli łączyli swoje cierpienie z zawiedzionym pragnieniem czynienia dobra. Tego rodzaju uczucia występują częściej u idealistycznie nastawionych młodych ludzi [...]. Kiedy John Milton utracił wzrok po aktywnym życiu pełnym obowiązków obywatelskich i religijnych, skomponował sonet *On His Blindness*, wyrażając nie wściekłość, ale smutek, że nie jest zdolny służyć Bogu [...]. Poeta pociesza się myślą, że Bóg nie będzie oczekiwał od niego czegoś, czego on nie będzie mógł wypełnić, i tym, że można służyć Bogu także w słabości [...]. Tymczasem wielu unika odpowiedzialności nawet w pełni zdrowia i sił. Odpowiedzią gorliwości na acedię jest znalezienie okazji czynienia dobra także w obliczu choroby.

Stwierdzenie, że acedia wiąże się z "zawiedzionym pragnieniem czynienia dobra", może wywołać wstrząs u osoby mającej skłonności do pochylania się nad sobą i swymi cierpieniami, co czyni jej sytuację jeszcze cięższą i trudniejszą do zniesienia. Tymczasem gdy spoglądamy na zaniedbane okazje pełnienia dobra, zostajemy wezwani do dostrzeżenia zawsze aktualnych możliwości działania, możliwości, które można rozwijać. Jeśli spoglądamy na sprawy z tej perspektywy, cierpienie oczywiście nie znika (byłaby to pokusa magicznego podejścia do cierpienia, o czym mówiliśmy wyżej), ale może zająć inne miejsce. Przestanie stanowić centrum naszego wewnętrznego świata, co umożliwi spojrzenie poza siebie, ku innemu, ku przyszłości, a są to dwa składniki zazwyczaj przeciwstawne perspektywie właściwej człowiekowi dotkniętemu acedią...

W świetle wspaniałej poezji Milтона jawi się cenna prawda, którą poeta potrafił wyrazić przede wszystkim swoim życiem, stając w obliczu cierpienia i śmierci: tym, co się ostatecznie liczy, i jest ważniejsze niż doświadczane próby i trudności, jest to, co można uczynić z tym, co mamy, a nie opłakiwanie tego, czego nie mamy lub co utraciliśmy... Centralnym problemem człowieka dotkniętego acedią nie jest smutek jako taki (ten znają wszyscy, także święci), ale raczej niezdolność do pełnienia dobra. Ten brak czyni z acedii doświadczenie antycypowania śmierci, dlatego klasyczne ćwiczenie przygotowujące do niej jest ważne, ponieważ kształtuje akceptację naszej śmiertelności, świadomość, że dany nam czas jest ograniczony i cenny, nie należy zatem go trwonić, tylko wykorzystywać dotychczas zaniedbywane możliwości pełnienia dobra.

Wspominając spotkania z dziesiątkami osób w środowisku terapeutycznym, psychiatra Yalom zauważył, że jeśli oba te elementy (ograniczoność czasu i możliwość pełnienia dobra) zostają przyjęte świadomie, wzmacniają życiowy potencjał danej osoby, zmieniając w

konsekwencji także jej postawę wobec śmierci:

Choć sam fakt śmierci jest nieunikniony, to jednak zawsze można pracować nad swoją postawą wobec niego. Moje doświadczenie zarówno zawodowe, jak i osobiste doprowadziło mnie do wniosku, że strach śmierci jest zawsze silniejszy u tych, którzy mają wrażenie, iż nie żyli w pełni. Dobry kryterium interpretacji może być następujące: im uboższe było życie, im bardziej rozproszony był jego potencjał, tym silniejszy będzie strach przed śmiercią.

To przygotowanie do śmierci paradoksalnie pozwala na pogodniejsze spojrzenie na nasze życie, ponieważ spoglądamy poza siebie, dostrzegając, że wiele osób potrzebuje pomocy, której udzielić możemy wyłącznie my; to ta pomoc czyni nasze życie godnym życia. Ci, którym pomogliśmy, pomagają bowiem nam, wzbudzając w nas poczucie, że żyjemy.

BIBLIOGRAFIA

- Alberoni F., *G/f invidiosi*, Milano, Garzanti 2000.
- Amoroso H., *Les sept peches capitaux vus par un psychiatre*, Ed. de la pensee moderne, Paris 1965.
- Aries P., *Rozważania o historii śmierci*, przeł. K. Marczevska, Oficyna Naukowa, Warszawa 2007.
- Arystoteles, *Dzieła wszystkie*, t. 1-6, przeł. D. Gromska, L. Regner, W. Wróblewski, PWN, Warszawa 1996.
- Arystoteles, *Retoryka. Poetyka*, przeł. H. Podbielski, PWN, Warszawa 1988.
- Bandura A., *Aggression. A social Learning Analysis*, PrenticeHall 1973.
- Bardwick], *Psychology of Women*, Harper & Row, London 1971.
- Bazyn K., *The Seven Perennial Sins and Their Offspring*, Continuum, New York 2002.
- Benvenuto S., *Dicerie e pettegolezzi. Perche crediamo in quello che ci raccontano*, II Mulino, Bologna 2000.
- Benvenuto S., *Perversioni. Sessualita, etica, psicoanalisi*, Boringhieri, Torino 2005.
- Blackburn S., *Lussuria*, Raffaello Cortina Editore, Milano 2006.
- Blixen K., *Anegdoty o przeznaczeniu*, przeł. W. Juszcak, Wyd. Sic!, Warszawa 1995.
- Blixen Karen, *Uczta Babette*, przeł. W. Juszcak, DW Rebis, Poznań 2004.
- Bloomfield H., *The Seven Deadly Sins*, Michigan State College Press, East Lansing 1952.
- Boyd D., *Liberarsi dalle dipendenze*, Mondadori, Milano 2000.
- Bruch H., *La gabbia dorata. Lenigma dellanoressia mentale*, Feltrinelli, Milano 2003.
- Brunei P., *Don Giovanni*, w: *tenze*, Dizionario dei miti letterari, Bompiani, Milano 1995, s. 194-202.
- Bunge G., *Acedia. Duchowa depresja*, red. S. Hiżycki OSB, Wyd. Benedyktynów, Tyniec 2008.
- Campanini G., *Verso una societa dell'indifferenza?*, "Aggiornamenti Sociali" 1985, nr 9-10, 601-616.
- Cantalamesa R., *Czystego serca*, przeł. M.A. Gołębiowska, SSL, Warszawa 1994.
- Cantelmi T., Giardina Grifo L., *La mente virtuale, Laffascinante ragnatela di Internet*, San Paolo, Cinisello Balsamo 2002.

Cantelmi T., Carpino V., Tradimento on line. Limite reale e virtuale dell'amore, Franco Angeli, Milano 2005.

Casagrande C., Vecchio S., I sette vizi capitali. Storia dei peccati nel Medioevo, Einaudi, Torino 2000.

Cassiano G., Le istituzioni cenobitiche, Praglia 1992.

Cassiano G., Conferenze ai monaci, Citta Nuova, Roma 2004.

Chaucer G., Opowieści kanterberyjskie, przeł. H. Pręczkowska, Ossolineum, Wrocław 1963.

Chernin K., The Obsession, Harper Perennial, New York 1981.

Chesterton G.K., Ortodoksja, przeł. M. Sobolewska, Fronda, Warszawa 1996.

Cicerone, Tuscolane, Rizzoli, Milano 1997.

Climaco G., La scala del paradiso, Citta Nuova, Roma 1996.

Cornoldi C., Debeni R., Vizi e virtù della memoria, Giunti, Firenze 2005.

Crepet P., Le dimensioni del vuoto. I giovani e il suicidio, Feltrinelli, Milano 1993.

Crepet P., Cuori violenti. Viaggio nella criminalità giovanile, Feltrinelli, Milano 1998.

Cucci G., La forza della debolezza. Aspetti psicologici della vita spirituale, AdP, Roma 2007.

Dante A., Boska komedia, przeł. E. Porębowicz, Greg, Kraków 2009.

D'Urso V., Arrabiarsi, Il Mulino, Bologna 2001.