

POLSKA AKADEMIA UMIEJĘTNOŚCI
MIĘDZYNARODOWE TOWARZYSTWO NAUKOWE
FIDES ET RATIO
ACCADEMIA DEI RAMPANTI

PRZECIW MELANCHOLII W 40. ROCZNICĘ WYDANIA „MELANCHOLII” ANTONIEGO KĘPIŃSKIEGO – PERSPEKTYWY FIDES I RATIO

MONOGRAFIA POD REDAKCJĄ NAUKOWĄ
AGNIESZKI HENNEL-BRZOZOWSKIEJ
I STANISŁAWA JAROMIEGO OFMConv



SOCIETAS SCIENTIARUM INTERNATIONALIS
FIDES ET RATIO



KRAKÓW 2014

PRZECIW MELANCHOLII
W 40. ROCZNICĘ WYDANIA „MELANCHOLII”
ANTONIEGO KĘPIŃSKIEGO –
PERSPEKTYWY FIDES I RATIO

POLSKA AKADEMIA UMIEJĘTNOŚCI
MIĘDZYNARODOWE TOWARZYSTWO NAUKOWE FIDES ET RATIO
ACCADEMIA DEI RAMPANTI

PRZECIW MELANCHOLII
W 40. ROCZNICĘ WYDANIA „MELANCHOLII”
ANTONIEGO KĘPIŃSKIEGO –
PERSPEKTYWY FIDES I RATIO

MONOGRAFIA POD REDAKCJĄ NAUKOWĄ
AGNIESZKI HENNEL-BRZOZOWSKIEJ
I STANISŁAWA JAROMIEGO OFMConv



SOCIETAS SCIENTIARUM INTERNATIONALIS
FIDES ET RATIO



KRAKÓW 2014

Na IV stronie okładki:
budynek Kliniki Psychiatrii Szpitala Uniwersyteckiego w Krakowie,
gdzie pracował Antoni Kępiński.
Fot. A. Hennel-Brzozowska

Recenzenci
prof. dr hab. Leszek Bednarczuk, dr hab. prof. KUL Marek Fiałkowski OFMConv

Redaktor Wydawnictwa
Lucyna Nowak

Skład i łamanie
Anna Atanaziewicz

© Copyright by Polska Akademia Umiejętności
Kraków 2014

ISBN 978-83-7676-195-4

Dystrybucja:
PAU, ul. Sławkowska 17, 31-016 Kraków
e-mail: wydawnictwo@pau.krakow.pl
www.pau.krakow.pl

Obj.: ark. wyd. 9,80; ark. druk. 12,00; nakład 300 egz.

Druk: Drukarnia TECHNET, Kraków

SPIS TREŚCI

Agnieszka Hennel-Brzozowska, <i>Przedmowa</i>	7
---	---

CZĘŚĆ I

ANTONI KĘPIŃSKI A MELANCHOLIA – INSPIRACJE I KONTYNUACJE

Zdzisław Jan Ryn, <i>Antoni Kępiński – Życiorys naznaczony cierpieniem</i>	13
Ks. Krzysztof Maj, <i>Profesor Kępiński wobec depresji</i>	21
Krzysztof Leśniewski, <i>Energetyczno-relacyjna antropologia Antoniego Kępińskiego</i>	37
Elżbieta Leśniak, <i>Antoniego Kępińskiego kontakt z pacjentem</i>	57
Agnieszka Hennel-Brzozowska, <i>Dylematy psychoterapii osób z objawami depresji – poszukiwanie inspiracji w myśli Kępińskiego dzisiaj</i>	63

CZĘŚĆ II

O MELANCHOLII, DEPRESJI, ACEDII I SMUTKU – Z PERSPEKTYWY FILOZOFII, TEOLOGII, LITERATURY I SZTUKI

Włodzimierz Zatorski OSB, <i>Acedia – duchowa depresja – dzisiaj</i>	79
Zdzisław J. Kijas OFMConv, <i>Melancholia na drodze do duchowej doskonałości – noc duchowa</i>	85
Mirosław Lenart, <i>Łzy w kulturze średniowiecza</i>	101

Katarzyna Dybeł, <i>O średniowiecznych sposobach walki z demonem południa</i>	111
Jerzy Brzozowski, <i>Charles Baudelaire: między melancholią a żarliwością</i>	121
Beata Szymańska, <i>Melancholia jako wartość estetyczna w sztuce Japonii</i>	129
Stanisław Jaromi OFMConv, <i>Zrównoważony rozwój człowieka i cywilizacji a przeciwdziałanie melancholii</i>	145
Teresa Grabińska, <i>Uspodobienie do melancholii w antropologii fundującej pesymizm moralny</i>	157

CZĘŚĆ III

PRZECIW MELANCHOLII W SFERZE PRAXIS

Małgorzata Baster, Anna Bogatyńska-Kucharska, Łukasz Cichocki, ks. Paweł Pielka, Anna Turczyńska, Krzysztof Walczewski, Andrzej Zając OFMConv, <i>Przeciwstawianie się melancholii w praktyce lekarskiej, psychologicznej i duszpasterskiej</i>	179
---	-----

PRZEDMOWA

Czterdzieści lat temu, w 1974 r., ukazała się monografia *Melancholia* Antoniego Kępińskiego. Autor, charyzmatyczny lekarz psychiatra, filozof-mędrzec, człowiek wielkiego serca, zmarł był dwa lata wcześniej. To właśnie w czasie ciężkiej, przewlekłej, unieruchamiającej i w końcu śmiertelnej choroby ten żyjący zaledwie 54 lata profesor Akademii Medycznej w Krakowie napisał większość swoich znakomitych książek, podsumowujących całość działalności naukowej i terapeutycznej. Postać, dokonania i książki Kępińskiego wywarły olbrzymi, trudny do oszacowania wpływ na psychiatrię i psychologię polską, zarazem wykraczający poza te środowiska profesjonalne, zmieniając rozumienie człowieka chorego psychicznie i człowieka *tout court*.

Niniejsza monografia *Przeciw melancholii* powstała niejako w hołdzie Kępińskiemu. Najpierw, w 40. rocznicę śmierci Profesora, Międzynarodowe Towarzystwo Naukowe Fides et Ratio wraz z Wydziałem I Filologicznym Polskiej Akademii Umiejętności, Polskim Towarzystwem Psychologicznym – Oddział w Krakowie, przy wsparciu włosko-polskiego towarzystwa naukowego Accademia dei Rampanti oraz krakowskiego Wydawnictwa Literackiego, zorganizowało konferencję naukową. Zainteresowanie nią, wykraczające wyraźnie ponad standardy, pokazało, jak bardzo żywa jest pamięć o Antonim Kępińskim.

Natomiast dziś, w 40 lat po pierwszym wydaniu inspirującej książki krakowskiego psychiatry, oddawana do rąk czytelnika monografia ma przede wszystkim za cel kontynuowanie refleksji nad fenomenem szeroko rozumianej melancholii właśnie „w duchu Kępińskiego”, czyli z szerokiej, wielodyscyplinarnej perspektywy. Pragnie także snuć naukową refleksję nad walką, przeciwstawianiem się, nad zapobieganiem i obroną przed depresją – jak, zgodnie z dzisiejszą medykacją, określa się ten fenomen. W tytule zachowano, jako naszym zdaniem najlepszy, termin Kępińskiego – „melancholia” – gdyż pozwala on na to właśnie wielodyscyplinarne spojrzenie. Zarazem używane będą w książce zarówno terminy średnio-

wieczne: „acedia”, „demon południa”, odległa od terminologii psychiatrycznej „noc duchowa”, jak i nowe, często używane po prostu w wersji angielskiej określenie *subthreshold depression*, a także wieloznaczne: „objawy depresji” czy po prostu „smutek”. Używając w monografii tak różnych terminów, zdajemy sobie sprawę z naszego przemieszczania się po dość obszernym polu semantycznym, robimy to jednak świadomie.

Monografia jest zatem częściowo tylko inspirowana samą twórczością naukową i eseistyczną Kępińskiego, bardziej natomiast – jego postawą lekarza integralnego, szukającego sposobów pomocy pacjentowi/bliźniemu w całości ludzkiej wiedzy i sztuki, a także, jak wskazują wspomnienia o nim, w sferze wiary. Najwyraźniej widać ową chrześcijańską postawę Profesora w samych jego czynach, opisywanych i zachowanych dla potomności we wspomnieniach współpracowników, a zarazem przyjaciół, oraz – nade wszystko – we wspomnieniach pacjentów.

Toteż wspomniana konferencja naukowa w czerwcu 2012 r. zgromadziła zarówno psychologów, psychiatrów i przedstawicieli innych dyscyplin akademickich: filozofów, literaturoznawców, także teologów i duszpasterzy, jak i po prostu pacjentów, byłych i aktualnych, korzystających z pomocy uczniów i „uczniów uczniów” Profesora, pacjentów, którzy niezmiennie wzbogacili głębszy wymiar owego spotkania. Zgromadzeni w auli PAU przed portretem Profesora odczuwaliśmy w atmosferze coś z tej aury życzliwego, spokojnego i skupionego słuchania, którym on zasłynął i które przez dziesięciolecia pozostaje ideałem dla krakowskiej szkoły psychiatrii i psychoterapii.

Pomysł, aby przeanalizować walkę z depresją nie tylko z pozycji medyczno-psychologicznych, miał jeszcze inne, wcześniejsze źródło, innego ważnego autora. To Ewagriusz z Pontu, mnich z IV w., wielki znawca duszy ludzkiej, w XXI w. udostępniony i ukazany jako istotny dla współczesnego polskiego czytelnika przez znakomite wydawnictwo ojców benedyktynów w Tyńcu. Konkretnie inspiracją był traktat Ewagriusza pt. *Osiem duchów zła* w tłumaczeniu Leona Nieściora OMI, skomentowany przez Włodzimierza Zatorskiego OSB.

Człowiekowi współczesnemu, coraz bardziej przekonанemu do rozumienia depresji jako „po prostu jednej z chorób”, sklasyfikowanych w międzynarodowym uporządkowanym rejestrze, Ewagriusz przynosi szokująco odmienne, choć zarazem tak dawno opracowane spojrzenie. Stawia czytelnika przede wszystkim w obliczu pytań o osobowe źródła

dobra i zła, o osobowe źródła szczęścia i smutku. Pojawia się zatem niewygodne już dla XX-wiecznego człowieka, a prawie nieobecne w XXI w., pytanie o istnienie demona acedii... Owo „wybicie z pozycji” czyni teraz człowieka myślącego o melancholii i walce z nią otwartym także na ponowne spojrzenie od strony literatury, sztuki, filozofii... Tu ponownie spotyka się on z nie tylko „biologicznym”, lecz renesansowo wszechstronnym lekarzem – z Kępińskim.

Ostatni rozdział *Przeciw melancholii w sferze praxis*, autorstwa siedmiorga autorów działających przede wszystkim właśnie w sferze *praxis*, nawiązuje swą kompozycją dialogu do jeszcze jednej strony geniuszu Kępińskiego – mistrza rozmowy, zarówno rozmowy z pacjentem, jak i dialogu jako sposobu uprawiania nauki i nauczania akademickiego. To dlatego scena większości owych dialogów – biblioteka w przyziemiu Kliniki Psychiatrii przy ul. Kopernika w Krakowie (pokazanej na fotografii na IV stronie okładki) – pozostaje miejscem na zawsze z nim związanym, gdzie przez dziesięciolecia po jego śmierci, we wtorkowe wieczory, kontynuowano dialogi naukowe wokół referatów z zakresu nie tylko samej psychiatrii, ale i filozofii, nauk społecznych, nauk o języku, kulturze, sztuce.

Czytelnik nie znajdzie w niniejszej monografii syntezy. Cóż, nie ma jej i w *Melancholii* Kępińskiego... Znajdzie tu natomiast zaproszenie do spojrzenia na fenomen depresji – melancholii – acedii z różnych perspektyw, wybranych przez poszczególnych autorów. Wybór jednej z nich, własna synteza lub dalsze poszukiwania – oto, co jest możliwe.

W ostatnim akapicie niech mi będzie wolno w imieniu obojga redaktorów: Ojca dra Stanisława Jaromiego OFMConv oraz moim, wyrazić wielką wdzięczność tym wszystkim, którzy współtworzyli oddawaną dziś Czytelnikowi książkę *Przeciw melancholii*: znamienitym Autorom, ważnym Recenzentom, niezastąpionym Redaktorom Wydawnictwa Polskiej Akademii Umiejętności, udzielającym projektowi cennego wsparcia Panom Profesorom: Sekretarzowi Generalnemu Polskiej Akademii Umiejętności Jerzemu Wyrozumskiemu i byłemu Dyrektorowi Wydziału I Filologicznego Julianowi Maślance, wreszcie *last but not least* – świętej pamięci Panu Profesorowi Antoniemu Kępińskiemu, któremu wszyscy ją dedykujemy.

Agnieszka Hennel-Brzozowska

CZEŚĆ I

**ANTONI KĘPIŃSKI A MELANCHOLIA
– INSPIRACJE I KONTYNUACJE**

ZDZISŁAW JAN RYN

UNIWERSYTET JAGIELLOŃSKI – COLLEGIUM MEDICUM

ANTONI KĘPIŃSKI – ŻYCIORYS NAZNACZONY CIERPIENIEM

Obecne pokolenie lekarzy i psychologów zna Antoniego Kępińskiego z jego publikacji, zwłaszcza książkowych, do dzisiaj wznawianych. Postać Kępińskiego przechodzi do panteonu najwybitniejszych luminarzy polskiej psychiatrii i jest utożsamiana z krakowską psychiatrią humanistyczną.

Warto przypomnieć słowa ks. prof. Józefa Tischnera wypowiedziane w 10. rocznicę śmierci Kępińskiego:

Wydaje mi się, że naszym zadaniem jest strzec i dawać świadectwo czemuś, co nazwałbym myśleniem heroicznym. Antoni był uczonym, który przeszedł przez wszystkie tragiczne doświadczenia Polaków w czasie drugiej i po drugiej wojnie światowej. I wśród tych doświadczeń zachował to, co należy nazwać myśleniem heroicznym¹.

NIECO BIOGRAFII

Wiedzieliśmy, że Kępiński urodził się w kresowym miasteczku Dolina. Mało znany jest epizod z jego dzieciństwa, kiedy pozostając pod opieką ukraińskiej niańki, dostał się w ręce napastników tropiących Polaków. „Niewola trwała dość długo. W końcu wymieniono maleństwo za dwóch oficerów ukraińskich, wziętych jako jeńców”².

¹ Z zapisu na taśmie magnetofonowej w archiwum Z.J. Ryna.

² Zob. A. Jakubik, J. Maślowski, *Antoni Kępiński – człowiek i dzieło*, Warszawa 1981, s. 25.

Dzieciństwo i lata szkolne spędził Kępiński w Nowym Sączu, gdzie jego ojciec był starostą. W 1936 r. w Krakowie zdał maturę klasyczną z wyróżnieniem – otrzymał szczerozłoty pierścień z napisem: „Gimnazjum Nowodworskiego wzorowemu uczniowi” – za pilność, zdolności, zdyscyplinowanie, wybitne wyniki w nauce, jak również za walory charakteru, szlachetność, życzliwość, solidarność i koleżeństwo. Pamięć o Kępińskim przetrwała w Nowodworku – jego imieniem nazwano jedną z sal lekcyjnych.

Z tego okresu pochodzi wspomnienie młodego Karola Wojtyły³. Obaj byli prezesami Sodalicii Mariańskiej, Kępiński w Nowodworku, a Wojtyła w liceum wadowickim. Spotkali się przypadkowo na dworcu krakowskim w drodze na zjazd Sodalicii w Poznaniu. Znajomość i dyskretna współpraca przetrwały do śmierci Kępińskiego. Wspomnienie ks. Karola Wojtyły kończy następująca konkluzja: „Nie miałem wątpliwości, że Kępiński już wówczas znacznie jaśniej widział swoją przyszłość niż ja”.

Z biografii Kępińskiego dowiadujemy się o traumatycznym przeżyciu, jakiego doznał jako student trzeciego roku medycyny. Na placu Matejki w Krakowie został dotkliwie pobity przez pikietę socjalistów tylko z tego powodu, że odmówił zdjęcia i rzucenia na ziemię czerwonej czapki studenckiej! „Nie mogło mu się pomieścić w głowie, że został skrzywdzony przez tych, których bronił”⁴. Zdaniem Stanisława Kłodzińskiego, ten epizod miał zadecydować o tym, że Kępiński wybrał psychiatrię.

WOJNA I OBÓZ KONCENTRACYJNY

Kępiński niechętnie mówił o sobie, do tego stopnia, że niewielu z nas wiedziało o jego obozowej przeszłości. Wybuch wojny przerwał mu studia medyczne na UJ po trzecim roku. Ochotniczo wstąpił do Wojska Polskiego, ale niebawem trafił do niewoli i obozu internowanych w Leva na Węgrzech. Patriotyczne uniesienie doznało nowego rozczarowania, a nawet wstrząsu na ziemi francuskiej, a kulminację znalazło w dwuipółletnim

³ Ks. abp Karol Wojtyła przypomniał ten epizod podczas prywatnego sympozjum, jakie z jego inicjatywy zorganizował w Pałacu Biskupów Krakowskich, w pierwszą rocznicę śmierci Kępińskiego, ks. Józef Tischner.

⁴ Wypowiedź dra Stanisława Kłodzińskiego w audycji „Wizerunek ludzi myślących”, Polskie Radio, luty 1974 r.

uwięzieniu w obozie koncentracyjnym w Miranda de Ebro (Castilla Vieja, Hiszpania).

Ten najtragiczniejszy okres życia Kępińskiego można było odtworzyć na podstawie 127 listów i kart pocztowych, jakie mimo cenzury hiszpańskiej i niemieckiej docierały do jego rodziców w Krakowie. Listy te znaleźliśmy po śmierci Kępińskiego w koszyku, na którym sypiał Antoś, ulubiony kot profesora.

Rysuje się w nich, choć w sposób zakamuflowany, pasmo udręk, represji, szukan i poniżania, a nade wszystko cierpienie głodu fizycznego i głodu wolności⁵. Z tego doświadczenia wyrosły zainteresowania naukowe Kępińskiego patologią wojny i obozów koncentracyjnych. Stąd jego szczególna wrażliwość na los ofiar prześladowań politycznych. To dzięki Kępińskiemu krakowska klinika psychiatryczna stała się placówką, w której byli więźniowie znaleźli nie tylko pomoc lekarską, ale przede wszystkim psychiczne wsparcie. Inicjatywa Kępińskiego, podjęta wspólnie ze Stanisławem Kłodzińskim, byłym więźniem Auschwitz-Birkenau, i innymi współpracownikami, przerodziła się w wieloletni program badań nad skutkami traumy obozowej. Nie mogli wówczas przypuszczać, że wyniki badań wypełnią 31 tomów „Przeglądu Lekarskiego – Oświęcim”. To zbiorowe dzieło lekarzy i psychologów, ale także byłych więźniów, redagowane pod kierunkiem Józefa Bogusza, uzyskało dwukrotnie nominację do Pokojowej Nagrody Nobla.

Z tego nurtu Józef Tischner wyprowadził pojęcie „filozofii wypróbowanej nadziei, filozofii po Oświęcimiu”⁶. Mówił nawet o swoście polskim charakterze antropologicznych poglądów Kępińskiego. Nasze spojrzenie na władzę wyrasta z polskich tęsknot za władzą naprawdę własną, a nie wspólnotą bez żadnej władzy. Mamy więc do czynienia z paradoksem władzy: z jednej strony jest ona nieodłącznym atrybutem ludzkiej natury, z drugiej zaś może prowadzić do patologii społecznej. Skrajnym przykładem owej patologii – błędu antropologicznego – były ideologie nazizmu i komunizmu z obozami koncentracyjnymi, sowieckimi gułagami, lasem katyńskim.

⁵ Zob. Z. Ryn, *Antoni Kępiński internowany na Węgrzech (1939–1940)*, „Przegląd Lekarski” 1979, 36, 1, s. 85–95; idem, *Antoni Kępiński w Miranda de Ebro*, „Przegląd Lekarski” 1978, 35, 1, s. 95–115; idem, *Antoni Kępiński – Życiorys listem pisany (Węgry, Hiszpania, Wielka Brytania 23 IX 1939–15 V 1947)*, „Psychoterapia” 1997, 3(102), s. 5–18.

⁶ J. Tischner, *Filozofia wypróbowanej nadziei*, „Znak” 1974, 26, 237, s. 331–345.

Możemy sobie wyobrazić, co odczuwał młody Kępiński w obozie w Mirandzie, kiedy pisał do rodziców: „Przyjdą czasy, że ludzie zrozumieją, że tych wojen ciągle robić nie można i może poprawią się i staną się lepszymi...”⁷.

POSTAWA LEKARZA

Ci, którzy mieli szczęście u Kępińskiego „terminować”, wiedzą dobrze, że nie traktował wszystkich jednakowo. Wyróżniał i wspierał słabszych, lubił tych, których inni nie lubili, kochał niekochanych. Może w tym kryła się tajemnica jego szczególnej zdolności wyzwalania w innych tego, co najlepsze: odkrywania dobra, dostrzegania nadziei w beznadziejności i wskazywania na walory twórcze nawet w chorobie. Koncepcja psychiatrii aksjologicznej Kępińskiego zrodziła się w naturalny sposób z wyznawanej przez niego hierarchii wartości, której dewizą było dążenie do doskonałości, a maksymą postępowania wobec bliźniego – „wiara, nadzieja i miłość”⁸.

Wobec chorych Kępiński był zycziwy, rozumiejący, akceptujący. Czasem mówił, że nie wiadomo, kto większe osiąga korzyści z psychoterapii: pacjent czy lekarz. Zdarzało się, że do prywatnej praktyki po prostu dopłacał. Kępiński afirmował człowieka takim, jakim jest. Rozszerzył tradycyjne zasady deontologiczne lekarza o istotną powinność, jaką jest zwiększanie poczucia wartości samego chorego, także jego godności. Wyrazem tego może być sentencja: „Pacjent zawsze ma rację”. Z przykazania miłości wywodził nakaz afirmacji osoby i afirmacji życia: w zdrowiu i w chorobie. Głosząc apoteozę miłości, nie dopuszczał żadnej formy władzy nad drugim człowiekiem. Uważał to za sprzeczne z naturalnym porządkiem moralnym i istotą człowieczeństwa. Wyraził to najdobitniej w eseju zatytułowanym *Refleksje oświęcimskie. Psychopatologia władzy*⁹.

⁷ Cyt. za: Maszynopis (odpisy) listów A. Kępińskiego z obozu koncentracyjnego Miranda de Ebro oraz z Anglii z lat 1939–1947. Wybór i układ Z. Ryn. Oprawa introliigatorska, Kraków 1975–1978, Archiwum prof. Ryna.

⁸ A. Kępiński, „Wiara, nadzieja i miłość idą zawsze razem”, wybór i układ A. Kulesa i Z. Ryn, „Przegląd Lekarski” 1988, 45, 3, s. 352–355.

⁹ Idem, *Refleksje oświęcimskie. Psychopatologia władzy*, „Przegląd Lekarski – Oświęcim” 1967, 1, s. 52–60.

PSYCHIATRIA AKSJOLOGICZNA

W deontologii Kępińskiego uderza wysoki rygoryzm etyczny. Uważał on, że lekarz ponosi odpowiedzialność moralną za swoje czyny i nikt go z tej odpowiedzialności zwolnić nie może. Przymus fizyczny i psychiczny nie może być usprawiedliwieniem, bowiem wartości moralne są absolutne i ponadczasowe, wynikają z istnienia naturalnego porządku moralnego.

Związek terapeutyczny traktował Kępiński jako spotkanie, w którym ludzkie istnienie jest procesem ciągłego stawania się, przekraczania samego siebie, a więc dążenia do doskonałości.

Osiowym założeniem psychiatrii aksjologicznej jest przekonanie, że człowiek nie może się wyzwolić z ludzkiego porządku moralnego; jest skazany na własne sumienie. Dlatego tak ważną rolę w życiu człowieka odgrywa wiara: chroni przed chaosem aksjologiczno-moralnym, porządkuje życie wewnętrzne, nadaje życiu sens, wreszcie – jak widzimy to w praktyce lekarskiej – mobilizuje fizycznie i psychicznie. Kępiński z tego zapewne czerpał siły, aby podczas wyniszczającej i śmiertelnej choroby napisać dzieło o nieprzemijającej wartości. Monografia *Schizofrenia* rodziła się w jego najdotkliwszych bólach. Za życia doczekał się tylko wydania *Psychopatologii nerwic*.

CIERPIENIE NIEZAWINIONE

W życiu Antoniego Kępińskiego, podobnie jak w życiu Karola Wojtyły, przejawiał się nurt cierpienia niezawinionego w skrajnym wymiarze. W życiu Ojca Świętego kulminacyjnym momentem był zamach na jego życie, a u Kępińskiego – pobyt w obozie koncentracyjnym. Jan Paweł II umierał na oczach świata i prosił, by mu pozwolono odejść do Domu Ojca.

Śmiertelna choroba dotknęła Kępińskiego w młodym wieku i zakończyła się agonią czerwcowej nocy 1972 r., przejmującym monologiem, pełnym egzystencjalnych sprzeczności: dobra i zła, nieba i piekła, wierności i zdrady, także bolesnych relacji Polaków i Niemców. A na końcu westchnieniem, że jest gotów do przejścia na drugą stronę życia. Umarł z Biblią w rękę, o której mówił nieraz, iż jest najlepszym podręcznikiem psy-

chiatрії. Nie bez powodu w biografii Kępińskiego przewija się określenie *homo religiosus*.

Wojtyłę i Kępińskiego łączyła wspólnota myśli o cierpieniu człowieka, podobna wrażliwość i troska o człowieka słabego, zniewolonego. Łączyła ich wiara w zwycięstwo dobra nad złem w człowieku. Obaj przekraczali przeciętność i banalność naszego życia, sprzeciwiając się dominującym współcześnie postawom egocentrycznym, konsumpcyjnym i hedonistycznym.

SPRZECZNOŚCI I KOMPLEKSY

W twórczości Kępińskiego znalazły odbicie sprzeczności tkwiące w jego osobowości:

- był skryty i nieprzenikniony, a innym po mistrzowsku stwarzał warunki do okazywania uczuć i wyzwalania najlepszego;
- zabiegał o wolność człowieka i jego autonomię, a równocześnie propagował humanizm chrześcijański, który tę wolność poddaje rygorom odpowiedzialności;
- był sceptyczny co do możliwości poznania natury człowieka, ale poszerzył granice tego poznania o teorię metabolizmu energetycznego i informacyjnego;
- łączył wyobraźnię artystyczną ze zdrowym rozsądkiem i logiką myślenia.

Dlatego jego dzieła nie można zaszereżować do jednego nurtu teoretycznego.

Nie sposób nie wiązać tych sprzeczności z traumatyczną historią życia Kępińskiego:

- pragnął walczyć za Ojczyznę, a jego uczucia patriotyczne zostały sparaliżowane przez niewolę i obóz koncentracyjny;
- zamiast realizować naturalną potrzebę heroizmu, cierpiał na „kompleks nieuczestniczenia” w tym, co działo się w Polsce;
- marzył o karierze lotnika w polskich formacjach Royal Air Force (RAF), tymczasem uznano go za nieprzydatnego w lotnictwie;
- zamierzał zostać chirurgiem, ale nie było dla niego miejsca do specjalizowania się, została mu więc psychiatria;
- posiadając talent naukowca i badacza, przeżywał kompleks nienaukowości psychiatrii, traktował ją bardziej jako sztukę niż naukę.

Dzisiaj Kępiński jest postrzegany nie tyle jako naukowiec czy uczony, ile jako mędrzec, autorytet moralny, mistrz w dawnym tego słowa znaczeniu, także mistrz słowa.

Transcendentnym wyrazem życia i dzieła papieża jest pokolenie JPII, pokolenie ludzi młodych, urzeczonych podobieństwem misji papieża do misji samego Chrystusa. Podobnie w przypadku Kępińskiego – pokolenie jego wtórnych uczniów: lekarzy, psychologów, filozofów, którzy Kępińskiego nie znali, a utożsamiają się z jego personalistyczną wizją człowieka. Wypadałoby napisać drugi tom biografii Antoniego Kępińskiego – życie jego dzieła po śmierci autora.

ZNAK NIEŚMIERTELNY

Jeśli zastanowić się, jaki ślad pozostawił Kępiński swoim życiem i dziełem, to przede wszystkim stworzył on wzór osobowy lekarza, którego dewizą był szacunek do chorego. We współczesnym świecie, nękanym dramatycznymi konfliktami i kontrastami, pokazał, że możliwa jest postawa samarytanina. Postawa ta wynikała z wyznawanej przez niego deontologii, w której związek lekarza i chorego oparty jest na miłości terapeutycznej¹⁰.

Dziękuję Opatrzności, że przez wiele lat przyszło mi pracować w obliczu, powiedziałbym – w blasku charyzmatycznej osobowości Mistrza Kępińskiego. Nie tylko w kręgach pacjentów Kępińskiego, ale też w kręgach intelektualnych Krakowa ciągle żywe są sugestie uznania go za sługę Bożego.

Pod koniec życia Kępiński pisał:

Bez śmierci życie straciłoby sens, swoje dynamiczne napięcie, stałoby się jakąś bezkształtną, czterowymiarową plazmą. Świadomość śmierci jest związana z egzysten-

¹⁰ Zob. Z. Ryn, „*Amo, ergo sum*” – Antoni Kępiński o miłości, „Przegląd Lekarski” 1988, 45, 3, s. 333–335; idem, „*Amo, ergo sum*”. *La concepción del amor en Antoni Kępiński* [w:] Antoni Kępiński. *Cirujano de Almas. En el 70 aniversario de su natalicio*, Cuadernos de Difusión, Reflexiones Psiquiátricas No. 1, Universidad Autónoma de Puebla, Puebla [México] 1988, s. 56–63; idem, *Psicología del amor (En la obra de Antoni Kępiński)*, „Revista Aniversario, Universidad de La Serena” [Chile] 1994, 4, s. 79–85; idem, *Amo, ergo sum* – Antoni Kępiński o miłości, „Wiadomości Psychiatryczne” 1999, 2(5), s. 217–220.

cją ludzką. Umiera człowiek, ale zostaje po nim słowo, specyficzny dla niego gest, klimat uczuciowy, który wokół siebie roztaczał, a więc jego jakby symbole, które zostały swego czasu rzucone w świat otaczający i w tym świecie się zatrzymały, podczas gdy ciało przestało istnieć [...] I ten znak rzucony otoczeniu staje się nieśmiertelny¹¹.

O ile łatwiej nam żyć dzięki temu, że wśród nas byli Karol Wojtyła – błogosławiony Jan Paweł II, oraz Antoni Kępiński – samarytanin naszych czasów.

¹¹ A. Kępiński, *Lęk*, Warszawa 1977, s. 42, 106.

KS. KRZYSZTOF MAJ

PARAFIA PW. WNIĘBOWZIĘCIA NMP W SOLCU

PROFESOR KĘPIŃSKI WOBEC DEPRESJI

Zaburzenia nastroju, których doświadcza człowiek, towarzyszą mu od początku istnienia ludzkości. Przyjemności i sukcesy wprowadzają nas w dobry nastrój, wydarzenia przykre i straty wywołują smutek, lęk i rozpacz. Takim klasycznym przykładem jest bohater Starego Testamentu – Hiob, który przeżywa rozpacz i depresję¹. Również w literaturze starożytnej możemy znaleźć wiele tekstów opisujących widoczne symptomy tej choroby. Natomiast ojciec medycyny Hipokrates (460–375 p.n.e.) wprowadził do psychopatologii określenie „melancholia” jako zasmucenie powstałe na skutek przykrych wspomnień. W depresji zwanej dawniej melancholią widocznym, a zarazem charakterystycznym nastrojem jest smutek². W średniowieczu stan smutku i przygnębienia nazywany był acedią (=bezwład, gnuśność) i uznawany, zgodnie z ówczesnym obrazem świata, po części za grzech. Etiologia smutku często jest nieznana. Powstaje on bez uchwytnej przyczyny, co utrudnić może

¹ Zawarte w Starym Testamencie wyznanie Hioba: „We łzach rozplywa się dusza, zgłębiły mnie dni niedoli, dlaczego nie umarłem po wyjściu z łona, nie wyszedłem z wnętrzości, by skonać? Po cóż mnie przyjęły kolana a piersi podały mi pokarm? [...] Nie znam spokoju ni ciszy, nim spocznę, już wrzawa przychodzi, nocą kości me jak piec rozpalone, cierpienie moje nie milknie. Myślałem: Wypocznę na łóżku, posłanie to trosk mych powiernik. Lecz Ty mnie snami przestraszasz, przerażasz mnie widziadłami” (Hi 3, 11–12, 26; 6, 13–14) – jest wręcz modelowym przykładem objawów charakterystycznych dla człowieka cierpiącego na ciężką depresję (gwałtowna chęć śmierci, ból psychosomatyczny, ciężkie zaburzenia snu).

² Opisując obraz kliniczny depresji endogennej, Antoni Kępiński pisze: „Smutek jest dołą człowieka. Nawet najpogodniejszemu trafiają się okresy depresji, gdy świat wokół niego ciemnieje i człowiek widzi wszystko w ciemnych kolorach” – A. Kępiński, *Melancholia*, Warszawa 1996, s. 7.

nieraz leczenie i wszelką pomoc skierowaną do chorego³. W swojej pracy medycznej, pochylając się nad człowiekiem oczekującym pomocy (i to skutecznej), Antoni Kępiński wielokrotnie musiał zetknąć się z depresją jako chorobą polegającą na braku równowagi psychicznej. Studiując dostępne dzieła ukazujące bogactwo jego myśli, poznajemy wiele cennych spostrzeżeń zanotowanych przez niego, jako wynik bogactwa spotkań z osobami owładniętymi depresją, dla których pozostawał lekarzem ich duszy. Należy zaznaczyć, że punktem wyjścia w pracy z tymi ludźmi chorymi, i nie tylko, był jego szczególny personalizm wyrażający się otwartością na całego człowieka. Często powtarzał swoim studentom znane pytanie, które pozostawało egzystencjalnym wyrzutem: „Czy wam człowiek się znudził?”

Profesor jako lekarz stawał wobec człowieka, który nie tylko był dla niego chorym, ale przede wszystkim kimś, kogo pragnął poznać. To pragnienie poznania wynikało u niego z potrzeby nawiązania osobowej komunikacji. Jednocześnie to poznanie implikuje określoną wizję pojmowania i rozumienia osoby ludzkiej. W pojmowaniu i opisie osoby kryją się jego osobiste przemyślenia dotyczące człowieka, sensu jego życia, wyborów moralnych i motywacji realizowanych przez niego czynów.

Możliwie pełne zrozumienie specyfiki życia ludzkiego, od strony ontycznej, moralnej, psychicznej czy społecznej, wynika z samej koncepcji człowieka jako istoty charakteryzującej się jednością psychofizyczną. Stąd Kępiński formułuje postulat, aby każdy lekarz skupił swoją uwagę na całym człowieku, a nie na wyselekcjonowanym chorym organie⁴. Wszelkstronna pomoc medyczna polega bowiem na wydobyciu ukrytego w sercu ludzkim sensu życia i przekroczeniu wraz z człowiekiem chorym proggu nadziei. Nadziei, która leczy i czyni chorego wolnym.

³ Ibidem, s. 8.

⁴ W swojej pracy psychoterapeutycznej A. Kępiński podkreślał całościowe podejście do człowieka jako bytu psychofizycznego. Dla niego jako lekarza nie istniał podział na to, co biologiczne, i to, co duchowe u człowieka. „Podobnie nie można mówić o chorobach »psychicznych« w przeciwieństwie do chorób »somatycznych«. Pojęcie »chorej duszy« jest równie fałszywe jak pojęcie »chorego ciała«. Mamy do czynienia nie z chorym ciałem czy chorą duszą (psychiką), ale z chorym człowiekiem” – A. Kępiński, *Rytm życia*, Kraków 1972, s. 198.

ŚRODOWISKO ROZWOJU OSOBOWOŚCI CZŁOWIEKA

Wśród wielu znaczących czynników kształtujących charakter i osobowość człowieka pierwszorzędną rolę odgrywa rodzina. Pozostaje ona również szczególnym środowiskiem tak biologicznego, jak i psychicznego rozwoju człowieka. I nie tylko, bo brak właściwych i zrównoważonych relacji osobowych w rodzinie może stać się źródłem defektu psychicznego oddziałującego na całe życie osoby ludzkiej. Poprzez wywiad rozpoczynający spotkanie chorego z lekarzem pozyskuje on informację o środowisku rodzinnym swego pacjenta.

Kępiński w spotkaniu z chorym człowiekiem, szukając przyczyn wielu zaburzeń psychologicznych, zwracał szczególną uwagę na środowisko rodziny prokreacyjnej. Poznanie tego środowiska stanowiło często dla niego klucz do odkrycia początku choroby. Podkreślał również wpływ rodziny na kształtowanie postaw emocjonalnych.

Z kolei mniejszy krąg społeczny, z którym człowiek styka się bezpośrednio od chwili urodzenia – rodzina – wywiera decydujący wpływ na rozwój zasadniczych postaw emocjonalnych. Rozmawiając z chorym, często potrafimy odtworzyć atmosferę rodzinną, w której on wzrastał, i widzimy, jak silnie wpłynęła ona na sposób widzenia otaczającego świata i na sposoby reagowania. Ufny lub nieufny stosunek do ludzi, poczucie krzywdy, ucieczka w chorobę, traktowanie życia pogodnie lub zbyt serio, rozwiązywanie konfliktów na drodze kompromisu lub dramatycznej walki itp. cechy, które stwierdzamy u chorego, są nieraz w mniejszym lub większym stopniu odzwierciedleniem klimatu, w którym on wzrastał. Klimat rodzinny oczywiście znacznie głębiej i silniej odbija się na zasadniczych postawach i sposobach reakcji niż klimat szerszych kręgów społecznych⁵.

Stąd wniosek, że większość relacji i postaw ludzkich, tak pozytywnych jak i negatywnych, ma swoje źródło w klimacie środowiska rodzinnego. W tymże środowisku pierwszorzędną rolę odgrywa matka poprzez swoje macierzyństwo, którego podstawowym celem jest zapewnienie dziecku maksymalnego bezpieczeństwa. Niezwykle ważnym czynnikiem kształtującym relacje społeczne człowieka, wyrażone w postawie optymistycznej (nadzieja) i pesymistycznej (lęk), pozostaje model stosunku z pierwszym przedstawicielem świata zewnętrznego, którym zawsze jest matka. Kształt tej postawy jest ważny, ponieważ zdecydowanie wpływa na nasz obraz świata i naszą w tym świecie aktywność. Tak więc matka w całym procesie

⁵ Idem, *Poznanie chorego*, Warszawa 1978, s. 149.

kształtowania osobowości dziecka ma podwójną rolę: z jednej strony zapewnia dziecku poczucie bezpieczeństwa, z drugiej zaś – jest źródłem inspiracji do rozwoju jego wewnętrznej aktywności. Stanowi to początek doświadczenia podmiotowości człowieka.

Antoni Kępiński podkreśla szczególne znaczenie środowiska macierzyńskiego, które ma decydujący wpływ na wektor postawy w odniesieniu do społeczeństwa, jak i do drugiego człowieka. Relacja między matką a dzieckiem jest dla niego wzorem w późniejszych relacjach międzyludzkich. „Stosunek do matki jest matrycą stosunku do świata społecznego i w ogóle do świata”⁶. Związek z matką odgrywa decydującą rolę w formowaniu się emocjonalnej struktury dziecka. Macierzyńskie środowisko kształtuje w człowieku u początków jego życia dwie przeciwstawne postawy emocjonalne: nadzieję i lęk. Te postawy opisuje się wektorem *do* lub *od* otoczenia. Oznaczają one spolegliwość ze środowiskiem społecznym (inklinację niewolnika) lub ucieczkę od niego we własny świat projekcji i wyobraźni. Brak odpowiedzialności u matki może być przyczyną pojawienia się lęku we wczesnym okresie rozwoju człowieka, co w konsekwencji może determinować całość życia na płaszczyźnie emocjonalnej. Kępiński wskazuje na to zagrożenie:

Sygnal zagrożenia może być wywołany niebezpieczeństwem utraty środowiska macierzyńskiego, np. gdy małe dziecko jest zostawione samo lub w ciemności. Może być wywołany niedostatecznym zabezpieczeniem przez środowisko macierzyńskie przed niebezpieczeństwami życia, np. gdy małe dziecko jest narażone na ból, głód, zimno itp. I wreszcie może być wywołany bezpośrednim przeniesieniem pogotowia lękowego z matki na dziecko. A zatem środowisko macierzyńskie, które ma odizolować młodą istotę od niebezpieczeństw środowiska naturalnego, nie stanowi idealnego zabezpieczenia⁷.

Nadopiekuńczość może rodzić przykre konsekwencje w dorosłym życiu, ponieważ pozbawia samodzielności i odpowiedzialności za podjęte i zrealizowane decyzje.

Środowisko macierzyńskie jest środowiskiem, z którego człowiek wychodzi do świata, natomiast ojciec jest tym, który z tego świata przychodzi jako pierwszy. Tę różnicę w odbiorze przez dziecko osoby ojca i matki dostrzega Profesor, gdy pisze, że ojciec „jest pierwszym reprezentantem tego, co na zewnątrz, symbolem otaczającego świata, jego nowinek,

⁶ Ibidem, s. 159.

⁷ A. Kępiński, *Lęk*, Warszawa 1977, s. 154.

tajemnic, cudowności, a także jego porządku, norm, systemu nagród i kar”⁸. Ojciec wnosi w obszar psychiki dziecka niezbędne elementy, jak prawo, normy, wartości. Swoją postawą przełamuje tendencje egocentryczne u dziecka i otwiera je na horyzontalny rozwój ku pełni człowieczeństwa. Antoni Kępiński, zdając sobie sprawę z doniosłej roli, jaką ma do wypełnienia ojciec, wskazuje na klasyczny model rodziny, w którym każde z małżonków wzajemnie się uzupełniając, kształtuje nowego człowieka „na swój obraz i swoje podobieństwo”.

W pełnym wejściu w świat ludzkich wartości przewodnikiem jest ojciec:

U człowieka hierarchia wartości koncentruje się wokół problemów związanych ze stosunkiem do innych ludzi, tj. do problemów natury etycznej, gdyż ocena, co jest dobre, a co złe, jest zasadniczą decyzją w naszych stosunkach z ludźmi. Porządek moralny jest najważniejszy zarówno w hierarchii wartości, jak i w ustrukturalizowaniu otaczającego świata i własnej osoby. Postać ojca wkracza na scenę później (matka właściwie na scenę nie wkracza, jest na niej od samego początku) i bardziej jest od dziecka oddalona. Skutkiem tego ona przede wszystkim tworzy zwierciadło społeczne. Matka jest zbyt blisko, by mogła patrzeć względnie obiektywnie na własne dziecko. Oczywiście i matka odgrywa rolę w tworzeniu się zwierciadła społecznego i systemu samokontroli u dziecka, ale rola jej w tym wypadku jest mniej wyrazista niż ojca. W literaturze psychoanalitycznej wiele rozważań poświęcono procesowi introjekcji, dzięki któremu postacie rodziców zostają jakby wchłonięte przez dziecko i tworzą zrab jego superego. Na ogół psychoanalitycy uważają, że rola ojca w tworzeniu superego jest ważniejsza niż matki, co wydaje się słuszne, choćby z tego względu, że ojciec jest bardziej niż matka reprezentantem w odniesieniu do otaczającego świata⁹.

Postać ojca stanowi źródło porządku moralnego i wpływa na wartościowanie czynu ludzkiego według określonych kryteriów etycznych. To ojciec jako przedstawiciel środowiska społecznego, przychodzący z zewnątrz, jawi się jako sędzia bardziej obiektywny, a jego ocena nosi charakter racjonalnej. Jako pierwszy przedstawiciel społecznej sprawiedliwości wymierza on sprawiedliwie karę i nagrodę jako efekt wyboru człowieka (dziecka). Forma otaczającego świata wynika z relacji personalnej dziecka do ojca¹⁰. Koloryt tego świata uzależniony jest od stosunku emocjonalnego dziecka do jego matki.

⁸ Ibidem, s. 197.

⁹ Ibidem.

¹⁰ Ibidem, s. 201.

Człowiek jest niewątpliwie istotą żyjącą, którą możemy śmiało określić jako *animal sociale*. Oznacza to, że nie chce, nie może i nie powinien żyć w samotności, a więc musi mieć jakąś relację do otoczenia. Ta relacja do otaczającego świata wynika m.in. z przekazu informacji. Człowiek nie może być odcięty od informacji, a nośnikiem informacji – także dotyczącej jego osoby, jego życia i zdrowia, choroby i śmierci – jest słowo. Dokonuje się to – według Kępińskiego – poprzez metabolizm informacyjny. Dla Kępińskiego metabolizm informacyjny jest sferą duchową, która pozostaje najważniejsza u człowieka jako istoty otwartej. Wynika to z indywidualności istoty ludzkiej, jak również z ustawicznej wymiany ze światem otaczającym. „W wypadku metabolizmu informacyjnego ustrój łączy się ze światem otaczającym tak skomplikowaną siecią związków, iż trudno ustalić granicę między nimi. W takim ujęciu duch jest bardziej wspólny, a ciało bardziej samotne”¹¹. Wspólnota ducha wynika ze społecznego charakteru metabolizmu informacyjnego. Kępiński podkreśla, że każda informacja, która dociera do człowieka, jest rezultatem wysiłków ludzkiej społeczności¹². Człowiek korzysta z wielkiego dorobku kulturowego minionych pokoleń, a także poprzez swoje działanie ubogaca tenże dorobek myśli ludzkiej. Dokonuje się to na drodze komunikacji słownej, pojęciowej. Stąd obraz świata jest obrazem słownym, pojęciowym¹³.

Poglądy Kępińskiego osadzone w nurcie personalistycznym uwidaczniają oczywisty fakt, iż człowiek nie może być samotny.

W miarę rozwoju człowiek staje się bardziej samodzielny, ale pozostawiony wyłącznie sam sobie, bez pomocy otoczenia społecznego, ma stosunkowo niewiele szans przeżycia. Szczególnie człowiek współczesnej cywilizacji, nieprzyzwyczajony do współżycia ze środowiskiem przyrody, a uzależniony od środowiska stworzonego przez ludzi (cywilizacyjnego), czuje się bez niego całkowicie bezradny¹⁴.

Potrzebuje więc drugiego człowieka, dzięki któremu odnajduje swoje miejsce w otaczającym świecie i jednocześnie realizuje siebie. *Ja*, spotykając *ty*, tworzy wspólnotę *my*. Każde oddalenie od drugiego człowieka i od społeczności, które A. Kępiński określa postawą *od* sprzyja zachwianiu równowagi duchowej. Uzewnętrznia się to w różnych formach urojeń,

¹¹ A. Kępiński, *Autoportret człowieka*, Kraków 1997, s. 53.

¹² Idem, *Lęk*, s. 199.

¹³ Idem, *Psychopatie*, Warszawa 1977, s. 8.

¹⁴ Idem, *Psychopatologia nerwic*, Warszawa 1974, s. 112.

które zniekształcają obraz drugiego człowieka i społeczności ludzkiej¹⁵. W takiej rzeczywistości społeczeństwo postrzegane jest jako środowisko zagrażające autonomii i podmiotowości osoby ludzkiej.

Wiele dobra otrzymuje człowiek od rodziny i społeczeństwa, dzięki którym jego proces rozwoju osobowego przebiega prawidłowo. Jednak również środowisko rodzinne czy otaczający świat może rodzić lęk i obawy, a także spowodować zachwianie równowagi wewnętrznej. Wówczas człowiek poprzez ucieczkę od otoczenia społecznego zamyka swój świat przeżyć i doznań w swoim wnętrzu. Jeżeli zachodzi konieczność jakiegokolwiek kontaktu, wówczas pojawia się maska, która chroni świat przeżyć przed ingerencją i możliwą weryfikacją ze strony społeczeństwa. Wynika to z niepewności wobec drugiego człowieka i otoczenia, która prowadzi do różnego rodzaju podejrzeń. Dlatego maskuje się uczucia, pragnienia, myśli, aby zachować istniejące w środowisku normy i postawy. A w życiu społecznym często poprzestaje się na powierzchowności w stosunkach międzyludzkich. Jest to wynik bezradności wobec tajemnicy, jaką pozostaje drugi człowiek. Maska ma złagodzić społeczne tarcia, w rzeczywistości jednak zwiększa niepokój związany z tajemnicą człowieka¹⁶. Jednocześnie dzięki niej widzi to co chce widzieć, bez możliwości wglądu w niego samego.

OBRAZ DEPRESJI

W powstaniu każdej depresji biorą udział różne czynniki, tak psychologiczne, jak i społeczne czy wreszcie biologiczne. I znów ma rację Antoni Kępiński, który mówi o chorym człowieku, a nie wyodrębnionym organie. Leczenie obejmuje postawienie właściwej diagnozy, tzn. wyodrębnienie przyczyn, które doprowadziły do takiego stanu ducha. Mogą to być przyczyny wynikające z naszego charakteru, który kształtował się w środowisku rodzinnym, a pełnię formy nabywał z relacji ze zwierciadłem społecznym, czy też daleko idąca wrażliwość na bodźce zewnętrzne. Kępiński opisuje stan człowieka w depresji poprzez określone symptomy, które mogą budzić niepokój najbliższych. Są nimi: zanik energii życia,

¹⁵ Idem, *Psychopatie*, s. 143.

¹⁶ Ibidem, s. 128.

trudność w podejmowaniu najprostszych decyzji, beznadziejna sytuacja własnego życia, bezradność, osłabienie pamięci, duża inercja, poczucie winy, marzenia o śmierci, która jawi się jako jedyne rozsądne rozwiązanie sytuacji życia, brak perspektyw na przyszłość¹⁷. Do stanu depresji może również prowadzić utrata przedmiotu miłości lub władzy, która negatywnie odbija się na autoportrecie i obrazie samego siebie. Prof. Kępiński twierdził, że „poczucie własnej wartości było ściśle związane z posiadaniem i władzą”¹⁸.

Obok wyrazistych i często jednoznacznych przyczyn depresji, są również te, które możemy nazwać prozą życia. Wiele wydarzeń urasta do monstrualnych rozmiarów. Chory rozpacza na skutek utraty drobnej rzeczy majątkowej, z powodu jakichś mało znaczących kłopotów swoich dzieci czy prozaicznej kłótni z sąsiadem.

Koloryt życia staje się ciemny. Ciemność ma to do siebie, że jest stanem, w którym człowiek błądzi, nie wie, jak iść i co wybrać. Pozostaje bezradny wobec otaczającej go rzeczywistości. Ciemny koloryt wszystko przysłania i nie pozwala ujrzeć niczego poza smutkiem i bólem. Jest to niewątpliwie stan wewnętrznego cierpienia. W różnych formach depresji charakterystycznym elementem przeżyć może być agresja wobec otoczenia lub samego siebie, jak również tęsknota za utraconą osobą czy brak perspektyw na przyszłość. Zaś dynamika życia, związana z prawem zachowania życia i gatunku, ulega osłabieniu¹⁹.

Jedną z większych tragedii człowieka jest brak miłości. Profesor określa taki stan jako trwanie w śmierci²⁰. Towarzyszy temu szarość i smutek życia, obniżenie dynamiki i nastroju. Prowadzi to do depresji i nerwicy. Depresje, których źródłem jest brak miłości, można podzielić na kilka grup:

- te, które powstały na skutek utraty przedmiotu miłości;
- te, w których miłość zamieniła się w nienawiść;
- te, w których miłość nigdy nie zaistniała²¹.

¹⁷ A. Kępiński, *Melancholia*, s. 8.

¹⁸ Ibidem, s. 131.

¹⁹ Ibidem, s. 109.

²⁰ Jeden z rozdziałów jego książki nosi tytuł: *Kto nie miłuje, trwa w śmierci* – A. Kępiński, *Psychopatologia nerwic*, s. 94.

²¹ Zob. idem, *Melancholia*, s. 69.

Czynnikiem łączącym poszczególne grupy jest brak miłości wyrażony utratą osoby lub przedmiotu miłości. W historii życia takiego człowieka widoczna jest pustka egzystencjalna i uczuciowa. Taki stan Kępiński określa *Nacht und Nebel*²². Dla człowieka w takim stanie, życie jest tylko przykrym obowiązkiem, który należy spełnić bez żadnej satysfakcji i radości. Źródło takiego ubóstwa ducha znajduje się w atmosferze domu rodzinnego²³. Brak miłości i szacunku w rodzinie prowadzi do braku miłości w młodym człowieku. W takiej sytuacji w „człowieku nie zapalił się ogień miłości”²⁴. By kochać, trzeba najpierw doświadczyć miłości, a to podstawowe i konieczne doświadczenie rodzi się na płaszczyźnie relacji między rodzicami a dzieckiem. „Środowisko społeczne, a ściślej mówiąc ważne osoby (*significant persons*), jak matka, ojciec itp., odgrywają rozstrzygającą rolę w formowaniu osobowości dziecka”²⁵. Dokonuje się to na płaszczyźnie określanej przez Kępińskiego jako metabolizm informacyjny. Ten pozostaje dla człowieka podstawowym sposobem komunikowania międzypersonalnego, w którym wyraża on całą swoją sferę uczuciową. Od formy metabolizmu informacyjnego zależy koloryt miłości i intensywność jej przeżywania.

Wspomniany już brak miłości jest jedną z wielu przyczyn depresji²⁶. W niej zachodzi całkowita dewaluacja wszelkich wartości oraz zniesienie ich hierarchicznej struktury. Wówczas człowiek przestaje widzieć świat w jasnych barwach, a otoczenie społeczne jest postrzegane jako czynnik zagrażający poczuciu osobistej wartości. Zanika pragnienie zjednoczenia się ze środowiskiem życia. W miejsce miłości, która pozostaje naturalną skłonnością człowieka, powstaje nienawiść. Jej wektor skierowany jest nie tylko przeciw społeczności, ale również przeciw samemu sobie. „Niena-

²² W tłumaczeniu oznacza to noc i mgłę życia, brak kolorytu, szarość i pustkę egzystencjalną – ibidem, s. 72.

²³ Wielokrotnie Kępiński zwracał uwagę na znaczenie domu rodzinnego i rodziny prokreacyjnej we właściwym kształtowaniu osobowości człowieka, jego zasad etycznych i systemu wartości. Również realizacja w życiu wartości, jaką jest miłość, ma swoje odniesienie do rodziny. „Zimna atmosfera domu odbija się na dalszym życiu; ludziom takim trudniej kochać niż tym, którzy wychowali się w cieplej atmosferze” – ibidem.

²⁴ Ibidem, s. 67.

²⁵ A. Kępiński, *Rytm życia*, s. 331.

²⁶ Zob. idem, *Autoportret człowieka*, s. 118.

widząc świata, nienawidzi się też siebie²⁷. W takiej sytuacji życie traci sens, a jedyną motywacją do działania jest zadawanie sobie i innym bólu. Jest to obraz człowieka, który przeżywa pustkę uczuciową. W ocenie Kępińskiego taki stan depresji jest najtrudniejszy do wyleczenia²⁸.

W naturę człowieka wpisana jest potrzeba porządku²⁹. Od momentu przyjścia na świat i wejścia w środowisko społeczne poznaje on i przyswaja nowe porządki, które integrują jego sposoby zachowania. Dotyczy to także sfery moralnej w jej odniesieniu do jednostki i społeczności³⁰. Porządek ten jest najwyższą formą integracji aktywności ludzkiej. Jego zakłócenie prowadzi do dezintegracji, „a każda dezintegracja ma w sobie znak śmierci”³¹. Śmierć dotyczy wnętrza człowieka i jego relacji personalnych ze społeczeństwem. To wprowadza zaburzenia w systemie wartości oraz prowadzi do patologii życia psychicznego. Do takiej konkluzji doszedł w swojej pracy Antoni Kępiński, który uznaje istnienie porządku moralnego w człowieku za fundament jego rozwoju. Doświadczenie spotkania z człowiekiem chorym pozwoliło mu na sformułowanie tezy, że „nerwice, psychopatie, choroby psychosomatyczne, narkomanie itp. ukazują się nam

²⁷ Idem, *Wiara, nadzieja i miłość idą zawsze razem*, wybór i układ A. Kulesa i Z. Ryn, „Przegląd Lekarski” 1988, 3, s. 355.

²⁸ Idem, *Melancholia*, s. 74.

²⁹ O tej potrzebie pisze Kępiński przy okazji rozważań dotyczących psychopatologii władzy: „Sformułowanie wydawać by się mogło dziwne, biorąc pod uwagę, jak wielką rolę w życiu jednostek i społeczeństw odgrywa dyscyplina i porządek” – idem, *Rytm życia*, s. 31. Kępiński, poszukując definicji życia, przyjął formułę wypracowaną przez fizyka Erwina Schroedingera, i wskazał za nim, że porządek jest najbardziej istotną cechą życia (ibidem, s. 32). Podkreślał wartość porządku moralnego, dzięki któremu człowiek doskonali siebie i otaczający świat. „Porządek moralny jest najważniejszy zarówno w hierarchii wartości, jak i w ustrukturalizowaniu otaczającego świata i własnej osoby” – A. Kępiński, *Lęk*, s. 197.

³⁰ Wśród wielu istniejących porządków Kępiński wyróżnia również moralny, z którym człowiek styka się i podporządkowuje mu prze całe życie – idem, *Refleksje oświecimskie: psychopatologia władzy*, „Przegląd Lekarski – Oświecim” 1967, 1, s. 52. Właściwe relacje międzyludzkie istnieją wówczas, gdy wynikają z pewnego porządku moralnego, który motywuje do czynienia dobra. Ten porządek jest również źródłem zdrowia człowieka. Takie poglądy wynikają z twórczości Kępińskiego, który „choć nie ucieka od moralizatorstwa, z lektury jego dzieł wynika niezbicie, że za naczelną regulator życia i zdrowia ludzkiego uważa jeden porządek – porządek moralny” – T. Lisiewicz, *Psychiatria rozumiejąca*, „Życie i Myśl” 1973, 7, s. 81.

³¹ A. Kępiński, *Lęk*, s. 266.

jako w pewnej przynajmniej mierze efekt naruszenia porządku moralnego³². Świadome lub nieświadome przyzwolenie człowieka na powstanie zaburzeń w istnieniu porządku moralnego prowadzi często do nieodwracalnych skutków. Bardzo interesująca pozostaje konkluzja Profesora, w której stwierdza, że w depresji dewaluacji ulegają najpierw wartości etyczne. Wyjaśniając taki stan rzeczy, konstatuje: „wartości etyczne są najdelikatniejsze i najtrudniejsze do oceny, moment wahania i jednoczesnego występowania przeciwstawnych obrazów jest w nich najwyraźniejszy”³³.

Powyższy stan prowadzi do degradacji hierarchii wartości, a wszelkie normy moralne mogą mieć względną wartość. Trudno w takim stanie określić, co jest dobrem, szczególnie wówczas, kiedy chory widzi tylko to, co chce widzieć i zarazem oceniać. Wydaje się, że jest w stanie uczynić wszystko – nawet wbrew logice i przyjętym wcześniej normom – by zyskać akceptację otoczenia, która poprawi jego koloryt emocjonalny.

Na prawidłowy rozwój sfery uczuciowej człowieka ogromny wpływ ma środowisko macierzyńskie – rodzinne oraz społeczne. Trudne dzieciństwo jest istotnym czynnikiem etiologicznym, skutkującym stanem depresji. Natomiast utrata nadziei jest osiowym objawem depresji³⁴. Przywrócenie nadziei z psychoterapeutycznego punktu widzenia pozostaje czymś najtrudniejszym. Słusznie Kępiński stwierdza, że depresja jest dla człowieka piekłem za życia³⁵. Bez wątpienia jednak tu na ziemi można wyjść z tego piekła, korzystając z pomocy tych, którzy ofiarują czas, dobroć i miłość.

³² Ibidem, s. 129. A. Jakubik w pracy badawczej nad myślą Profesora podkreśla, jak bardzo ważnym elementem, który akcentował w swojej pracy autor *Schizofrenii*, był porządek moralny. Jego zdaniem „podstawą antropologii filozoficznej Kępińskiego jest bowiem fundamentalne założenie, że porządek moralny jest zasadniczym regulatorem życia człowieka, a jakiegokolwiek naruszenie porządku moralnego musi prowadzić do zaburzeń psychicznych” – A. Jakubik, *Antoni Kępiński – twórca psychiatrii aksjologicznej*, „Psychiatria Polska” 1980, 4, s. 403. Inny recenzent dorobku naukowego prof. Kępińskiego napisze: „Pojęcia porządek moralny czy też naturalny porządek moralny należą, obok takich terminów jak układ samokontroli, sumienie, system wartości, do zasadniczych pojęć moralnych, którymi posługiwał się w swojej twórczości Kępiński” – B. Radzicki, *Prawo naturalne w „psychologii aksjologicznej” A. Kępińskiego*, „Humanistyka i Przyrodoznawstwo” 1996, t. 2, s. 146.

³³ A. Kępiński, *Melancholia*, s. 178.

³⁴ Ibidem, s. 257.

³⁵ Ibidem.

LEKARZ – ODWAGA I HEROIZM

Koncepcja człowieka jako osoby u Kępińskiego wyraźnie wskazuje na jej podłoże humanistyczno-egzystencjalne. Całościowy obraz osoby ludzkiej oraz zdolność do przekraczania (szczególnie czasu) aktualnego istnienia stanowią istotny element tak rozumianego człowieka³⁶. Dlatego spotkanie z człowiekiem było dla autora *Lęku* spotkaniem nie tylko psychoterapeutycznym, ale nade wszystko spotkaniem osobowym. Można również mówić o swoistym doświadczeniu człowieka podczas spotkania pacjenta z lekarzem.

Wielokrotnie Kępiński podkreślał, że najlepszym lekiem w medycynie jest sam lekarz, który przynosi największą ulgę w cierpieniu³⁷. To doświadczenie, jako integralny akt poznawczy, obejmuje człowieka jako całość tak na płaszczyźnie przyrodniczej, jak i na płaszczyźnie humanistycznej. Można tu zauważyć bliski związek z myślą Karola Wojtyły, który zawsze podkreślał wartość i godność osoby ludzkiej. Jego poglądy antropologiczne wynikały z koncepcji szeroko rozumianego doświadczenia człowieka jako osoby³⁸. Ta koncepcja również stanowiła podstawę poglądów antropologicznych A. Kępińskiego i jego służby drugiemu człowie-

³⁶ Jako psychiatra Kępiński zwracał szczególną uwagę na podmiotowy charakter kontaktu międzyosobowego, w którym indywidualność oraz intencjonalność stanowią podstawę jego personalizmu humanistycznego. „Znamiennym zatem rysem orientacji humanistycznej w psychologii wydaje się być, szczególnie w początkowym okresie jej rozwoju, przeciwstawienie się kierunkom w psychologii bazującym na atomistycznych i mechanistycznych koncepcjach człowieka, w których ujmowany jest on jedynie jako przedmiot (zewnętrznej obserwacji lub manipulacji w sytuacjach eksperymentalnych) zdolny tylko do reaktywności i homeostazy ze swym środowiskiem. Z drugiej strony, preferuje się holistyczne i personalistyczne ujęcie człowieka, które pozwala wyakcentować jego intencjonalność, podmiotowy sposób istnienia i działania oraz specyficzną dla niego zdolność do przekraczania (transcendencji) aktualnego *status quo* oraz ograniczeń, jakie narzuca mu zewnętrzne czy wewnętrzne środowisko w realizacji tego, co możliwe, co dla niego właściwe. W związku z tym psycholodzy humanistyczni poszukują odpowiedzi na następujące pytania: Czym jest człowiek i kim może się stać?” – Z. Uchnast, *Koncepcja człowieka jako osoby w psychologii humanistyczno-egzystencjalnej* [w:] *Człowiek – pytanie otwarte*, red. K. Popielski, Lublin 1987, s. 79.

³⁷ Zob. A. Kępiński, *Autoportret człowieka*, s. 270.

³⁸ Zob. K. Wojtyła, *Osoba i czyn oraz inne studia antropologiczne*, Lublin 1994, s. 51–61. Por. S. Chrobak, *Koncepcja wychowania personalistycznego w nauczaniu Karola Wojtyły – Jana Pawła II*, Warszawa 1999, s. 19–27; K.L. Schmitz, *W sercu ludzkiego*

kowi. Dla niego zawsze człowiek pozostawał do końca człowiekiem – osobą ludzką.

Całościowe poznanie człowieka, które u Kępińskiego ma charakter animistyczny, dokonuje się w spotkaniu twarzą w twarz³⁹. Poprzez ten kontakt człowiek zostaje wciągnięty w sferę przeżyciową drugiego człowieka. Zdaniem Kępińskiego „psychiatra zostaje wciągnięty w wir silnych i splątanych przeżyć chorego”⁴⁰. Dzięki takiemu osobowemu spotkaniu chory przenosi wszystko, co go niepokoi, na osobę lekarza. Jest to postawa współuczestnictwa w dramacie drugiego człowieka. Zwrócenie uwagi na ważność kontaktu międzypersonalnego twarzą w twarz sugeruje, że Profesor w swojej koncepcji antropologicznej podkreślał znaczenie doświadczenia twarzy. W tym uwidacznia się zbieżność z poglądami Emmanuela Lévinasa, dla którego doświadczenie drugiego jest przede wszystkim doświadczeniem twarzy⁴¹. Wnętrze człowieka zostaje zakomunikowane drugiemu poprzez wyraz twarzy.

Opisując zakres pracy psychiatrycznej, Kępiński pragnie uwrażliwić swoich uczniów i następców na człowieka chorego, który w kontakcie z lekarzem jest niepowtarzalny oraz również niewymierny. „Terenem pracy psychiatry nie są jednak wyizolowane cechy zachowania się, w pewnym sensie pojęcia abstrakcyjne, ale żywy człowiek zarówno w subiektywnym

dramatu. *Antropologia filozoficzna Karola Wojtyły – Papieża Jana Pawła II*, Kraków 1997, s. 47–54; I. Dec, *Transcendencja człowieka w przyrodzie*, Wrocław 1994, s. 41.

³⁹ A. Kępiński, *Poznanie chorego*, s. 44. Dla Kępińskiego w jego pracy psychoterapeutycznej ważny był każdy element. Twarz była tą płaszczyzną życia, która pozostawała zawsze naga wobec środowiska społecznego. „W pierwszym zetknięciu z drugim człowiekiem najważniejsza jest twarz. [...] W stosunkach międzyludzkich w przeciwieństwie do reszty ciała twarz pozostaje zawsze »naga«. Inaczej ludzie nie mogliby się wzajemnie rozpoznawać” – ibidem, s. 98.

⁴⁰ Ibidem.

⁴¹ Zob. E. Lévinas, *Liberté et commandement*, „Revue de Methaphysique et de Morale” 1953, 58, s. 270. Utrwalił się pogląd, że twarz człowieka bezpośrednio odsłania przynajmniej niektóre jego stany psychiczne. Twarz drugiego jest pewną ekspresją, która jest zwierciadłem wnętrza. E. Lévinas pisze: „twarz to żywa obecność, to ekspresja. Twarz mówi. Odślonienie twarzy to już dyskurs. Przedstawić siebie, znacząc, to – mówić” – idem, *Totalité et infini. Essai sur exteriorité*, La Haye 1961, s. 37. Analiza doświadczenia etycznego wynika u Levinasa ze spotkania z twarzą bliźniego. Ona stanowi imperatyw do czynienia dobra. Por. B. Mielec, *Próba oceny myśli etycznej Emmanuela Lévinasa w świetle zasad teologii moralnej*, Kraków 2000, s. 128 i n.; J. Galarowicz, *Na ścieżkach prawdy. Wprowadzenie do filozofii*, Kraków 1992, s. 413.

świecie swych przeżyć, jak i w obiektywnej sferze swych przeżyć⁴². Bardzo mocny akcent kładzie na osobowe spotkanie terapeutyczne. Relacja lekarz–chory zachodzi na płaszczyźnie przyrodniczej i humanistycznej.

Stosunek lekarza do chorego nie jest tylko stosunkiem przyrodniczym – obserwującego podmiotu do obserwowanego przedmiotu –ale przede wszystkim stosunkiem humanistycznym. Ten podwójny aspekt zawodu lekarskiego, przyrodniczy i humanistyczny, jest może jedną z najpiękniejszych jego cech⁴³.

Stąd psychiatra powinien pamiętać, że spotkanie z chorym jest zawsze spotkaniem z człowiekiem.

Na podstawie osobistego doświadczenia wyniesionego z kontaktu z chorymi Antoni Kępiński przestrzega przed błędną postawą wobec osoby potrzebującej pomocy lekarskiej. Przestrzega przed:

- błędem postawy, który można scharakteryzować uprzedmiotowieniem chorego;
- błędem maski, który polega na zakryciu „prawdziwej twarzy” życia;
- błędem sędziego, który polega na ocenie wartościującej chorego, co oznacza przyjęcie wobec niego określonej postawy uczuciowej, ukazanie dominacji i władzy⁴⁴.

W kontakcie psychiatrycznym chory musi czuć w osobie lekarza żywego człowieka oraz sam doświadczać traktowania jak prawdziwy człowiek. Stąd zasadnicza postawa powinna być wyrażona pełną akceptacją chorego. Profesor jednoznacznie wskazuje: „na scenie trzeba być sobą, nie można przybierać maski fachowca, posługiwać się stereotypami, chwytami, w każdej sytuacji improwizować, opierając się na swoim autentycznym doświadczeniu i umiejętności wczucia się chorego⁴⁵”. Lecz owa postawa rodzić może zagrożenia dla kontaktu psychoterapeutycznego i samego lekarza. Nie może być zgody na zajęcie myśli i energii terapeuty problemami i osobą pacjenta. Lekarz musi się chronić przed bardzo intensywnym kontaktem psychicznym, by stan chorego nie stał się jego udziałem.

Podjmując proces terapii, lekarz winien dążyć do poznania obrazu własnego chorego. Przyjmując postawę słuchania, jak również stawiając pytania, powinien tak budować portret chorego, by był on w miarę cało-

⁴² A. Kępiński, *Poznanie chorego*, s. 27.

⁴³ Idem, *Autoportret człowieka*, s. 271.

⁴⁴ Idem, *Poznanie chorego*, s. 46–61.

⁴⁵ Ibidem, s. 45.

ściowym poznaniem chorego w momencie ich spotkania. Nie tylko tworzyć portret chorego, ale wraz z nim uczestniczyć w tych stanach i doznaniach. Profesor pisze: „Chcąc czy nie chcąc, [lekarz] staje się ważną, centralną nieraz osobą w świecie jego [chorego] przeżyć. Chory rzutuje na niego swoje konflikty i nastawienia emocjonalne”⁴⁶. Osoba cierpiąca na depresję ma trudności z ujawnieniem swych problemów, dlatego dość istotne jest ponawianie pytań prowokujących do odpowiedzi. Jest to swoisty doping terapeutyczny umożliwiający otwarcie się chorego. Wydaje się, że równie ważną postawą lekarza jest akceptacja chorego. Pozostaje to znaczącym punktem leczenia depresji, ponieważ pozwala zrozumieć jej genezę. „Inaczej bowiem trzeba podejść do chorego, gdy jego depresja wynika z frustracji postawy twórczej, a inaczej, gdy rodzi się z tłumionych uczuć negatywnych do najbliższego otoczenia lub z pustki uczuciowej”⁴⁷.

Spotykając chorego na depresję – według Kępińskiego – każdy lekarz w procesie leczenia owego schorzenia winien podjąć próbę wejścia w tę depresyjną ciemność⁴⁸. To pozwoli mu na w miarę pełne zrozumienie stanu ducha oraz towarzyszących temu przeżyciu emocji. Pisze Profesor: „oczy przyzwyczają się do niej [ciemności] może on [lekarz] ujrzyć to, czego w pierwszej chwili nie był w stanie spostrzec”⁴⁹.

Wśród wielu zasługujących na uwagę sugestii terapeutycznych dotyczących leczenia depresji Antoni Kępiński wskazuje między innymi:

1. Lekarz powinien ułatwić sukces choremu poprzez obniżenie jego aspiracji, którym w tym momencie nie jest wstanie podołać, a zarazem uczyć go wielkiej sztuki przegrywania. Nie każda przegrana ma zaciemniać koloryt chorego.
2. Lekarz winien umożliwić choremu na depresję wyładowanie tłumionej agresji, co w praktyce oznacza zgodę na to, by się stać przedmiotem dla pacjenta.
3. Psychiatra powinien uświadomić choremu naturalny rytm pracy twórczej. Chodzi o to, by pacjent nie stracił wiary w siebie i swoje twórcze posłannictwo. Tu ważna jest nadzieja, że przyjdzie okres realizacji życiowych natchnień⁵⁰.

⁴⁶ Ibidem, s. 44.

⁴⁷ A. Kępiński, *Melancholia*, s. 73.

⁴⁸ Ibidem, s. 101.

⁴⁹ Ibidem.

⁵⁰ Ibidem, s. 77–88.

W całym procesie leczenia zaburzeń psychicznych, w tym również depresji, prof. Kępiński podkreśla niezaprzeczalną rolę miłości. Pisze: „co się tyczy psychicznego życia człowieka, bezsprzecznie to, co w nim najpiękniejsze i najwznioślejsze, wiąże się z miłością. Bez niej życie staje się szare i smutne”⁵¹. Życie miłością daje poczucie radości, a jednocześnie pozwala na realizację altruizmu, dzięki czemu człowiek może w pełni wyrażać swoje człowieczeństwo. O tym, jak ważnym zagadnieniem dla Kępińskiego jest miłość, świadczy jego analiza wartości miłości. W swoich monografiach poświęcił on wiele miejsca tej wartości, która dla niego była najważniejsza⁵². Miłością żył i tej miłości również doświadczali jego pacjenci. Był to z jego strony wyraz afirmacji wobec chorego człowieka, a zarazem potwierdzenie jego wartości zawartej w osobistej godności bycia osobą ludzką. Miłość nie tylko przemienia środowisko społeczne, lecz również osobę ludzką. Bowiem „w miłości umiera stary człowiek, a rodzi się nowy”⁵³. Miłość jest dążeniem do złączenia się z obiektem, który inspiruje to uczucie. Stąd Kępiński podkreśla, że miłość prowadzi do unicestwienia dotychczasowej formy istnienia człowieka, by dzięki niej narodził się ktoś inny. Wówczas „w skrajnych wypadkach nasilenia uczuć pozytywnych ztraca się osobowość, zespolenie z przedmiotem miłości jest tak silne, że przestaje się być sobą”⁵⁴. Człowiek dzięki miłości ulega przemianie. Miłość kształtuje lub też modyfikuje już istniejący świat wartości. Dzięki temu człowiek staje się *homo amans*. Chory na depresję dzięki miłości ofiarowanej mu przez lekarza czy też najbliższe środowisko, które również powinno uczestniczyć w procesie leczenia, przechodzi z ciemności do światła, ze śmierci do życia. „Był już umarły, a znów ożył” (Łk 15, 24).

⁵¹ Ibidem, s. 69. Znaczenie miłości w sposobie bycia Profesora prezentowali różni recenzenci w swoich analizach jego myśli etyczno-aksjologicznej. Między innymi wskazywali, że rozważanie dotyczące wartości miłości w życiu ludzkim przewija się we wszystkich jego dziełach. Zwracali również uwagę na zagadnienie poznania, które dokonuje się za pośrednictwem miłości. Pozostaje ona tym podstawowym czynnikiem porządkującym całą osobowość człowieka. Por. M. Walendowska, *Leczyć znaczy rozumieć? Po ostatnim tomie pism A. Kępińskiego*, „Życie i Myśl” 1979, 29, 6, s. 105.

⁵² Zob. A. Kępiński, *Schizofrenia*, s. 242; idem, *Psychopatologia nerwic*, s. 94; idem, *Melancholia*, s. 129; idem, *Autoportret człowieka*, s. 111–118; idem, *Lęk*, s. 242–245.

⁵³ Idem, *Lęk*, s. 244.

⁵⁴ Ibidem, s. 243.

KRZYSZTOF LEŚNIEWSKI

KATOLICKI UNIWERSYTET LUBELSKI JANA PAWŁA II

ENERGETYCZNO-RELACYJNA ANTROPOLOGIA ANTONIEGO KĘPIŃSKIEGO

Temat przewodni konferencji „Przeciw melacholii” zainspirował mnie do podjęcia refleksji nad niezwykle bogatą w różnorodne treści rzeczywistością, której nie można pojąć i zrozumieć inaczej, jak tylko uwzględniając trzy dopełniające się dziedziny nauki, a mianowicie: teologię (a dokładniej duchowość chrześcijańską), psychiatrię oraz fizjologię. Współcześnie zauważyć można próby zredukowania melancholii jedynie do stanu psychicznego człowieka, w oderwaniu od jego życia duchowego oraz tego wszystkiego, co się dzieje w sferze jego fizjologii. Redukcjonizm tego rodzaju staje się ewidentny, gdy weźmiemy pod uwagę etymologię słowa „melancholia”. Wywodzi się ono z języka greckiego, od dwóch słów: *melas*, *melanos*, czyli „czarny”, oraz dobrze znanego w kręgach medycznych *cholos* – „żółć”. Zatem melancholia to rzeczywistość, którą starożytni Grecy definiowali jako czarną żółć. Hipokrates uważał, że psychiczny i fizjologiczny stan człowieka zależy od stopnia zmieszania płynów ustrojowych, które są w ciele.

Współcześnie melancholię zazwyczaj pojmuje się jako stan uczuciowy, którego dominującą nutą jest głęboki smutek, bezsilność, brak energii życiowej, obojętność, niezdolność do dokonywania wyborów. W dawnym języku medycznym melancholią nazywano schorzenie psychiczne, które obecnie znane jest jako depresja. W tradycji chrześcijańskiej tak rozumianą melancholię nazywano acedią (gr. *akedia*). Ta duchowa depresja stanowiła wielkie zagrożenie dla człowieka, gdyż jej objawy zauważalne były we wszystkich sferach osoby ludzkiej. Acedia w duchowości chrześcijańskiej traktowana była jako choroba całego człowieka, a więc jego umysłu

(gr. *nous*, łac. *mens*), zwanego niekiedy duchem (gr. *pneuma*, łac. *spiritus*), duszy (gr. *psyche*, łac. *anima*), często utożsamianej z psychiką, oraz ciała (gr. *soma*, łac. *caro*). W chrześcijaństwie wschodnim powszechnie przyjmuje się, iż przyczyny acedii czy też melancholii nie da się odnaleźć jedynie w samym człowieku, lecz jest ona w relacji do niego zewnętrzna. W hezychazmie nauczano, iż tą przyczyną jest działanie demonów, czyli osobowego zła, które chce doprowadzić osobę ludzką do śmierci duchowej. Według Ojców filokalicznych podstawową strategią działania demona acedii jest wprowadzenie całego człowieka (jego umysłu, duszy i ciała) w stan lenistwa i rozluźnienia, co skutkuje pogłębiającą się dekoncentracją, przygnębieniem, smutkiem i zwątpieniem. Dochodzi do zaciemnienia umysłu – osobowego centrum osoby ludzkiej, która odwraca się od Boga oraz staje się niezdolna do relacji miłości z innymi ludźmi. To zaciemnienie umysłu, które dokonuje się na poziomie duchowym, odpowiada temu, co się dzieje również na poziomie fizjologii chorego człowieka, a co starożytni Grecy określili jako „czarną żółć” (*melancholia*). Uwzględnienie tych dwóch punktów widzenia w odniesieniu do melancholii jest pomocne w bardziej świadomym opowiedzeniu się za koncepcją holistyczną, nie tylko natury ludzkiej, ale również za koncepcją integralnej osoby ludzkiej, w której to, co się dzieje na poziomie umysłu czy też ducha, znajduje swój wyraz w tym, co się dzieje na poziomie somatycznym. Przyjmując takie założenie, łatwo dojść do wniosku, iż skuteczne przeciwdziałanie melancholii jest możliwe, gdy pomagamy człowiekowi wydobyć się ze stanu zanurzenia w ciemności, w którym podlega on paraliżującej jego aktywność życiową utracie energii, a także przywrócić w nim pragnienie osobowego bycia z innymi ludźmi. Relacyjność stanowi bowiem konstytutywny element tożsamości człowieka.

Po tych wstępnych rozważaniach skoncentruję się na antropologicznej myśli prof. Antoniego Kępińskiego, która w szczególny sposób bazowała na koncepcji metabolizmu¹ energetycznego i informacyjnego². Mu-

¹ „Jednym z zasadniczych przejawów życia jest metabolizm. Słowo to pochodzi z greckiego *meta* (między) i *ballein* (rzucić), oznacza wymianę, w wypadku żywego organizmu wymianę między ustrojem a jego środowiskiem” – A. Kępiński, *Podstawowe zagadnienia współczesnej psychiatrii*, Kraków 2003, s. 13.

² „Metabolizm, czyli wymiana energetyczna między ustrojem a jego środowiskiem, jest zasadniczym procesem życiowym” – A. Kępiński, *Rytm życia*, Warszawa 1992, s. 117.

szę przyznać, że osobiście uważam, iż tzw. teoria metabolizmu energetycznego i informacyjnego, której prof. Kępiński był twórcą, jest czymś o wiele więcej niż tylko teorią, gdyż jest spójna z wielką tradycją antropologiczną i duchową chrześcijaństwa. W dziełach krakowskiego psychiatry znaleźć można wiele wątków, które cechują się podobieństwami do diagnostycznej i terapeutycznej tradycji hezychazmu³. Godna podziwu jest syntetyczna narracja naukowa prof. Kępińskiego, która utkana została zarówno z osiągnięć nauk biologicznych, jak i odniesień filozoficznych, etycznych, moralnych czy biblijnych. Wykład antropologii, jaki można odnaleźć w jego pracach naukowych, ma charakter kontekstualny. Pisząc o różnych patologiach życia psychicznego, Kępiński wprowadza wątki antropologiczne – wielokrotnie, choć nie zawsze tak samo, odwołując się do podstawowych prawd o osobie ludzkiej, jej funkcjonowaniu na różnych poziomach istnienia oraz relacji z innymi ludźmi. Zdumiewa komplementarność tego ujęcia, uwzględniająca wymiar fizyczny (czy raczej fizjologiczny) oraz psychiczny, choć nie ograniczający się jedynie do życia psychicznego, gdyż wchodzący w sferę wartości, czyli świat aksjologiczny⁴. Znaleźć tu można również odniesienia do rzeczywistości duchowych, choć ta tematyka nie jest rozwinięta ze względu na totalitarny system socjalistyczny, w którym przyszło mu żyć. Wiele bardzo ciekawych wątków nawiązujących do praw świata duchowego jest jakby niedokończonych... Wielokrotnie można natrafić na ślady wykształcenia klasycznego prof. Antoniego Kępińskiego, co przejawia się wyjaśnianiem pojęć greckich, łacińskich czy odwoływaaniem się do filozofii greckiej. Ponadto z upodobaniem cytuje on Biblię, traktując ją jako ponadczasowy autorytet dla rozumienia człowieka. Od prof. Zdzisława Jana Ryna dowiadujemy się, że Antoni Kępiński uważał Pismo Święte za najważniejszy podręcznik psychiatrii.

Jaka jest antropologia prof. Antoniego Kępińskiego? W jakim stopniu dotychczasowe interpretacje zadumy krakowskiego Profesora nad tajem-

³ Por. K. Leśniewski, „Nie potrzebują lekarza zdrowi”... *Hezychastyczna metoda uzdrawiania człowieka*, Lublin 2006, *passim*.

⁴ „Holizm Kępińskiego, Jego całościowe ujmowanie człowieka w trzech płaszczyznach (biologicznej, psychicznej i społecznej), Jego konsekwentne przekonanie o interakcyjności zjawisk, które badamy, pozwalają stwierdzić, że i w tej sprawie wyprzedził swój czas” – M. Orwid, *Dekalog psychiatrii* [w:] A. Kępiński, *Poznanie chorego*, Kraków 2002, s. 205.

nicą człowieka⁵ można uznać za wystarczające? Nie jest łatwo znaleźć odpowiedzi na powyższe pytania. Od kilkudziesięciu lat antropologiczna myśl Kępińskiego budzi zainteresowanie naukowców z różnych dziedzin⁶. Powszechnie uważa się go za przedstawiciela psychiatrii fenomenologicznej i za twórcę modelu psychiatrii aksjologicznej (nawiązującej do filozofii tomistycznej, poglądów Romana Ingardena i neopsychoanalizy). Można również psychiatrię prof. Kępińskiego potraktować jako „psychiatrię humanistyczno-aksjologiczną”, podkreślając w ten sposób, iż system wartości osoby ludzkiej stanowi podstawę zdrowia psychicznego i dynamizmu jego egzystencji. Choć każda z tych koncepcji interpretacyjnych powstała w nawiązaniu do tekstów źródłowych, to jednak wydaje się, że ich twórcy niewystarczająco uwzględnili różnorodność inspiracji, z jakich czerpał krakowski psychiatra. Jest faktem, że jego poglądy psychiatryczne miały charakter interdyscyplinarny. Nie tylko odwoływały się do różnych koncepcji psychologicznych, psychoterapeutycznych czy psychiatrycznych, ale również do osiągnięć nauk przyrodniczych, socjologii, teorii informacji, biocybernetyki. Jego przemyślenia filozoficzne dotyczą również podstawowych problemów odnoszących się do zachowania życia osobistego, przetrwania gatunku i zagadnień związanych ze znaczeniem relacji dla rozumienia osoby ludzkiej. W dziełach prof. Kępińskiego nie ma systematycznego wykładu antropologii, choć refleksja nad człowiekiem w wymiarze jednostkowym i społecznym czy też osobowym i wspólnotowym sta-

⁵ „Dla człowieka nie tylko świat otaczający jest zagadką; jest on nią sam dla siebie. I z obu tajemnic bardziej dręczącą wydaje się ta druga” – A. Kępiński, *Rytm życia*, s. 191; „Drugi człowiek jest zawsze niepoznawalny, możemy snuć tylko hipotezy o tym, jaki on jest naprawdę” – idem, *Psychopatie*, Warszawa 1988, s. 112.

⁶ Por. B. Kolek, *Sens życia i umierania. Antropologiczno-tanatologiczne aspekty myśli Antoniego Kępińskiego*, Warszawa 2009; A. Kowal, *Metabolizm informacyjny według Antoniego Kępińskiego*, „Znak” 1975, 254, s. 973–989; S. Kowalczyk, *Elementy filozofii człowieka Antoniego Kępińskiego*, „Chrześcijanin w Świecie” 1988, 12, s. 21–34; J. Maciuszek, *Obraz człowieka w dziele Kępińskiego*, Kraków 1996; T. Michałkiewicz, *Poznanie człowieka. Metoda Antoniego Kępińskiego*, „Studia Filozoficzne” 1986, 6(248), s. 85–94; K. Murawski, *Pojęcie osoby ludzkiej w poglądach Antoniego Kępińskiego*, „Archiwum Historii Filozofii i Myśli Społecznej” 1983, 29, s. 203–217; A. Sebesta, *Elementy personalizmu w myśli K. Dąbrowskiego i A. Kępińskiego*, [http://dezintegracja.pl/?elementy-personalizmu-w-mysli-k.-dabrowskiego-i-a.-kepinskiego-\(pl\),198,,1](http://dezintegracja.pl/?elementy-personalizmu-w-mysli-k.-dabrowskiego-i-a.-kepinskiego-(pl),198,,1) (dostęp 31.07.2012); E. Stawnicka, *Filozofia człowieka Antoniego Kępińskiego*, Zielona Góra 1999; M. Woźniak, *O koncepcji człowieka Antoniego Kępińskiego*, „Człowiek i Światopogląd” 1984, 7, s. 113–118.

nowi ich motyw przewodni. Argumentacja cechuje się logiczną poprawnością oraz uwzględnieniem głębokiego zaplecza etyczno-refleksyjnego. Wielość rozproszonych poglądów antropologicznych składa się na spójną koncepcję, którą nazwałbym energetyczno-relacyjną lub też energetyczno-personalistyczną. Trudno w krótkim artykule przedstawić wszystkie podejmowane przez Antoniego Kępińskiego zagadnienia dotyczące misterium osoby ludzkiej⁷. Wskazane wydaje się dokonanie wyboru tematów o kluczowym znaczeniu dla integralnie rozumianej tożsamości człowieka. Nie jest możliwe opisanie tej tożsamości bez odniesienia do jego cielesności i duchowości. Jeśli poszukujemy odpowiedzi na pytanie, kim jest człowiek to zawsze stajemy wobec problemu relacji ciała do duszy.

CIAŁO I DUSZA

Ciało jest niepoznawalną do końca tajemnicą człowieka, dającą poczucie realności jego życiu, bo życie jest cielesne. Nasz stosunek do własnego ciała nie jest jednoznaczny, gdyż ono stanowi źródło przyjemności i bólu⁸. Od ciała w dużej mierze zależy postrzeganie siebie i jakość relacji z innymi ludźmi, gdyż ono ich przyciąga lub odpycha. Prof. Kępiński twierdził, że z biologicznego punktu widzenia rozdział między ciałem (gr. *soma*) a duszą (gr. *psyche*) jest „całkowitą fikcją”⁹. Zatem dualistyczna koncepcja duszy i ciała, typowa dla wszystkich przeżyć człowieka¹⁰, nie jest skutkiem

⁷ „Każdy sam dla siebie jest zagadką i takąż zagadką jest dla drugiego człowieka; prawdopodobnie zawsze człowiek stawiał sobie pytanie: »Kim jestem?, Kim jest człowiek?« W nauce, sztuce, religii, filozofii stale pytanie to się powtarza” – A. Kępiński, *Podstawowe zagadnienia współczesnej psychiatrii*, s. 69.

⁸ Odniesienie do własnego ciała podlega stałej ewolucji przez całe życie człowieka, od wczesnego dzieciństwa do późnej starości. Determinuje ono poczucie własnej siły, panowania nad ciałem i w ogóle nad sobą. Od stosunku do własnego ciała zależy również poczucie własnego zdrowia i to nie zawsze zgodne ze stanem faktycznym. Por. idem, *Poznanie chorego*, s. 169.

⁹ „Sztuczność tego podziału ujawnia się przy próbach klasyfikacji przeżyć na psychiczne i somatyczne. Każde przeżycie jest bowiem z natury rzeczy psychiczne, gdyż jest ono subiektywnym wyrazem procesu życia” – idem, *Psychopatologia nerwic*, Warszawa 1986, s. 49.

¹⁰ „Człowiek odczuwa siebie w sposób dualistyczny, jako *soma* (ciało) i *psyche*. Ciało jest do pewnego stopnia częścią świata otaczającego, odczuwane jest bowiem jako

oddzielenia podmiotu od przedmiotu, jakie tworzy się w każdej aktywności, lecz dysproporcji pomiędzy wolnością – czyli „strukturą czynnościową potencjalną”, a skrępowaniem, czyli „strukturą czynnościową realizowaną”. Parafrazując Biblię, krakowski psychiatra głosił, że „Duch wszystko może, a ciało jest mdłe” (por. Mt 26,41). Kartezjański, skrajnie dualistyczny model człowieka zakładał, że ciało jest mechanizmem kierowanym przez psychikę. Poglądy mechanicystyczne, traktujące istoty żywe jako skomplikowane maszyny, utorowały drogę naukowej medycynie. W takim ujęciu dusza traktowana jest jako układ sterowniczy, a ciało jako mechanizm, którym można dowolnie manipulować, czyli również rozkładać go na części. Wyznawcy dualizmu antropologicznego mają problem ze znalezieniem punktu stycznego pomiędzy rzeczywistością psychiczną a somatyczną, jak również ze zrozumieniem sposobu, w jaki te dwie rzeczywistości ze sobą się łączą. Odrzucenie istnienia duszy wiązało się logicznie z odrzuceniem wolnej woli człowieka i staniem na gruncie ścisłego determinizmu¹¹.

Człowiek nie ma pełnej świadomości swego ciała, gdyż jego świadomość zwrócona jest na zewnątrz, a nie ku wnętrzu ciała. W świecie własnego ciała człowiek jest zagubiony, nie jest on w stanie uzmysłwić sobie wszystkich złożonych procesów, jakie w nim bez przerwy się dokonują, oraz tego wszystkiego, co z jego strony może go spotkać. Z ciałem związana jest śmierć i zmartwychwstanie. Duch nie umiera, ani nie zmartwychwstaje. Duchy są bezpłciowe, a płeć jest cielesna. Pełna miłość (czyli miłość nieplatoniczna) również jest cielesna. Ciało stanowi niezbędny warunek aktu seksualnego, dzięki któremu urzeczywistnia się drugie prawo biologiczne, czyli prawo zachowania gatunku¹². Prof. Kępiński stoi na stanowisku jedności psychofizycznej osoby ludzkiej, dowodząc, iż jest to mocno przeżywane w niemowlęctwie, starości oraz w sytuacjach granicznych¹³. Człowiek stanowi mieszaninę cielesności i duchowości. Jest on rozdarty pomiędzy dobrem a złem¹⁴. Człowiek jest jakby dwiema nieskończonościami: jedna jest w nim samym, a druga na zewnątrz. W zetknięciu się

przedmiot, którym trzeba kierować, który przeszkadza w realizacji marzeń i planów i jest źródłem przyjemności oraz przykrości. Natomiast uczucia, myśli, marzenia, akty woli itp. są odczuwane podmiotowo, jako część »ja«” – ibidem, s. 48.

¹¹ Por. A. Kępiński, *Rytm życia*, s. 68.

¹² Por. idem, *Lęk*, Warszawa 1987, s. 36–39.

¹³ Por. idem, *Rytm życia*, s. 169.

¹⁴ Idem, *Lęk*, s. 61.

tych dwóch rzeczywistości, a więc siebie samego i kosmosu, dokonuje się wymiana informacji¹⁵. Św. Maksym Wyznawca określał człowieka jako „mikrokosmos”, który jest w relacji do „makrokosmosu”¹⁶. Ciało jest w znacznej mierze niedostępne komunikacji słownej. Kępiński wyróżnia dwa podejścia do ciała, które kryją się w dwóch terminach: „ciało kolektywne” – to ciało opisywane na sposób ogólny, jako posiadające cechy wspólne, jedno ludzkie ciało, oraz „ciało indywidualne” – ciało, które jest tylko moje i stanowi niepoznawalną do końca tajemnicę. Wiedza naukowa koncentruje się na ciele kolektywnym. Relacje pomiędzy tym, co duchowe, a tym, co cielesne w człowieku, można ukazać, odwołując się do pojęcia z nauk przyrodniczych, a mianowicie metabolizmu.

METABOLIZM ENERGETYCZNO-INFORMACYJNY

Metabolizm, czyli wymiana energetyczno-informacyjna, stanowi podstawowe zjawisko życia. Ta wymiana ze światem otaczającym dokonuje się w przestrzeni czterowymiarowej, a kierunek tej wymiany zależny jest od filogenetycznej i ontogenetycznej przeszłości ustroju (czyli od dziedziczności i własnej historii życia), przy równoczesnym ukierunkowaniu na określony cel w przyszłości, a mianowicie na przeciwstawieniu się drugiemu prawu termodynamiki (czyli zmierzaniu materii do bezwładnego ruchu cząsteczek)¹⁷. Prof. Kępiński proponuje, aby zjawiska cielesne przyporządkować metabolizmowi energetycznemu, a zjawiska psychiczne – metabolizmowi informacyjnemu¹⁸. Podział świata żywego na warstwy: energetyczną i informacyjną (symboliczną, sygnalizacyjną), jest sztuczny, gdyż wymiana energetyczna ze środowiskiem jest nierozdzielnie związana z wymianą informacyjną¹⁹. Człowiek ma problem w utrzymaniu równo-

¹⁵ Ibidem, s. 164.

¹⁶ Por. L. Thunberg, *Microcosm and Mediator: The Theological Anthropology of Maximus the Confessor*, Chicago Ill. 1995, passim.

¹⁷ A. Kępiński, *Psychopatologia nerwica*, s. 101–102.

¹⁸ Idem, *Lęk*, s. 37. Metabolizm informacyjny nazywany jest również przez A. Kępińskiego „metabolizmem sygnalizacyjnym”. Polega on na odbieraniu informacji z otoczenia i reakcji na te informacje. Por. idem, *Rytm życia*, s. 124.

¹⁹ Zdaniem prof. A. Kępińskiego zmysły węchu i smaku stanowią granicę pomiędzy metabolizmem informacyjnym a metabolizmem energetycznym. One mają zasadniczy

wagi pomiędzy światem cielesnym a światem duchowym, gdyż albo lekceważy ciało, chcąc być tylko duchem, albo koncentruje się jedynie na ciele, a dokładniej na własnej cielesności, aby w niej znaleźć rozkosz i jedyny sens życia. Każda z tych tendencji prowadzi do szeregu zaburzeń na wszystkich poziomach bytu ludzkiego. Pragnienie bycia tylko duchem, który jest całkowicie wolny i niezależny od ciała, stwarza napięcie lękowo-agresywne. Jest ono typowe dla różnych form manicheizmu, wyrażającego w praktyczny sposób pogardę dla ciała i jego praw. Jeśli natomiast człowiek zlekceważy swego ducha i skoncentruje się na zaspokajaniu pragnień oraz pożądań ciała, wówczas gubi się w chaosie płynących z niego doznań i staje się bezradny wobec tajemnicy własnego ciała, gdyż utożsamia się z ciałem²⁰, a przecież jest duchem ucieleśnionym i ciałem uduchowionym. Chciałoby się dopowiedzieć to, czego prof. Kępiński nie napisał, a co stanowi logiczny ciąg dalszy jego wywodu, a mianowicie, że owa „bezradność wobec tajemnicy własnego ciała” ma również wymiar duchowy. Spełniając požądania ciała, przyczyniamy się do przyspieszenia procesów rozpadu, a zwłaszcza podziału duchowego, pochodzącego od złych duchów.

Postulowana przez krakowskiego psychiatrę równowaga pomiędzy metabolizmem energetycznym (czyli cielesnością)²¹ a metabolizmem informacyjnym (czyli duchowością)²² od wielu wieków stanowi istotę duchowości hezychastycznej, której celem jest takie przeniknięcie Bożym Duchem ludzkiego ciała, aby osiągnęło ono nie tylko stan duchowego zdrowia i równowagi, ale zostało przeobrócone. Kępiński uważa, że niemożliwe jest stłumienie cielesności „przesadną duchowością”, która lek-

wpływ na decyzję o tym, czy dana część otaczającego świata zostanie zamieniona na własną strukturę ustroju, czy też odrzucona. Por. idem, *Psychopatologia nerwic*, s. 142–143.

²⁰ Por. idem, *Lęk*, s. 49.

²¹ Metabolizm energetyczny regulują dwa prawa: prawo swoistości struktury oraz prawo równowagi pomiędzy procesami anabolicznymi (budowy) a procesami katabolicznymi (rozpadu). Por. idem, *Rytm życia*, s. 124–125; idem, *Podstawowe zagadnienia współczesnej psychiatrii*, s. 13.

²² „Metabolizm informacyjny przebiega w dwóch fazach. W pierwszej, filogenetycznie starszej i sterowanej przede wszystkim przez starsze części mózgu (*diencephalon*, *rhinencephalon*), zapada decyzja co do postawy uczuciowej względem otoczenia i poziomu dynamiki życiowej (nastroju). Decyzja ta [...] jest od woli niezależna. W drugiej fazie, filogenetycznie młodszej i sterowanej przeważnie przez nową korę mózgu (*neocortex*), zapadają już bardzo różnorodne decyzje dotyczące różnych form naszej interakcji w świecie otaczającym” – idem, *Psychopatie*, s. 40.

ceważy prawa metabolizmu energetycznego²³. Koncentracja na ciele prowadzi nie tylko do chaosu uczuć, ale również do utraty celu swego życia, wyrażającej się destrukcją metabolizmu informacyjnego²⁴. Metabolizm informacyjny – sfera duchowa – zapewnia warstwę ochronną, dzięki czemu człowiek łączy się i oddziela od otaczającej rzeczywistości, tworząc własną „czasoprzestrzeń”²⁵. Rozbicie tej sfery duchowej pociąga za sobą rozbicie porządku energetycznego, co prowadzi ostatecznie do śmierci. Istotą życia jest bowiem wymiana energetyczno-informacyjna z otoczeniem. Zaburzenie porządku w wymianie informacyjnej stanowi częściową śmierć, gdyż jest zwycięstwem entropii²⁶ w sferze „ducha” (znaków i symboli). W tym kluczu prof. Kępiński rozumie chorobę psychiczną. Stąd też ważny wniosek, że od koncentracji na poziomie metabolizmu informacyjnego zależy stan metabolizmu energetycznego, czyli tego, na który ma człowiek jedynie pośredni wpływ. Utrzymanie porządku w metabolizmie informacyjnym wymaga dużego wysiłku energetycznego czyli koncentracji²⁷, szczególnie na poziomie walki z myślami, uczuciami czy wyobrażeniami, które często są chaotyczne, sprzeczne, bezsensowne. Dokładnie taki sam cel życia człowieka jest wskazywany przez Ojców filokalicznych, choć wyrażają go oni w pojęciach charakterystycznych dla duchowości chrześcijaństwa wschodniego. Zdumiewać może fakt, iż kategorie informacyjno-energetyczne, z których korzysta w budowaniu swego systemu antropologicznego prof. Kępiński, można porównać z kategoriami hezychastycznymi w antropologii chrześcijaństwa wschodniego. W obydwu systemach antropologicznych istotne jest pojęcie koncentracji, zwanej w chrześcijaństwie uwagą (gr. *prosoche*) lub czujnością (gr. *nepsis*), co wymaga dużego wysiłku związanego z odrzuceniem negatywnych (w chrześcijaństwie: złych) myśli wyobrażeniowych. Koncentracja na poziomie metabolizmu informacyjnego, czy też na poziomie duchowym, przeciwdziała prawu entropii na poziomie metabolizmu energetycznego i chroni przed chorobową destrukcją ciała. Człowiek bowiem nie może się uwolnić od swego świata „duchowego”, czyli całego bogactwa metabolizmu infor-

²³ Idem, *Lęk*, s. 54.

²⁴ Ibidem, s. 52.

²⁵ Ibidem, s. 80.

²⁶ Entropia to tendencja materii do bezładnego ruchu cząsteczek. Por. A. Kępiński, *Rytm życia*, s. 29.

²⁷ Por. idem, *Schizofrenia*, Kraków 1992, s. 196.

macyjnego. Utrzymanie w nim swego rodzaju porządku jest dla niego nieraz ważniejsze niż uratowanie życia²⁸. Zredukowanie metabolizmu informacyjnego prowadzi do poważnych zaburzeń, zwłaszcza w warunkach izolacji²⁹.

Warunkiem zaistnienia wymiany energetycznej i informacyjnej ze środowiskiem jest przyjęcie postawy „ku” środowisku, a więc postawa zbliżenia do świata³⁰. Wymiana sygnałów z otoczeniem staje się możliwa, gdy postawa „do” czy też „ku” przeważa nad postawą „od”. Przyjmowanie postawy „od” wymaga znacznie większej mobilizacji energii ze strony ustroju niż przyjmowanie postawy „do”. Jest oczywiste, że gdy się walczy z otoczeniem lub przed nim ucieka, wydatkuje się więcej energii niż w sytuacji, gdy człowiek się do niego przybliża w celu zaspokojenia swych podstawowych potrzeb³¹.

W funkcjonowaniu metabolizmu informacyjnego ważną rolę pełni symbol. Prof. Antoni Kępiński podkreślał, iż symbol to informacja, znak lub sygnał³², który może zaistnieć jedynie w sytuacji, gdy dwa układy są powiązane ze sobą związkiem komunikacyjnym. Dzięki symbolom człowiek ma połączenie ze światem zewnętrznym. Symbol jest zazwyczaj ponadjednostkowy, niezniszczalny, ponadczasowy i ponadprzestrzenny. Jest również abstrakcyjny, bezcielesny, a zarazem ściśle związany z ciałem i otaczającym światem materialnym. Symbol, choć jest czymś abstrakcyjnym, a nawet w pewnym sensie „duchowym”, oddziałuje na cielesność, sterując cielesnymi funkcjami ustroju. Człowiek dziedziczy pewne symbole, a inne tworzy czy też rozszerza ich zakres. Określony układ symboli warunkuje metabolizm informacyjny, który nie wymaga dużych wartości energetycznych³³. Za sprawą metabolizmu informacyjnego dokonuje się poszerzenie świata organizmu, polegające na przyswojeniu nie tylko

²⁸ Idem, *Lęk*, s. 84.

²⁹ Ibidem, s. 113.

³⁰ A. Kępiński, *Rytm życia*, s. 195.

³¹ Por. idem, *Psychopatologia nerwic*, s. 102–103.

³² „Sygnał jest minimalną ilością energii [...], która orientuje ustrój w tym, co się dzieje w otoczeniu, i wyzwała w nim odpowiednie reakcje, które z kolei można traktować jako sygnały dla otoczenia” – idem, *Rytm życia*, s. 268.

³³ „Nie ilość energii zawarta w sygnale, ale ilość informacji, tj. jego znaczenia dla ustroju, odgrywa tu rolę. Sygnał wysyłany przez otoczenie staje się jakby symbolem, a z kolei modelem tego, co się w nim dzieje. Natomiast sygnał wysyłany przez ustrój może być takimż symbolem dla otoczenia” – ibidem, s. 194–195.

tej części otoczenia, która została zmieniona w strukturę ustroju, ale wszystkiego, co weszło z nim w kontakt informacyjny³⁴. Kategoria symbolu odgrywa, zdaniem krakowskiego psychiatry, znaczącą rolę w „duchowości”, czyli w metabolizmie informacyjnym³⁵. Dzięki symbolom wchodzimy w różne kręgi wspólnoty, poczynawszy od wspólnoty rodzinnej, aż do wspólnoty wszystkich istot ożywionych³⁶, gdyż symbole-znaki łączą żywe istoty ze sobą lub je oddalają, tworząc różnorodne układy energetyczne, czyli materialne, i układy informacji, czyli symboli³⁷. Pojęcie symbolu łączy się ściśle z pracą układu nerwowego, który jest „układem duchowym”, a nie „układem materialnym”. Jak dowodzi bowiem prof. Kępiński:

Ekonomia pracy układu nerwowego wymaga, aby operować skrótami symbolicznymi. [...] Symbol wnika głęboko w strukturę i funkcję ustroju i bez niego nie można sobie wyobrazić przebiegu procesów życiowych. To więc, co odczuwamy jako ciało, jako naszą „materię”, jest przepełnione symbolicznymi znaczeniami, swoistym „duchem”. Nie da się „żywej materii” oddzielić od „ducha”. Może właśnie na tym „uduchowieniu” zaszła się fakt jej życia³⁸.

Symbol stanowi jeden z elementów niezbędnych w poznawaniu otaczającego świata. W danym kręgu kulturowym człowiek już w chwili urodzenia wchodzi w układ pojęć, według których formuje swoje widzenie świata. To dziedziczenie społeczne stanowi proces tworzący spojrzenie na otaczający świat. Wartości kulturowo-społeczne już we wczesnym okresie życia tak mocno łączą się z wartościami biologicznymi, że trudno je od siebie oddzielić³⁹. Poprzez słowo, tak wypowiedziane, jak i napisane, to, co uprzednio było chaotyczne, przybiera określony kształt. Zdaniem Kępińskiego słowo, będąc formą czynu, kształtuje i utrwała widzenie otaczającego świata. Odwołując się do mądrości Ewangelii według św. Jana: *In principio erat verbum* („Na początku było słowo”, J 1, 1) dowodzi on, iż obraz świata, stwarzany w życiu każdego człowieka, krystalizuje się wokół pojęć słownych. Słowo zatem „jest przenośnikiem tego obrazu z pokolenia

³⁴ A. Kępiński, *Podstawowe zagadnienia współczesnej psychiatrii*, s. 16.

³⁵ Idem, *Lęk*, s. 41–44.

³⁶ Ibidem, s. 47.

³⁷ Ibidem, s. 48.

³⁸ Ibidem, s. 56.

³⁹ A. Kępiński, *Psychopatie*, s. 132.

w pokolenie, w dziedziczeniu społecznym odgrywa analogiczną rolę, co gen w biologicznym, jest symbolem określonego porządku⁴⁰. Słowo posiada moc. Jest w nim siła *fiat* (niech się stanie)⁴¹. Mocą słowa w obrazie świata postrzeganego przez człowieka mogą powstać przedmioty, które w rzeczywistości w tym świecie nie istnieją. Nie przypadkiem więc w komunikacji między ludźmi słowa odgrywają najważniejszą rolę. Sprawdzanie realności danego terminu dokonuje się za pomocą własnego przeżycia. Tak dochodzi do powstania przedmiotów „słownych”, czyli takich, które istnieją wyłącznie dzięki *fiat* słowa; są one stworzone przez słowo⁴².

W różnych kontekstach swych dzieł krakowski psychiatra odwołuje się do dwóch praw biologicznych, które mają wielkie znaczenie dla życia człowieka. Pierwsze prawo biologiczne⁴³ to prawo zachowania własnego życia. Drugie – prawo zachowania własnego gatunku⁴⁴. Prawo zachowania własnego życia jest przeniknięte sferą symboliki, czyli duchowości. Człowiekowi nie wystarcza zaspokojenie swych podstawowych potrzeb, ciągle pragnie czegoś więcej, czyli osiągania celów, które tylko pośrednio wiążą się z zachowaniem własnego życia. Dąży do władzy, znaczenia, rozszerzania swej przestrzeni życiowej itp.⁴⁵ Tempo metabolizmu energetyczno-informacyjnego podlega przemianom w ciągu życia osoby ludzkiej. Największe jest w początkowym okresie, z czasem słabnie, aż do śmierci, kiedy następuje przerwanie strumienia energetyczno-sygnalizacyjnego i zwiększa entropia⁴⁶.

⁴⁰ Idem, *Poznanie chorego*, s. 151.

⁴¹ „Niech mi się stanie według twego słowa” – Łk 1, 38.

⁴² Por. A. Kępiński, *Psychopatie*, s. 7–8.

⁴³ „Każdy żywy ustrój cechuje się swym własnym, indywidualnym porządkiem, który jest tym wyższy, im wyższa jest forma życia. Utrzymanie własnego porządku wymaga wysiłku, który jest ceną życia. Wysiłku bowiem wymaga ustawiczne przekształcanie otoczenia we własny porządek – zdobywanie go, niszczenie i przerabianie na strukturę swego organizmu. W wysiłku tym zawiera się pierwsze prawo biologiczne” – idem, *Podstawowe zagadnienia współczesnej psychiatrii*, s. 14.

⁴⁴ Idem, *Łęk*, s. 67. Drugie prawo biologiczne gwarantuje przenoszenie się z planu jednego pokolenia w drugie. Por. idem, *Podstawowe zagadnienia współczesnej psychiatrii*, s. 14–15.

⁴⁵ Idem, *Łęk*, s. 68.

⁴⁶ Por. idem, *Rytm życia*, s. 268–269.

RELACYJNOŚĆ OSOBY LUDZKIEJ

W samotności silniej przeżywa się własną dezintegrację. Obecność drugiej osoby zazwyczaj zmniejsza napięcie lękowe i daje poczucie bezpieczeństwa⁴⁷. Charakterystyczne dla antropologii prof. Kępińskiego jest przekonanie, iż życie jest niemożliwe w samotności⁴⁸. Indywidualny wysiłek jest niewystarczający do podtrzymania życia. Stąd tak wielkie znaczenie społecznego charakteru życia. Drugie prawo biologiczne, czyli prawo zachowania gatunku, ma charakter wyrażnie społeczny. Zjawiskiem całkowicie społecznym jest również metabolizm informacyjny, czyli różnorodność znaków i symboli, pomocnych w komunikacji pomiędzy przedstawicielami tego samego gatunku⁴⁹. Człowiek w odosobnieniu szybko zatracza poczucie czasu i przestrzeni. Co ciekawe, przepływ informacji jest dla ustroju równie konieczny, jak przepływ energii. Jeśli dopływ informacji, czyli życia duchowego, zostaje przerwany, to osobie ludzkiej grozi dezintegracja najpierw na poziomie struktur czynnościowych, a następnie na poziomie struktur morfologicznych⁵⁰.

Dla procesów metabolizmu informacyjnego charakterystyczne są dwie postawy: zbliżania się i oddalania od otoczenia. Stąd też można mówić o relacyjności metabolizmu informacyjnego. Wielką rolę odgrywa w tym zbliżaniu się i oddalaniu do i od innej osoby ludzkiej klimat uczuciowy⁵¹. W pewnych warunkach człowiek wobec drugiego człowieka może utracić zdolność orientacji i popaść w bezradność. Jeśli to jest zetknięcie z ciemną stroną innego człowieka, z jego najgłębszymi warstwami psychiki, zdominowanej przez jakiegoś rodzaju patologię, wówczas dominujące staje się uczucie lęku. Boimy się innego, ze względu na jego nieprzewidywalność w odniesieniu do nas. Lękamy się go, gdyż objawia się jako całkowicie inny, odmienny, różny od obrazu jego osoby, jaki jest

⁴⁷ Idem, *Lęk*, s. 88.

⁴⁸ „Człowiek jest tak bardzo istotą społeczną, że nigdy nie może być samotny. Gdy jest sam, jego marzenia wypełniają się różnymi postaciami prawdziwymi i fikcyjnymi, bliskimi i dalekimi, sympatycznymi i antypatycznymi. Nawet w marzeniach sennych przeżywane obrazy zapełnione są różnego rodzaju ludźmi” – idem, *Schizofrenia*, s. 145–146.

⁴⁹ Idem, *Lęk*, s. 90.

⁵⁰ Ibidem, s. 114.

⁵¹ Ibidem, s. 153.

naszym udziałem⁵². Lęk przed innym stanowi ważny element antropologii chrześcijaństwa zachodniego. Wejście w relację z innymi zakłada zgodę na podjęcie ryzyka wyjścia z własnego świata oraz skierowania swej wolności ku innemu. Wyjście ku innemu wymaga odwagi i gotowości do podjęcia ryzyka oswojenia innego. Nie ma jednak żadnej gwarancji, że spotkanie z innym będzie spotkaniem dwóch osób w prawdzie, w ramach którego stworzona wolność człowieka zostanie zamieniona w miłość. Człowiek nie może żyć w izolacji, gdyż wówczas przestrzeń możliwych relacji zapełnia się tworem jego własnego umysłu, w wyniku czego świat społeczny staje się światem urojeniowym⁵³. Z tego też względu tak zdecydowanie prof. Kępiński twierdził, iż u człowieka hierarchia wartości koncentruje się wokół problemów związanych ze stosunkiem do innych ludzi⁵⁴. Ocena dobra i zła jest zasadnicza w naszych relacjach z innymi ludźmi⁵⁵. Zatem jest faktem, iż człowiek jest istotą społeczną. Jego interakcja z otoczeniem (metabolizm informacyjny) ma zawsze cechy osobowe, tzn. musi się dokonywać w relacji do innej osoby⁵⁶. Postawa akceptacji i negacji w odniesieniu do innych wyraża się w praktyce podziałem na przyjaciół i wrogów⁵⁷. Akceptacja i negacja innych stanowią ważną podstawę tożsamości osoby ludzkiej, z której wynikają dwie przeciwstawne postawy: animistyczna i instrumentalna. Postawa animistyczna (zwana inaczej uczuciowo-intuicyjną, bazuje na łacińskim zwrocie *in tuus*, który oznacza „bycie w”) polega na wspólnym przeżywaniu (łac. *anima*) tego, co łączy osobę z jej otoczeniem. Człowiek rozumie podobnych sobie i jest w stanie z nimi współodczuwać. Postawa instrumentalna rodzi się wtedy, gdy nie można znaleźć z innymi wspólnego języka oraz odczuwać wspólnoty przeżycia (łac. *anima communis*). W tej sytuacji traktujemy innych przedmiotowo. Postawa animistyczna jest postawą „ku”, a postawa instrumentalna – postawą „od”⁵⁸. Decyzja „do” lub „od” wpływa na całą motorykę czło-

⁵² Ibidem, s. 168.

⁵³ Ibidem, s. 172.

⁵⁴ „Podstawą wszelkich stosunków międzyludzkich jest traktowanie drugiego człowieka jako człowieka” – A. Kępiński, *Rytm życia*, s. 105.

⁵⁵ Idem, *Lęk*, s. 197.

⁵⁶ Ibidem, s. 199.

⁵⁷ Ibidem, s. 200–201.

⁵⁸ Dwie zasadnicze postawy wobec innego człowieka, a więc postawa zbliżenia (czyli postawa „do”) oraz postawa ucieczki czy ataku (postawa „od”) powodują: albo

wieka, jak również na jego relację do otaczającego go świata⁵⁹. Wybór postaw „od” i „do” u człowieka sterowany jest głównie przez starsze (filogenetycznie) części układu nerwowego (zasadniczo przez węchomózgowie)⁶⁰. Traktując innych instrumentalnie, skoncentrowani jesteśmy na zachowaniu za wszelką cenę własnego życia (egoizm pierwszego prawa biologicznego). Jeśli natomiast jesteśmy gotowi poświęcić swe życie dla innych, to wówczas działa altruizm drugiego prawa biologicznego⁶¹. Choć dzięki rozwojowi nauki człowiek zdobywa coraz pełniejszą władzę nad światem nieożywionym i ciągle jeszcze jedynie częściową nad światem ożywionym, to nie jest w stanie osiągnąć pełnej władzy nad drugim człowiekiem⁶². Do pewnego stopnia można innego człowieka zniewolić, zdeprawować, zdeptać jego godność czy pozbawić go zdrowia, ostatecznie jednak „nie można nim kierować tak, jak kieruje się przedmiotami należącymi do przyrody nieożywionej”, i co więcej – „nie można też drugiego człowieka poznać bez reszty, przewidzieć, jak się zachowa, pozostaje on zawsze dla nas częścią świata niepoznawalną i nieujarzmioną”⁶³. Ukazując mechanizm przewycięzania lęku przed innym człowiekiem i przed otaczającym światem, prof. Kępiński odwołuje się do wizji Boga, który jest miłością. Jego zdaniem, dzięki „teologicznej rewolucji chrystianizmu” lęk został zredukowany przez miłość⁶⁴. Kultura chrześcijańska w znaczącym stopniu przyczyniła się do sublimacji lęku, gdyż w swej istocie jest ona „miłością do świata”. Taka definicja kultury bazuje na odniesieniu do poznawania świata. Krakowski psychiatra przeciwstawia kulturę cywilizacji: cywilizacja to władza nad światem, natomiast kultura to miłość do świata⁶⁵. W takim rozumieniu kultura jest niczym innym, jak trzecim elementem charakterystycznej dla myśli chrześcijańskiej triady: wiara – kult – kultura. Wiara w Boga, który jest Tróją trzech miłujących się bezwarunkowo i absolutnie Osób Boskich, poprzez kult, czyli modlitewne

uczucie miłości, przyjemności i zadowolenia, albo uczucie lęku lub nienawiści. Por. A. Kępiński, *Poznanie chorego*, s. 18; idem, *Rytm życia*, s. 138.

⁵⁹ Idem, *Psychopatie*, s. 14.

⁶⁰ Por. idem, *Rytm życia*, s. 39.

⁶¹ Idem, *Lęk*, s. 208–209.

⁶² Por. ibidem, s. 227.

⁶³ Ibidem, s. 228.

⁶⁴ Ibidem, s. 228.

⁶⁵ Ibidem, s. 228–229.

uwielbienie Tego, który Jest Nieskończoną Osobową Wolnością i Miłością, prowadzi do tworzenia kultury, w której Bosko-ludzka miłość sublimuje lęk. Opozycyjność lęku i miłości jasno została wskazana w Pierwszym Liście św. Jana Apostoła: „Myśmy poznali i uwierzyli miłości, jaką Bóg ma ku nam. Bóg jest miłością: kto trwa w miłości, trwa w Bogu, a Bóg trwa w nim. [...] W miłości nie ma lęku, lecz doskonała miłość usuwa lęk, ponieważ lęk kojarzy się z karą. Ten zaś, kto się lęka, nie wydoskonał się w miłości” (1J 4, 16 i 18). Osoba ludzka staje przed wyborem miłości lub lęku. Zazwyczaj lęku nie wybiera się świadomie, lecz uważa się za rzeczywistość, która zapada w świadomość człowieka jak ciemna mgła. Jawi się zatem lęk jako coś, nad czym nie mamy do końca władzy, coś, co nas paraliżuje i sprawia, że zamykamy się w świecie własnych wyobrażeń, stając się niezdolni do budowania relacji z innymi. Słusznie więc prof. Antoni Kępiński wskazuje, że relacyjność człowieka wynika z podlegania prawom lęku i miłości. Prawo zachowania własnego życia jest źródłem uczuć negatywnych – lęku i nienawiści. W lęku kurczymy się, a w miłości rozszerzamy. Tylko miłość może zwyciężyć lęk przed śmiercią. W miłości człowiek promieniuje na zewnątrz, rozplywa się do pewnego stopnia w otaczającym świecie. Człowiek zatracą się w tym, co kocha. W miłości umiera stary człowiek, a rodzi się nowy⁶⁶.

Prof. Kępiński zwraca uwagę na istniejącą w człowieku sprzeczność pomiędzy zasadniczą orientacją w świecie otaczającym, która sprowadza się do ciągle dokonywanych wyborów pomiędzy postawą „do” i „od” otoczenia (czemu towarzyszą wyładowania hormonalno-wegetatywne), a aktualnym zachowaniem się, w którym dominuje postawa „nad”, czyli oscylacja pomiędzy przekształceniem otoczenia według własnej struktury a przekształceniem siebie według struktury otoczenia. Postawa ta zmusza do tworzenia coraz to nowych struktur czynnościowych w ciągłej interakcji z otoczeniem⁶⁷. W ramach tej aktywności twórczej człowiek stara się narzucić otoczeniu swój własny porządek, co w praktyce oznacza przekształcanie otoczenia wedle własnego planu⁶⁸. Osoba ludzka ma w sobie pragnienie nieśmiertelności i uwolnienia się od niewoli praw życia, choćby poprzez słowa i idee. Chce tak zaszcześcić swój porządek w otoczeniu,

⁶⁶ Ibidem, s. 241–243.

⁶⁷ Por. A. Kępiński, *Rytm życia*, s. 140.

⁶⁸ Idem, *Psychopatologia nerwic*, s. 100.

aby pozostał po niej jakiś niezatarty ślad. Ów wewnętrzny porządek może przetrwać w formie kultury, która powstaje w wyniku ludzkich wysiłków jako „nieśmiertelny zbiór informacji”⁶⁹. Człowiek zatem zostawia w swym otoczeniu jakiś ślad (ang. *imprinting*) – coś, co „wyrzeźbił on swą osobą w otoczeniu”. Odwołując się do słów Horacego *Non omnis moriar* („Nie wszystek umrę”), Kępiński dowodzi, iż każdy człowiek, urzeczywistniając siebie, tworzy też świat otaczający⁷⁰.

Zrozumienie siebie i własnych przeżyć oraz tego, co nas łączy lub też dzieli z innymi, jest nierozzerwalnie związane z pierwiastkiem duchowym, który w świecie antropologii, duchowości i moralności chrześcijańskiej jest określany jako sumienie. Zdaniem Kępińskiego, sumienie jest najczulszą częścią obrazu siebie. U człowieka najwyższy poziom integracyjny odczuwany jest jako „głos sumienia”. Sumienie powstaje na zasadzie sprzężenia zwrotnego, czyli wykorzystania różnego rodzaju informacji pochodzących z otoczenia⁷¹. Z tego też względu trudno byłoby sobie wyobrazić człowieka w odezwaniu od otoczenia społecznego, bez dziedzictwa kultury, świata pojęć, wartości, norm postępowania oraz bogactwa życia uczuciowego, rozwijającego się między nim a otoczeniem. Różnego rodzaju wartości i normy postępowania stanowią istotę rzeczywistości określanej jako sumienie⁷².

Warto zauważyć, iż prof. Kępiński nie waha się użyć pojęcia „biologiczne sumienie” na określenie układu samokontroli, który prowadzi ustrój w kierunku maksymalnego rozwoju⁷³. Wyróżnia trzy warstwy sumienia: konstytucjonalną – czyli naturalny porządek moralny, zasadniczy ogólnoludzki zrąb moralności zapisany w Dekalogu; wczesnego okresu rozwoju – tworzącą się w dzieciństwie w starciu ze zwierciadłem społecznym⁷⁴; oraz aktualną, czyli aktualnego odbicia w zwierciadle społecznym⁷⁵. Sumienie składa się z różnorodnych elementów działających często antagonistycznie – ma charakter dynamiczny. Ostateczna ocena sumienia jest

⁶⁹ Ibidem, s. 211.

⁷⁰ A. Kępiński, *Psychopatie*, s. 39.

⁷¹ Idem, *Lęk*, s. 91.

⁷² Por. idem, *Rytm życia*, s. 182.

⁷³ Por. idem, *Lęk*, s. 117–118.

⁷⁴ Por. idem, *Poznanie chorego*, s. 104.

⁷⁵ Zwierciadło społeczne to sygnały zwrotne, informujące osobę ludzką o tym, jaki efekt w otoczeniu wywołało jej zachowanie się – idem, *Rytm życia*, s. 36. Por. idem, *Psychopatologia nerwic*, s. 117–120.

wypadkową różnych sił samokontroli działających zarówno powyżej, jak i poniżej progu świadomości⁷⁶. Sumienie, tworzące się przez scalanie informacji zwrotnych z otoczenia z najbardziej ogólnym i świadomym planem aktywności⁷⁷, stanowi swoisty barometr stanu duchowego człowieka, oczywiście pod warunkiem, że nie zostało w jakiś sposób wypaczone. Jego funkcjonowanie ściśle związane jest z dwoma pojęciami ontologicznymi, a mianowicie dobrem i złem. Dobro – to wszelkiego rodzaju oddziaływania, które zwiększają uporządkowanie i zwiększają negatywną entropię. Dobro jest stymulacją procesów budowy, tworzenia. Zło – to różnego rodzaju działania pobudzające procesy niszczenia, co związane jest z negatywnymi uczuciami⁷⁸. Bardzo istotny dla osoby ludzkiej jest proces decyzji, który wymaga dużego wydatkowania energii. Kępiński twierdzi, że 1/5–1/4 zapotrzebowania energetycznego u człowieka jest związane z procesem decydowania i dokonywania wyboru⁷⁹. Powołując się na Kierkegaarda, wyróżnia on trzy sfery wyboru: estetyczną (pomiedzy tym, co przykre, a tym, co przyjemne), etyczną (bazującą na prawie moralnym: zakazy i nakazy) oraz religijną (scalającą sferę estetyczną i etyczną w pojęciu miłości Bożej)⁸⁰.

Już kilkadziesiąt lat temu prof. Antoni Kępiński był świadomy, że postępująca coraz szybciej przemiana środowiska naturalnego za pośrednictwem techniki niesie z sobą wiele zagrożeń we współczesnej cywilizacji, a zwłaszcza w relacjach międzyludzkich. Przede wszystkim sprzyja ona „technicznemu spojrzeniu na drugiego człowieka, tzn. że coraz słabiej widzi się w nim cechy ludzkie, a coraz wyraźniej atrybuty związane ze sprawnym funkcjonowaniem maszyny techniczno-społecznej”⁸¹. Technizacja środowiska wpływa na skomplikowanie relacji między ludźmi oraz przyczynia się do ograniczenia ich stopnia wolności⁸². Cywilizacja, w któ-

⁷⁶ Idem, *Lęk*, s. 129.

⁷⁷ Por. idem, *Rytm życia*, s. 36.

⁷⁸ Idem, *Lęk*, s. 127–133.

⁷⁹ „I jeśli mózg ludzki, jak zresztą każdy aparat władzy, jest bardzo kosztowny, jeśli chodzi o zużycie zapasów energetycznych (1/5 do 1/4 zużycia tlenu całego ustroju), to właśnie dlatego, że miliardy komórek nerwowych bez ustanku muszą podejmować decyzje” – idem, *Schizofrenia*, s. 213. Por. idem, *Lęk*, s. 274.

⁸⁰ Idem, *Lęk*, s. 276–277.

⁸¹ Idem, *Rytm życia*, s. 64.

⁸² Por. ibidem, s. 120.

rej przyszło nam żyć, w znaczącym stopniu utrudnia przyjęcie odpowiedzialności zarówno za siebie, jak i za innych. Prof. Kępiński z bólem konstatuje, że „postawa konsumpcyjna wyraźnie przeważa nad postawą twórczą”, a negatywne odniesienie do otaczającego świata sprawia, że „branie” przeważa nad „dawaniem”⁸³. W wyniku coraz szybszego tempa przemian dokonujących się we wszystkich dziedzinach życia pogłębia się kryzys antropologiczny. Człowiek przestaje bazować na tradycji. Nie mając oparcia w przeszłości, traci poczucie sensu przyszłości. Nie potrafiąc odpowiedzieć na tak podstawowe pytania, jak „skąd pochodzę” i „dokąd idę”, gubi się w czasie teraźniejszym, zwłaszcza gdy naznaczają go znamiona starości⁸⁴.

* * *

W dziełach prof. Antoniego Kępińskiego odkryć można jeszcze wiele interesujących wątków antropologicznych. Nie straciły one nic ze swej aktualności, choć zapisane zostały ponad czterdzieści lat temu. Misterium osoby ludzkiej to rzeczywistość ontologiczna stworzona na obraz i podobieństwo Boga w Trójcy Przenajświętszych Osób. Każdy człowiek, niezależnie od tego, czy wierzy w Boga, ma w sobie tchnienie Bożego Ducha, dzięki któremu doświadcza tęsknoty za nieskończonością życia raz rozpoczętego w ziemskich uwarunkowaniach. Każdy bowiem – niezależnie od stopnia własnej świadomości co do faktu, kim jest jako osoba ludzka, oraz wiary w życie wieczne – pragnie, by jego jedyne, wyjątkowe oraz niepowtarzalne życie miało jakiś głębszy sens i cel.

Antropologiczne refleksje krakowskiego psychiatry wplecione w dzieła przeznaczone dla lekarzy, pacjentów i tych wszystkich, którzy *ex professo*, a także z potrzeby serca są zainteresowani mrocznymi tajemnicami chorób psychicznych, okazują się bardzo potrzebne szczególnie dla nas – tzw. zdrowych psychicznie, by nie tylko lepiej rozumieć wariatów (łac. *varius*, czyli inny, różny), ale ostatecznie i samych siebie.

⁸³ A. Kępiński, *Psychopatie*, s. 135.

⁸⁴ Por. idem, *Podstawowe zagadnienia współczesnej psychiatrii*, s. 39–40.

ELŻBIETA LEŚNIAK

UNIwersytet Jagielloński – Collegium Medicum

ANTONIEGO KĘPIŃSKIEGO KONTAKT Z PACJENTEM

Jeden z pacjentów prof. Antoniego Kępińskiego, który po jego śmierci korzystał z pomocy ambulatorium doc. Ewy Broszkiewiczowej, po wielu latach opowiedział mi, czym było dla niego pierwsze zachorowanie na depresję, na bardzo ciężką depresję. Zakończył swoją wypowiedź słowami: „w tym nieszczęściu moim szczęściem było to, że leczył mnie profesor Kępiński”.

Antoni Kępiński był lekarzem oddanym bez reszty swojej lekarskiej pracy, a więc całe swoje życie podporządkował leczeniu ludzi, kontaktom z nimi. Sprawy chorych, rozmowy z nimi wypełniały mu wiele godzin każdego dnia, od wczesnych godzin rannych po popołudniowe. W dni praktyki prywatnej pracował po południu w domu. W każdy piątek prowadził swoje otwarte ambulatorium. W ten dzień zgłaszali się do niego i pacjenci kliniki, i osoby potrzebujące pomocy, nieleczone w klinice.

W latach 60., kiedy dostęp do lekarzy psychiatrów był ograniczony, otwarte na potrzeby chorych ambulatorium miało szczególne znaczenie dla potrzebujących lekarskiej pomocy. W szczególności dla tych, którzy mimo choroby pracowali, utrzymywali rodziny i starali się być w pełni społecznie użyteczni. Także dla tych, którzy dzięki ambulatorium prof. Kępińskiego mogli po wyjściu ze szpitala kontynuować leczenie w tej samej instytucji, u tego samego lekarza.

Ambulatorium czynne w piątki dawało możliwość bezpośredniego dotarcia do lekarza. Profesor prowadził je bez rejestratorki, wypisywał recepty, dokumentował historię choroby, oszczędzając w ten sposób chorym konieczności ponownego relacjonowania ostrych objawów, których

doświadczali. Ambulatorium miało podtrzymywać stan poprawy i rozszerzać możliwości „wchodzenia” przez chorych w istotne dla nich życiowe sprawy.

Profesor był pełen zrozumienia i wsparcia dla chorych, a zarazem zachęcał ich do podejmowania nieustannych wysiłków w celu osiągnięcia poprawy zdrowia, polepszania relacji z rodziną i jak największej aktywności w pracy.

Kliniczny oddział, kierowany przez Profesora, był prowadzony według zasad społeczności terapeutycznej. Odbływały się w nim co tydzień zebrania całej społeczności oddziału. Każdy chory był objęty indywidualną opieką. W oddziale odbywały się też spotkania grupowe. Profesor prowadził grupę 7–8-osobową.

Kilka razy na zlecenie Profesora przeprowadziłam ankietę i rozmowę z uczestnikami spotkań grupowych. Podkreślali oni wartość otwartego omawiania trudności związanych z chorobą, sposobów radzenia sobie z uciążliwymi objawami, a także liczenia się ze zmianami życiowymi, z przewartościowaniami, których musieli dokonać w związku z chorobą.

Opieka lekarska Profesora dotyczyła zarówno leczenia farmakologicznego, jak i psychoterapeutycznego postępowania z chorym w takich ramach, jakie były możliwe ze względu na stan psychiczny chorego i jego sytuację psychologiczno-społeczną. Profesor starał się o utrzymanie i pogłębianie kontaktu z chorymi. Ten kontakt dotyczył głębokich oddziaływań – ale również emocjonalnego wsparcia, dyskusji oraz przekonywania o konieczności leczenia i pozostania w klinice. Takie dyskusje, rozmowy, psychoterapeutyczne oddziaływanie odbywały się poprzez przyjacielskie, pełne akceptacji wsparcie i zrozumienie. Źródło tak szerokiego spojrzenia na pomoc chorym psychicznie można szukać w biografii Profesora, bo przecież zdarzyło się tak, że człowiek o ogromnej wrażliwości na ludzkie sprawy i nieprzeciętnej inteligencji doświadczył okrucieństwa wojny, tułaczki i obozu jenieckiego. Miał następnie szansę kształcenia się w Anglii, która modernizowała swoje metody leczenia zaburzeń psychicznych. Ten człowiek zdecydował się poświęcić swoje zdolności, swoje umiejętności bycia z innymi ludźmi, swój czas i serdeczne zainteresowanie chorym psychicznie. Swoim postępowaniem zmieniał podejście do chorych, czynił z nich osoby zdolne do aktywnego współdziałania dla poprawy stanu zdrowia. Był pełen otwartości i spokoju, dawał nadzieję. Dokonywał tego nie tylko słowami, ale relacją, w której chory mógł odszukać na nowo

siebie działającego w świecie, a nie osobę zagubioną w chorobie i przytłoczoną objawami.

Profesor pozwalał chorym wyzwalać się ze stanu choroby nie zapewnieniami o poprawie, ale uważnym, cierpliwym słuchaniem, zrozumieniem osobistych przeżyć chorego; nie unikaniem spraw trudnych, ciężących choremu, ale aktywizowaniem go, otwieraniem dróg wyjścia z obywatelnictwa wywołanego chorobą. Nadzieja była tą siłą, która skłaniała do myślenia o jutrze, a chorobę czyniła jedną z wielu spraw, które dotyczyły życia chorego.

Profesor był doskonałym lekarzem, otwartym na osiągnięcia nauki. Lecząc lekami, rozmawiał z pacjentem na temat jego doznań, objawów, dostrzeganych zmian stanu, poprawy. W tym układzie zawierała się równość w płaszczyźnie kontaktu: ty wiesz najlepiej, co przeżywasz, jak się czujesz – ja wiem, mogę wiedzieć, co należy zrobić. Uczył chorych świadomego przeżywania sytuacji, wrażliwości na zachodzące w nich zmiany, reagowania na niepokojące objawy poprzez zwracanie się w porę do leczących. Uczył zaufania do leczących, sam ufał, że chorzy czynią wszystko, co jest możliwe, żeby zmienić niekorzystny dla siebie stan.

Profesor był doradcą. Jego głębokie przemyślenia dotyczące postępowania ludzi, przebiegu społecznych sytuacji, otaczającego świata, pozwalały mu na podejmowanie z chorymi dyskusji na temat możliwych rozwiązań. Te dyskusje rozszerzały wiedzę chorych, czyniły ich działania lepiej umotywowanymi. Profesor dzielił się ze swoimi chorymi swoją interpretacją rzeczywistości, pozwalał im poprzez dyskusję lepiej w tej rzeczywistości się odnajdywać. Nie narzucał własnych sądów czy przekonań, szanował ich poglądy, stwarzał więc w kontakcie okazję do pokazania, jaką wartość mają akceptacja i tolerancja, możliwe mimo różnicy poglądów.

Antoni Kępiński dbał o codzienne życie chorych leczonych w klinice. Chciał każdą chwilę ich pobytu wykorzystać do leczenia i poprawy relacji z rodzinami oraz najbliższym otoczeniem. Temu celowi służyły wyjścia do domu, odwiedziny rodzin. W ten sposób miała się wzmacniać więź chorych z bliskimi, ich uczestniczenie w ważnych sprawach rodziny.

By organizować czas chorych, działał klub, w którym mogli oni być w pewnym sensie w prywatnej przestrzeni, spotykać się, organizować imprezy, słuchać muzyki, czytać czasopisma. Troska Profesora rozciągała się również na okres po wypisaniu ze szpitala. Obok piątkowego ambulatorium powstał klub byłych pacjentów. Miejszem cotygodniowych spotkań

było pomieszczenie klubowe. Klubem tym, nazwanym „Zawilec”, opiekowała się mgr Teresa Reguła, socjolog. Stawał się on miejscem bezpiecznym dla wszystkich, którzy w swoim najbliższym otoczeniu spotykali się z brakiem akceptacji czy zrozumienia. Tutaj chorzy mogli ze sobą swobodnie porozmawiać o tym, co było dla nich trudne. W ten sposób realizowała się idea wzajemnej pomocy chorych. Profesor wiedział, jaką wartością jest pełne zrozumienie i wsparcie dla osób, które nie tylko pokonywały codzienne trudności życia, ale nadal odczuwały następstwa przeżytego ostrego okresu choroby.

Profesor pracował w oddziale kliniki, a także w prowadzonym przez siebie ambulatorium. Zajmował się więc osobami o różnych rozpoznaniach i w różnych fazach choroby. Leczył chorych na psychozy, osoby cierpiące na nerwice, osoby z zaburzeniami osobowości. Udzielał pomocy chorym znajdującym się w ostrej fazie choroby, którzy odmawiali pozostania w szpitalu i leczenia. Pomagał przeżywającym nawrót choroby, żeby ponownie mogli znaleźć rozwiązania, których wymagał ich stan i sytuacja życiowa. Udzielał długotrwałej ambulatoryjnej pomocy chorym o chronicznym przebiegu choroby. Wymagali oni podtrzymywania ich odporności psychicznej wobec codziennych trudności i nierzadko niesprzyjających im postaw najbliższego otoczenia.

W przypadku chorych na depresję o niekorzystnym przebiegu, z głębokimi fazami obniżenia nastroju, pełnych bezbrzeżnego smutku i trudnych do zniesienia depresyjnych urojeń oraz dręczącego przekonania o nieodwracalności tego stanu, a także w przypadku chorych, u których poprawa nastroju następowała niezmiernie powoli, niedostrzegalnie dla nich i ich otoczenia – cierpliwość lekarza, jego wiara w poprawę stanu i trwanie przy chorym były nieocenioną pomocą i apelem do chorego o niegodzenie się na stan choroby i podjęcie walki o siebie. Trwanie lekarza przy chorym i jego wiara w poprawę były wyzwaniem do przełamania przez chorego, naturalnej w takiej sytuacji, tendencji do całkowitej rezygnacji, zamknięcia się i odgrodzenia w chorobie. Tym trudnym wyzwaniom mógł Profesor sprostać, dysponując swobodnie czasem, jaki mógł choremu poświęcić. Ta swoboda dysponowania czasem składała się również na ten jedyny w swoim rodzaju kontakt z chorymi.

Na koniec pragnę odwołać się wprost do wypowiedzi Profesora na temat kontaktu z chorym: „komunikacja pozawerbalna odgrywa znacznie większą rolę niż werbalna [...] psychiatra zawsze powinien pamiętać o tym,

że każdym słowem, gestem, wyrazem twarzy czy oczu, może zranić, często bardzo boleśnie, swego chorego”, i dalej: „w psychiatrii głównym instrumentem badawczym, jak i leczniczym jest i pozostanie człowiek [...] Nie ma modelu idealnego psychiatry. Każdy jest inny zależnie od struktury swej własnej osobowości, sumy doświadczeń życiowych i zawodowych. Można jedynie określić, jakich błędów winien psychiatra unikać. Są to trzy niedopuszczalne w psychiatrii postawy: podmiotu do przedmiotu, maski, sędziego [...] Szczegółowość kontaktu psychiatry z pacjentem określają: swoistość intymności, wspólnych celów i szczegółowość relacji emocjonalnej. Żeby kontakt z chorym był możliwy, żeby możliwe było poznanie, muszą być spełnione określone warunki: uwaga (skupiona na pacjencie), zainteresowanie nim i jego problemami, spokój poznającego, określony czas poświęcony poznaniu, empatia, umiejętność prowadzenia nieurazowo rozmowy, która trafia w istotny problem chorego lub w istotę przeżywania określonego problemu przez pacjenta”¹.

¹ A. Kępiński, *Poznanie chorego*, Kraków 2002, s. 42, 47.

AGNIESZKA HENNEL-BRZOZOWSKA
UNIwersYTET PEDAGOGICZNY IM. KEN

DYLEMATY PSYCHOTERAPII OSÓB Z OBJAWAMI DEPRESJI – POSZUKIWANIE INSPIRACJI W MYŚLI KĘPIŃSKIEGO DZISIAJ

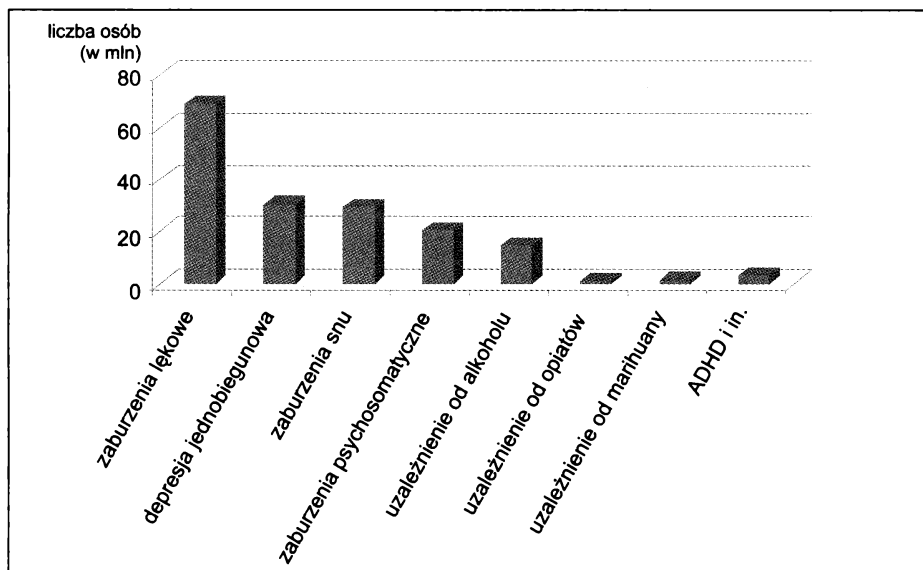
W psychoterapii i różnych formach pomocy psychologicznej osobom z objawami depresji pojawia się wiele pytań i wątpliwości i zapewne każdy z pomagających zestawilby tu swoją listę. Te pytania i wątpliwości, narastające przez lata mojej pracy jako psychologa – pracy polegającej na pomocy, konsultacji i terapii psychologicznej – zostały przeanalizowane w świetle ponownej, po wielu latach, lektury książek Kępińskiego, w tym zwłaszcza *Melancholii*, wydanej w 1974 r., roku początku moich studiów psychologicznych na Uniwersytecie Jagiellońskim. Niniejszy tekst przedstawia wyniki poszukiwania w lekturze monografii Profesora inspiracji w zakresie wybranych kwestii, istotnych dla psychologa terapeuty, takich jak: stałe nasilanie się zjawiska szeroko rozumianych zaburzeń depresyjnych w XX i XXI w.; dylemat łączenia w pracy terapeutycznej perspektyw nauki i wiary i konsekwencje terapeutyczne fenomenu kulturowego medykalizacji melancholii, wreszcie pytanie o udział pacjenta we własnej depresji oraz kwestia wyboru dróg terapeutycznych.

Dylemat I: Dlaczego częstość występowania różnych form melancholii (depresja jako jednostka chorobowa, objawy depresji w innych zaburzeniach, tzw. *subthreshold depression*, czyli depresja podprogowa i inne) nie zmniejsza się, mimo braku w Europie wojen, głodu, mimo coraz skuteczniejszego przestrzegania praw człowieka, mimo lepszego leczenia, większej dostępności szkół, łatwiejszej komunikacji i ogólnie wyższego komfortu materialnego życia? Czemu – używając słów

profesora Brzeźickiego – „prawdziwa radość jest zjawiskiem coraz rzadszym”¹?

Jest to pytanie które coraz natarczywiej, w miarę upływu lat pracy, pojawia się w umyśle terapeuty.

Ostatni międzynarodowy raport oceniający ilościowo zaburzenia psychiczne i inne zaburzenia pracy mózgu we wszystkich krajach europejskich: *The size and burden of mental disorders and other disorders of the brain in Europe 2010*, znany też potocznie jako „raport Wittchena”², wskazuje na ogromne rozmiary wymienionych zaburzeń. Liczbę osób w mln w ciągu roku, u których występują najczęstsze zaburzenia, można, na podstawie danych raportu, przedstawić następująco:



Wynika zatem z raportu – drugiego po porównywalnym z 2005 r. – iż co roku 38,2% populacji Europy (EU 27 plus Szwajcaria) cierpi na jakiś rodzaj zaburzenia mentalnego (*mental disorder*), co odpowiada liczbie 164 mln osób. Wyższy niż w 2005 r. (27%) odsetek spowodowany jest uwzględnieniem w omawianym raporcie 14 nowych zaburzeń oraz włączeniem populacji dzieci i adolescentów oraz osób starych. Najczęstsze są:

¹ E. Brzeźicki, *Przedmowa* [w:] A. Kępiński, *Melancholia*, Warszawa 1974, s. V.

² H.U. Wittchen i in., *The size and burden of mental disorders and other disorders of the brain in Europe 2010*, „European Neuropsychopharmacology” 2011, 21, s. 655–679.

- zaburzenia lękowe (14%),
- zaburzenia snu (7%),
- depresja (6,9%),
- zaburzenia psychosomatyczne (6,3%),
- uzależnienie od alkoholu i narkotyków (ponad 4%),
- ADHD (zespół deficytu uwagi i nadruchliwości u dzieci – 5%).

Można więc przyjąć, że we wszystkich tych typach zaburzeń, w większości przypadków, osobom nimi dotkniętym towarzyszy co najmniej tak zwany w języku medycznym „obniżony nastrój”, lub wręcz smutek, przygnębienie czy jakiś rodzaj szerzej lub wężiej rozumianej melancholii, inaczej mówiąc – osoby te przez długie okresy nie czują się radosne i spokojne.

Autorzy raportu dodają jeszcze informacje na temat rankingu chorób pod względem obniżania czy wręcz upośledzenia stanu funkcjonowania osób nimi dotkniętych; na pierwszym, najgorszym miejscu plasuje się właśnie interesująca nas depresja (tu rozumiana jako pełnobjawowa choroba psychiczna spełniająca wszelkie kryteria międzynarodowych klasyfikacji chorób i zaburzeń), dalej różne postacie demencji (społeczeństwa europejskie, jak wiadomo, starzeją się), uzależnienie od alkoholu i udary mózgu. Autorzy sugerują konieczność lepszych strategii tak dla prewencji, jak i leczenia wymienionych w raporcie zaburzeń.

Co miałyby oznaczać prewencja tylu stanów szeroko rozumianej melancholii w zasobnych i nie cierpiących z powodu wojen i masowych traum społeczeństw europejskich...?

Sięgając po inspirację do *Melancholii* Kępińskiego, znajdujemy tam, w przedmowie, następujące słowa ówczesnego nestora polskiej psychiatrii, prof. Eugeniusza Brzezickiego:

Mimo wspaniałych osiągnięć naukowo-technicznych i znacznej poprawy warunków życia nie można naszego stulecia [czyli XX w. – A.H.-B.] nazwać radosnym; prawdziwa radość jest w nim zjawiskiem coraz rzadszym, a smutek coraz bardziej powszechnym.

W psychiatrii, która jest poniekąd krzywym zwierciadłem życia społecznego, ekspansja smutku pojawia się w zrozumiały sposób, mianowicie powszechne są zespoły objawów depresyjnych, które pojawiają się w różnych chorobach³.

„Smutek jest zjawiskiem coraz bardziej powszechnym” – pisze zatem w 1974 r., roku swej śmierci, stary mądry lekarz psychiatra, człowiek, który – podobnie jak Kępiński – przeżył obóz koncentracyjny. Trafił doń

³ E. Brzezicki, *Przedmowa*, s. V.

w niesłychanie traumatyzujący sposób – jako jeden z prawie dwustu profesorów Uniwersytetu Jagiellońskiego udał się na spotkanie w Collegium Novum ze zwycięskimi władzami niemieckimi jesienią 1939 r., poszedł tam, jak inni, ubrany w elegancki strój, spodziewając się kulturalnych negocjacji na temat funkcjonowania uczelni w okupowanym Krakowie, i został, jak inni, pobity pałkami, zagnany do ciężarówki, uwięziony w krańcowo złych warunkach, gdzie widział śmierć wielu kolegów. Była to, nazwana tak przez Niemców, „Sonderaktion Krakau”.

Dziś, czytając słowa Brzezickiego, można się niejako dziwić jego zdziwieniu – wszak różnorakie traumy II wojny światowej dotyczyły tylu Polaków, że trudno byłoby znaleźć rodzinę w żaden sposób nimi nie dotkniętą, zaś osoby po krańcowo traumatycznych przeżyciach stanowiły niewątpliwie w okresie działalności naukowej i praktyki lekarskiej tak Brzezickiego, jak Kępińskiego, dużą część pacjentów; wszak specjalnością Kliniki Psychiatrii w Krakowie było cenne wydawnictwo „Zeszyty Oświęcimskie”. To 31 tomów specjalnych „Przeglądu Lekarskiego”, wydawanych w latach 1961–1991 na podstawie projektu Antoniego Kępińskiego i innego psychiatry – też byłego więźnia obozu śmierci – Stanisława Kłodzińskiego. Ponad tysiąc prac prawie pięciuset autorów pozwoliło udokumentować bogatą, wszechstronną i tragiczną wiedzę na temat skutków medycznych, psychologicznych i społecznych uwięzienia w niemieckich obozach koncentracyjnych i innych więzieniach i miejscach zsyłki (w tym ostatnim przypadku – w ostatnich pracach, pisanych już w wolnej Polsce – chodzi o skutki u ofiar prześladowań przez okupantów sowieckich).

Dorobkiem naukowym tego wielkiego badania jest pojęcie „KZ-syndrom” – czyli syndrom choroby poobozowej; Kępiński i inni badacze polscy odkryli długo przed amerykańskimi psychiatrami, leczącymi w latach 60. i 70. żołnierzy wracających z Wietnamu, fenomen psychiatryczny i kulturowy określany w międzynarodowej nomenklaturze jako PTSD – *Post Traumatic Stress Disorder* (zespół stresu pourazowego).

Współczesny kontekst społeczny drugiej dekady XXI w. jest zdecydowanie mniej obciążony w Europie (poza byłą Jugosławią) czynnikami traumatogennymi. Tymczasem badania wskazują nawet nie na *constans*, a na wzrost objawów depresyjnych w populacji. Zatem w naszej normalności jest więcej niż dawniej jakiegoś rodzaju przyczyn owego coraz powszechniejszego zjawiska smutku. W pracy terapeutycznej z pacjentem terapeuta ma problem z przyjmowaniem za normę kontekstów, które sam

ocenia jako depresjogenne, a które są niejako „powszechnie obowiązujące”, jak na przykład: praca prekaryjna, czyli na tak zwanej umowie śmieciowej, angażowanie się w związek emocjonalny i wspólne zamieszkanie bez żadnej formy umowy prawnej, emigracja połączona z rozłąką rodzinną, rezygnowanie z większości rytuałów własnej kultury i tym podobne. Sporo inspiracji można znaleźć w pracach z zakresu psychosomatyki⁴, także w badaniach nad tak zwaną wyuczoną bezradnością Seligmana⁵.

Dylemat II: Czy i jak łączyć w pracy terapeutycznej perspektywę wiary z perspektywą nauki, czyli jedna czy dwie głowy terapeuty chrześcijanina? Jakie konsekwencje dla perspektywy *fides* ma przyjęcie tylko medykalitycznego rozumienia depresji?

W okresie powstawania *Melancholii* (w czasie moich studiów psychologicznych) dyrektorem Instytutu Psychologii UJ był pewien profesor, będący zarazem prezesem Towarzystwa Krzewienia Kultury Świeckiej, który w swoich wykładach pogardliwie i z niechęcią odnosił się do Kościoła katolickiego. Jedyną bazą filozoficzną podejścia do człowieka miał być materializm. Czytano zatem pilnie Marksa, Lenina i Engelsa, ewentualnie Gramsciego, przedmioty akademickie o zabarwieniu ideologicznym stanowiły ok. 25% kursów. O istnieniu na przykład Victora Frankla dowiedziałam się dopiero na konferencji studenckich kół naukowych na KUL... Na tej antropologii materialistycznej opierała się zatem i teoria psychoterapii. Jednocześnie, niejako w swojej „drugiej głowie”, wierzący i praktykujący psycholog pielęgnował swoje religijne patrzenie na świat, nie starając się zbyt połączyć tych dwóch perspektyw... Prawdopodobnie było to dość typowe dla psychologów w PRL.

Obecnie można często spotkać stwierdzenia, tak teologów i księży, jak psychologów i psychiatrów, że nie ma konfliktu między strefą wiary a strefą psychoterapii, psychologii i psychiatrii, ani też między przedstawicielami nauk „psy” a kapłanami. Mieliby oni dzielić się między sobą pracą, nie wchodząc wzajemnie w swoje kompetencje. Czy nie przeczy to jednak niejednemu doświadczeniu i czy nie wydaje się jednym z postmo-

⁴ Na przykład: G. Mate, *Ciało a stres*, tł. B. Paluchowska, B. Sikora, Warszawa 2003.

⁵ M.E.P. Seligman, S.F. Maier, *Failure to escape traumatic shock*, „Journal of Experimental Psychology” 1967, 74, s. 1–9, cyt. za: R.R. Hoch, *40 prac badawczych, które zmieniły oblicze psychologii*, Gdańsk 2003.

dernistycznych mitów „wspaniałego świata łatwej tolerancji”, gdzie nic nikomu nie przeszkadza, bo nikt niczego nie traktuje serio?

O trudności w łączeniu owych dwóch perspektyw przez psychologów i psychoterapeutów może świadczyć na przykład fakt, że choć istnieją w Polsce różne tzw. duszpasterstwa zawodowe – górników, nauczycieli, lekarzy czy pielęgniarek – to nie ma duszpasterstwa psychologów. Istnieje co prawda krajowe duszpasterstwo służby zdrowia, dzielące się na mniejsze terytorialne podgrupy, ale wymienia się w nich jako członków lekarzy, pielęgniarki i położne oraz kapelanów szpitali i innych zakładów opieki.

Psycholodzy pojawiają się tylko przy okazji duszpasterstwa rodzin, lecz nie jako ich członkowie, ale jako udzielający innym porad, opieki, pouczeń i szkoleń. Mają zatem, nawet w przestrzeniach należących do Kościoła hierarchicznego, status wyższy, chciałoby się powiedzieć – zbliżony do kapłanów. Wydaje się to interesujące, a może – niepokojące?

W artykule-wywiadzie zamieszczonym na oficjalnym portalu Kościoła katolickiego w Polsce „Opoka”, ks. Marek Dziewiecki pisze:

Psycholodzy mają tendencję do koncentrowania człowieka na jego cielesności i emocjonalności kosztem pozostałych wymiarów ludzkiego życia. [...] Zdarza się nawet, że promują zaburzone myślenie. Przykładem jest postulat kształtowania pozytywnego obrazu siebie. Tymczasem obraz samego siebie nie powinien być ani pozytywny, ani negatywny, lecz po prostu prawdziwy. Niektórzy psycholodzy mówią o spontanicznym samorozwoju człowieka, a więc ze względów na ideologiczne założenia negują empiryczny fakt, że rozwój wymaga świadomości i dyscypliny. W obliczu tego typu jednostronności oraz ideologizowania psychologii, Kościół musi mówić o zagrożeniach dla człowieka i dla procesu wychowania. Chyba nie jest przypadkiem, że im więcej mamy psychologów, tym więcej mamy zaburzeń psychicznych w danym społeczeństwie. Mówię o tym z bólem, gdyż sam jestem z wykształcenia psychologiem⁶.

Trudności w godzeniu obu perspektyw w tym samym umyśle wydają się także dość powszechne, gdy spojrzymy na nie poprzez dane o religijności terapeutów – ciekawe są liczby wynikające z badań, a przytacza je np. ks. dr Jacek Prusak. Wynika z wielu badań, tak dawniejszych (lata 70.), jak i najnowszych, że procent osób wierzących w Boga jest znacznie mniejszy w środowisku psychiatrów, a zwłaszcza psychologów, niż w populacji generalnej. Także na tle innych specjalności psy-

⁶ Kościół, *psychologia i duszpasterstwo*. Wywiad z ks. Markiem Dziewieckim, www.opoka.org.pl/biblioteka/I/IP/kosciol_boipsych.html (dostęp 20 V 2012).

chiatrzy są „religijnie upośledzeni” (termin użyty przez Jacka Prusaka za B.R. Coyle⁷).

Filozof z Uniwersytetu Papieskiego Jana Pawła II i członek Instytutu Myśli Józefa Tischnera, Adam Workowski, pisze z kolei tak:

Jeśli chodzi o emocje – ujęcia duszpasterza i psychoterapeuty są na pierwszy rzut oka zadziwiająco zbieżne. Przypomnijmy wspólne założenia: emocje nie są złe w sobie, istnieje dystans między nami a emocjami, można oddziaływać na nie przy pomocy refleksji i rozmowy. Jednak trzeba pamiętać, że głównym celem psychoterapeuty jest zdrowie psychiczne pacjenta, a dla duszpasterza – osiągnięcie świętości. Widzieliśmy w przypadku Ojców Pustyni, że niekiedy te dwa cele nie muszą być zbieżne. Nie może dziwić, że psychoterapia żąda docenienia cielesności i równowagi emocjonalnej, żeby uniknąć groźby nerwic i depresji, które grożą niektórym nurtom monastycznym⁸.

Co na temat łączenia perspektyw *fides* i *ratio* znajdujemy u Kępińskiego? Otóż jest on w swych pismach niezmiernie dyskretny w sprawach wiary, właściwie – milczy. Jednak niektóre fragmenty wskazują na obecność w jego pracy terapeutycznej perspektyw wykraczających poza świat zwany przez wierzących chrześcijan doczesnym:

Oddziaływanie psychoterapeutyczne, jakie powinno cechować każdego lekarza, a nie tylko psychiatrę, polega przede wszystkim na mobilizowaniu tej „biologicznej” nadziei. [...]

Chodziłoby tu o tę najgłębszą u człowieka, nieraz nieuświadomianą nadzieję w nieśmiertelność życia. [...]

Nieśmiertelność biologiczna polega na tym, że proces życia nie ma określonego początku i określonego końca. Śmierć jest tylko jedną fazą tego procesu, fazą przeciwną negatywnej entropii (czyli procesowi budowy). Obie fazy – negatywnej entropii i entropii (rozkładu, dezintegracji), idąc ze sobą w parze, tworzą to, co nazywamy życiem.

Ta biologiczna ciągłość znajduje swe odzwierciedlenie w ciągłości społecznej i kulturalnej. Za nami jest tradycja, a przed nami to, co do życia społecznego i kulturalnego samiśmy wnieśli i co w przyszłości – taką przynajmniej mamy nadzieję – dalej rozwijać się będzie.

Jeszcze wyraźniej ta ciągłość czasowa występuje we wszystkich właściwie systemach religijnych; każdy system ma swoją tradycję, oznaczającą miejsce człowieka i osobniczą

⁷ J. Prusak, *Książd w konfesjonale i na kozetce*, „Więź” 2004, 2, s. 44; B.R. Coyle, *Twelve myths of religion and psychiatry: lessons for training psychiatrists in spiritually sensitive treatments*, „Mental Health, Religion and Culture” 2001, 4/2 (1 November), s. 149–174.

⁸ A. Workowski, *O wadliwej koncepcji emocji u psychoterapeutów i duszpasterzy*, „Logos i Ethos” 2004, 17, s. 110.

koncepcję przyszłości. Każdy system odpowiada więc na dręczące pytanie – skąd byłem i dokąd zmierzam⁹.

Nie jest to jednak bynajmniej perspektywa owego „dążenia do świętości”, o której pisał Workowski, nie ma w niej mowy ani o modlitwie, ani o zaufaniu Komuś Innemu niż człowiek. Przykład takiej całkowicie innej perspektywy i odmiennego myślenia o radzeniu sobie z wyzwaniami i trudnościami stanowi prywatny tekst świętego Kościoła katolickiego, Maksymiliana Marii Kolbego; oto notatka z jego medytacji, 7 lipca 1919, z okresu końca studiów w Rzymie, przed rozpoczęciem nowego etapu życia według decyzji przełożonych:

Czemuż się troszczysz i smucisz? Zostaw wszystko Niepokalanej i Jej wszystko całkowicie powierz. Ona potrafi zło naprawić i wszystko na jak największą chwałę Bożą pokierować. Zaufaj Jej bez granic¹⁰.

Ten sposób myślenia byłby niełatwy do połączenia z niejedną psychoterapią, może po prostu niemożliwy?

Przyjęcie tylko medykalizacyjnego podejścia do depresji i jej terapii wydaje się nie do pogodzenia ze sferą *fides*, z jej pojęciem sumienia i pojęciem grzechu. Ilustruje to przykład bohatera filmu Claude’a Berri. Słynny artysta kina francuskiego w 2005 r. nakręcił film *L’un reste, l’autre part* (*Jedno zostaje, drugie odchodzi*), gdzie znajdujemy znakomity filmowy portret człowieka z objawami depresji. Owo przygnębienie (melancholia, objawy depresji) bohatera pozostaje w związku z cierpieniami dwóch kobiet – żony i kochanki, które nasz pacjent oszukuje, zwodzi i wykorzystuje. Kluczowa z naszego punktu widzenia scena przedstawia go siedzącego twarzą do kamery i komunikującego jasno sformułowany problem psychiatrze: „kocham dwie kobiety, oszukuję je, nie wiem, co robić, jestem nieszczęśliwy”. Na to zza kadru pada szybkie stwierdzenie, że to jest naturalne zjawisko w tym wieku i następuje wypisanie recepty na tranxene, lek uspokajający i poprawiający nastrój... Oto typowy przykład, gdzie wyrzuty dobrze ukształtowanego sumienia, jasno zwerbalizowane przez dojrzałego człowieka, są uznane za objaw choroby, kwalifikujący się jedynie do usunięcia przez psychofarmaceutyk.

⁹ A. Kępiński, *Melancholia*, s. 246, 147–148.

¹⁰ M.M. Kolbe, *Pisma, Niepokalanów* 2008, t. 2, s. 73.

Czy i jak pogodzić myślenie o człowieku, któremu pomagamy w kategoriach przeżywanej przezeń depresji, z myśleniem w kategoriach, na przykład, acedii? Czy też rezygnować z prób syntezy tych perspektyw? Niniejsza monografia zawiera dwa rozdziały przedstawiające koncepcję acedii Ewagriusza z Pontu: jeden autorstwa mnicha benedyktyńskiego Włodzimierza Zatorskiego, drugi – prof. Katarzyny Dybeł, specjalisty w zakresie literatury średniowiecznej, zatem czytelnik zapraszany jest w tym miejscu do zapoznania się z nimi.

Inny autor, równie jak Ewagriusz odległy od medykalizacyjnej koncepcji depresji, to Jan Kasjan: „Modlimy się – gdy przyrzekamy przestrzegać doskonałej czystości ciała, niewzruszonej cierpliwości, gdy obiecujemy wyrwać doszczętnie z naszego serca korzenie gniewu i przynoszącego śmierć smutku”¹¹. To podejście nakłada obowiązek walki z depresją (czyli „przynoszącym śmierć smutkiem”) na c i e r p i ą c e g o, i tylko na niego. Jest to zatem podejście sprzeczne z koncepcją depresji jako choroby niezależnej, lub choć częściowo niezależnej od pacjenta. Pojawia się zatem kolejny dylemat:

Dylemat III: Czy jest, a jeśli tak, to jaki jest udział pacjenta we własnej depresji: w spowodowaniu jej, w przeżywaniu jej, w wychodzeniu z niej, w pozostawaniu w niej?

Co na ten temat pisze Kępiński w *Melancholii*?

W długotrwałych zespołach depresyjnych (chronizacja depresji) chory nieraz nurza się w depresji, jak w przyjemnym ciepłym błotku, ciężko mu wyjść z tego stanu indolencji, apatii, nieróbstwa, braku odpowiedzialności, życzliwego ciepła otoczenia. Są to przyjemnościowe aspekty zespołów subdepresyjnych. Chory taki boi się życia, odpowiedzialności, nie wierzy swoim siłom, boi się podjąć próby swych sił, boi się krytyki otoczenia. Lekarz musi się zorientować, jakie czynniki trzymają chorego w tym stanie przedłużającej się depresji, i próbować te czynniki zwalczyć¹².

W tym fragmencie zwraca uwagę, u zwykle pełnego sympatii i empatii Kępińskiego, ton krytyczny, a nawet nieco złośliwy („nurza się w przyjemnym ciepłym błotku”). Dla czytającego ów fragment terapeuty ten ton j e s t jednak wyrazem empatii, jest to empatia wobec niego, wobec czytelnika zmagającego się z problemem depresji nie u siebie, a u pacjenta lub

¹¹ Jan Kasjan, *Rozmowy o modlitwie. Rozmowy IX i X z Abba Izaakiem*, Tyniec 2012, s. 28.

¹² A. Kępiński, *Melancholia*, s. 263.

jakiejs osoby bliskiej. Paradoksalnie, ta złośliwość Mistrza przynosi czytelnikowi-terapeucie ulgę i pomoc.

Jest to bowiem zagadkowe zjawisko w depresji – widzimy osobę depresyjną, bez energii, która nic nie robi, cierpi; następnie przychodzi do niej ktoś z pomocą i przedstawia różne jej formy i możliwości – i wówczas, w osobie dotąd obezwładnionej depresją, budzi się dziwna siła, z którą zaczyna ona bronić się energicznie przed pomocą. Uzasadnia na przykład w inteligentny, twórczy sposób, silnym głosem, dlaczego podane rady czy inne oferty pomocy są nie do przyjęcia. Gdy pomagający ustępuje i wymyśla coś innego – osoba depresyjna kontynuuje swoje „obrony depresji” z niemalejącą siłą i wytrwałością. Często szybciej meczy się ten zdrowy człowiek, początkowo pogodny i zatroskany; w miarę starań ustępuje, milknie i czuje się pokonany ową siłą, niespodziewaną, dziwną i niepokojącą siłą osoby z depresją. Opór ten może dotyczyć tak psychoterapii, jak i farmakoterapii, a także prób pomocy ze strony osób bliskich.

Skąd pochodzi ta dziwna siła, która „broni melancholii”, która pomaga trwać w stanie „niezmieniania niczego” u osoby z depresją? Ten, kto wierzy w istnienie duchowego wymiaru człowieka, kto wierzy w Boga – zaczyna myśleć o złym duchu, o jego działaniu. Ten, kto konsekwentnie uznaje, że podręczniki psychiatrii słusznie odrzuciły dawne myślenie człowieka o chorobach psychicznych jako związanych z działaniem złego ducha – potraktuje je jako nienaukowe i bezwartościowe. Wraca tu ponownie dylemat dotyczący niespójności (konfliktu, wyboru) pomiędzy *fides* i *ratio* w umyśle terapeuty, a także nasuwa się dylemat następny, dotyczący wyboru drogi terapii:

Dylemat IV: Terapia jako wielka przebudowa wewnętrzna czy terapia jako uczenie się smakowania życia w drobiazgach?

W zasadzie obie drogi są potrzebne, pytanie dotyczy jednak wyważenia akcentów. Znajdujemy niezwykle ciekawy fragment u Kępińskiego:

Należy tu pamiętać, że chorego w depresji na zasadzie kontrastu (jak człowieka, którego nagle z ciemności wyprowadzono w jaskrawą jasność dnia) razi wszelki jasny koloryt, a więc śmiech, radość, głośna rozmowa, zbytni optymizm, zbytnia pewność siebie, zbytnia energia życiowa itp. Nie tylko wciąganie chorego w wir życia, ale nawet manifestowanie pełni życia ze strony otoczenia działa na niego przygnębiająco. Czuje się on jeszcze gorzej, jeszcze bardziej zatapia się w swoim smutku¹³.

¹³ Ibidem, s. 261.

Homer Simpson, bohater amerykańskich kreskówek, postać, która nigdy nie traci pogody ducha, mimo kolejnych upokorzeń i strat, mówi tak o swojej wizji szczęśliwego życia: „Chcę tylko, żeby życie nie dawało nam w kość, a pod wieczór – przytulić się do mojej sarenki [oczywiście chodzi o żonę Homera – A.H.-B.]”. Wielu naszych pacjentów jest podobnych do Simpsona, nieskłonного do filozoficznych rozważań, niezdolnego do werbalizowania skomplikowanych operacji formalnych i abstrakcyjnych pojęć.

Poprawa u osób cierpiących z racji melancholii może iść albo raczej drogą totalnej przebudowy wewnętrznej, albo też drogą małych kroków polegających na smakowaniu piękna życia, które wszelki smak straciło. Właśnie ta druga droga, nieraz bardziej bezpieczna w relacji psychologa z cierpiącym, droga polegająca na uczeniu patrzenia, dotykania, smakowania itp., wydaje mi się coraz ciekawsza. Wymaga ona, po nawiązaniu dobrego kontaktu z pacjentem, po prostu znajomości wielu, bardzo wielu takich małych, dostępnych powszechnie i bezpiecznych źródeł i źródełek przyjemności życia. Czy znajdujemy opisy takiej drogi u Kępińskiego? Przynajmniej, że nie bardzo – nie w jego monografiach. Natomiast w opowieściach o nim, o jego pracy terapeutycznej i jego własnym życiu, są liczne takie przykłady, choćby opisy spacerów, opisy doświadczania zabawy, żartów i śmiechu w miłym towarzystwie, także i używania alkoholu, tanich „uczt” w eleganckiej restauracji Wierzynek w przyjacielskim gronie, po zakończeniu tradycyjnego wtorkowego zebrania naukowego.

Nie wiem, czy sam Kępiński to stosował – ale uczennica jego uczennicy, mgr psycholog Agata Guentner, opowiadała mi, że często spacerowała z chorymi z oddziału młodzieżowego po sąsiadującym z Kliniką Psychiatrii ogrodzie botanicznym. Córką artystów, w tym malarki tworzącej wyjątkowo piękne i harmonijne obrazy, miała w repertuarze swego postępowania terapeutycznego także i ten sposób – pokazywanie kwiatów i roślin, które można podziwiać, oglądać, dotykać, wąchać. Ta terapia ogrodem botanicznym wydaje się bardzo stylu Kępińskiego, a to tylko jeden z wielu przykładów.

Innym jest rysowanie jako terapia objawów depresji. Nasuwają się słowa Eliasa Canettiego, wielkiego pisarza i myśliciela, laureata Nagrody Nobla z 1981 r.: „Rysować, aż przestanie się wierzyć we własne nieszczęście pośród szczęścia rysowania”, i drugi cytat: „jak mogę się nudzić, dopóki mam farby?”¹⁴.

¹⁴ E. Canetti, *Tajemne serce zegara*, tł. M. Przybyłowska, Sejny 2007, s. 69.

Warunkiem powodzenia tej terapii jest porzucenie rywalizacji i ocen, malowanie lub rysowanie powinno mieć za cel samą przyjemność uważnego patrzenia w zewnętrzne piękno albo w obrazy własnej wyobraźni i przyjemność działania, aby uwidocznić obraz na papierze czy płótnie, także przyjemność wyboru i użycia narzędzi, eksperymentowania i stwarzania czegoś, czego przed chwilą nie było. Jest to zachowanie dziecięce, bezinteresowne, nie profesjonalne. Ale skoro wcale nie wszystkie dzieci mają takie doświadczenia, więc i nie wszyscy pacjenci mają taką potencjalną, a przyjemną aktywność w swoim repertuarze.

Ludzie „melancholijni” dysponują niekiedy żałośnie ubogim zestawem dostępnych środków poprawiających nastrój, stąd potrzeba podawania im w terapii niejako „na tacy” nowych pomysłów. Pacjent sam bowiem, pytany, nieraz podaje sposoby poprawy własnego nastroju dostępne pod trudnymi warunkami, odległe w czasie czy wręcz niemożliwe do realizacji (typu: „ucieszyłaby mnie podróż dookoła świata, ale nie stać mnie na nią”). W naszej polskiej kulturze to także często sposób „napić się piwa”, prowadzący do uzależnienia alkoholowego.

Inna koleżanka, psycholog psychoterapeuta z „krakowskiej szkoły terapii”, dr Anna Trzcieniecka-Green, relacjonowała przed laty na zebraniu naukowym w Klinice Psychiatrii swoją pracę z pacjentami po zawale serca w Wielkiej Brytanii. Jednym z zadań podczas terapii było sporządzenie listy 20 dostępnych codziennie sposobów poprawy nastroju. Pewien pacjent, policjant, napisał najpierw: „po pierwsze: filiżanka herbaty”, po czym długo się męczył, nie mogąc nic innego wymyślić, wreszcie zapytał terapeutkę: „czy może być 20 filiżanek herbaty?” Ten przykład ilustruje bezsens wielu sytuacji, w których tylko oczekujemy od pacjenta, by jak baron Münchhausen z XVIII-wiecznej powieści Rudolfa Ericha Raspe, sam siebie wyciągnął za włosy z bagna...

Interesujące światło na związek doświadczania małych chwil przyjemności z ocenianiem *ex post* wydarzeń jako przyjemnych bądź nie, rzucają badania i koncepcje psychologii myślenia noblisty w zakresie nauk ekonomicznych, psychologa Daniela Kahnemana:

Jaźń doznająca (*experiencing self*) to ta, która odpowiada na pytanie: „Czy teraz cię boli?” Jaźń pamiętająca (*remembering self*) to ta, która odpowiada na pytanie: „Jaki ogólnie był to ból?” Jedyną rzeczą, jaką zachowujemy z doświadczenia życia, są wspomnienia, dlatego jedyną perspektywą, z jakiej potrafimy myśleć o własnym życiu, jest perspektywa jaźni pamiętającej.

Po jednym z moich wykładów pewien słuchacz powiedział coś, co doskonale ukazuje trudność odróżnienia doznań od wspomnień. Opowiedział, jak z zachwytem słuchał długiej symfonii nagranej na CD. Pod koniec nagrania dysk był zadrapany, więc zamiast muzyki odtwarzacz zaczął wydawać nieprzyjemne dźwięki. Popsute zakończenie – stwierdził słuchacz – „zrujnowało całe doznanie”. Jednak to nie doznanie zostało zrujnowane, lecz jego wspomnienie. Doświadczenie jaźni doznającej było prawie w całości dobre: fatalne zakończenie nie może tego unieważnić, bo doznanie już miało miejsce. Ze względu na złe zakończenie słuchacz skreślił całe zdarzenie, jednak taka ocena w praktyce ignoruje czterdzieści minut muzycznej przyjemności. Czy rzeczywiste doznanie zupełnie się nie liczy?

Mylenie doznania ze wspomnieniem jest silnym złudzeniem poznawczym. Zjawisko zastępowania doznań wspomnieniami każe nam myśleć, że da się popsuć już zaistniałe doznanie – jaźń doznająca nie ma głosu. Jaźń pamiętająca niekiedy się myli, ale to właśnie ona prowadzi umysłową punktację, to ona decyduje, jakie lekcje wyciągniemy z życia, i to ona podejmuje decyzje¹⁵.

Zatem w Kahnemanowskim przebiegu konfliktu między „tyranizującą” jaźnią pamiętającą a „przegrywającą” jaźnią doznającą, w jego przebiegu odslaniającym prawdę o nieracjonalności i niekonsekwencji naszych ludzkich umysłów, szukać można także nowych rozwiązań praktycznych zagadki depresji.

Zajęcie się wraz z pacjentem takimi właśnie podstawowymi prostymi zadaniami pozostawić może (choć nie musi) na boku owe „wielkie przebudowy wewnętrzne”. Tam, gdzie psycholog do pomocy w takowych przebudowach nie czuje się kompetentny, czasem woli je pozostawić księdzu, filozofowi¹⁶, innym osobom lub też – nikomu z ludzi, a zatem samemu Bogu... Czy jest kompetentny, czy nie – pozostanie dylematem, który musi rozstrzygnąć sam.

¹⁵ D. Kahneman, *Pułapki myślenia. O myśleniu szybkim i wolnym*, tł. P. Szymczak, Poznań 2012, s. 506.

¹⁶ Bardzo ciekawe opracowanie filozoficznej terapii osób z depresją proponuje na przykład prof. Jadwiga Mizińska: *Filozofia pocieszenia*, Kraków 2009.

CZĘŚĆ II

O MELANCHOLII, DEPRESJI, ACEDII I SMUTKU – Z PERSPEKTYWY FILOZOFII, TEOLOGII, LITERATURY I SZTUKI

ACEDIA – DUCHOWA DEPRESJA – DZISIAJ¹

„Termin *akedia* w grece klasycznej i greckim tłumaczeniu Starego Testamentu, tzw. Septuagincie, oznaczał najczęściej »znużenie«, »apatię«, »wyczerpanie«, »przygnębienie«, »smutek« czy też »brak zainteresowania czymkolwiek«². Są to doświadczenia bardzo dobrze nam znane z życia. Pewnie ludzie wszystkich wieków doświadczali czegoś takiego i będą doświadczać nadal. Jednak w przypadku mnichów mieszkających samotnie na pustyni, rzadko kontaktujących się z innymi ludźmi, niemających żadnych atrakcyjnych zajęć, żadnych używek, żadnych rozrywek, czyli właściwie niemających możliwości ucieczki, ten stan był zasadniczym problemem. Według Ewagriusza z Pontu, mnicha z IV w., *acedia* wyraża stan „duchowego zniechęcenia”, „znużenia”, „oschłości”, „znudzenia”, „tchórzostwa”, „przygnębienia”, „niezdolności do koncentracji na jednej czynności”, „obrzydzenia”, „zniechęcenia” „uprzykrzenia”, „atonii duszy” czy wręcz „paraliżu duszy”³. Mnisi musieli się konfrontować codziennie z takimi problemami i walczyć wewnętrznie o zachowanie właściwej dynamiki życia bez możliwości jakichkolwiek ucieczek.

W koncepcji życia duchowego u Ewagriusza *acedia* jest szóstym z ośmiu *logismoi*, czyli namiętnych myśli lub inaczej zwanych demonów. Uważa on, że wszystkie namiętne myśli, które atakują duszę człowieka, odciągając ją od działania zgodnego z jej naturą, można sprowadzić do ośmiu głównych. Są to: *gastrimagia* – obżarstwo, *porneia* – nieczystość,

¹ Więcej na ten temat w mojej pozycji: *Acedia dziś*, Kraków 2010.

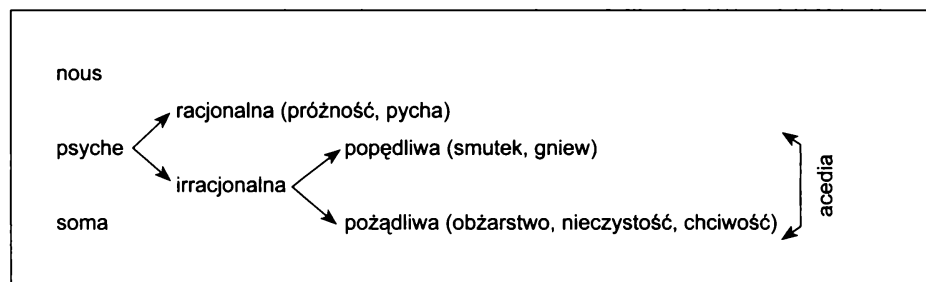
² *Acedia – duchowa depresja. Wybór tekstów*, wstęp L. Misiarczyk, wybór W. Zatorski, Kraków 2008, s. 7.

³ Zob. *ibidem*, s. 8.

filargyria – chciwość, *lype* – smutek, *orge* – gniew/złość, *acedia* – acedia, *kenodoxia* – próżność, szukanie ludzkiej chwały, i *hyperefania* – pycha. Są one wprost nazywane demonami lub duchami zła ze względu na ścisłe powiązanie z ich źródłem. We współczesnej psychologii można by nazwać je „pragnieniami kompulsywnymi”⁴.

Warto sobie uświadomić, że określenie „demon”, „duch” wcale nie jest mniej „naukowe” niż wiele terminów używanych w psychologii, a nawet w naukach ścisłych. Terminy te są bowiem określeniami powszechnego psychologicznego doświadczenia pojawiania się natrętnych myśli wtedy, gdy staramy się skupić na modlitwie. Okazuje się, że owe *logismoi* pojawiają ze swoistym uporem – tak, jak gdyby je nam ktoś narzucał. Stwierdzenie, że te myśli i uczucia narzucają nam złe duchy czy demony, pozwala dobrze wyrazić i zrozumieć samo zjawisko. W tym stwierdzeniu nie rozstrzygamy, co odpowiada tym pojęciom i w jaki sposób istnieją owe „demony”, podobnie jak nikt nie określa np. czym jest podświadomość i w jaki sposób istnieje. Pojęcie demona czy ducha zła jest o tyle lepsze od np. podświadomości, że dobrze oddaje natręctwo owych *logismoi* oraz swoistą logikę, jaką można w nich rozpoznać.

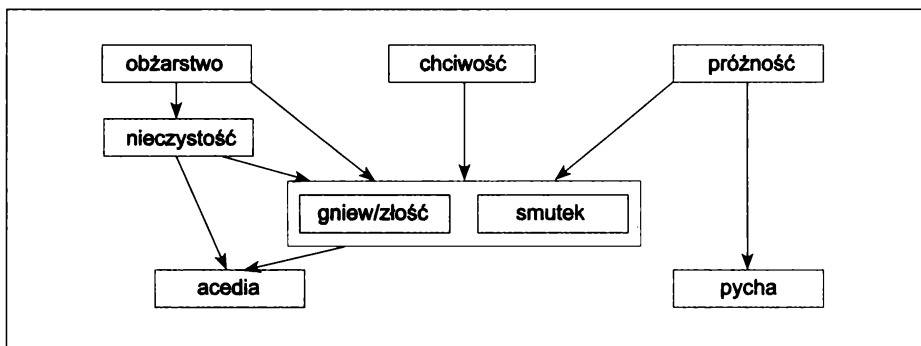
Na tle Ewagriuszowej antropologii wymienione *logismoi* można przedstawić w postaci diagramu:



Według Ewagriusza demony nie działają wszystkie naraz lub chaotycznie, lecz w określonym porządku. Działają one na nas przez rozum, pamięć, wyobraźnię, uczucia, zmysły... Wpierw pojawiają się demony, które wskazują na potrzebę zdobycia czy osiągnięcia czegoś. Punktem wyjścia jego refleksji nad działaniem pokus była scena kuszenia Jezusa na pustyni opisana w Ewangeliach św. Mateusza (Mt 4, 1–11) i św. Łukasza

⁴ Ks. L. Misiarczyk, *Acedia według Ewagriusza z Pontu* [w:] ibidem, s. 14.

(Łk 4, 1–12). Trzy pokusy, jakie podsuwał Jezusowi szatan, to według Ewagriusza: obżarstwo, chciwość i próżna chwała. Są one dla niego namiętnościami źródłowymi, z których wywodzą się wszystkie pozostałe. Porządek działania demonów można przedstawić schematycznie:



Istnieją jak gdyby trzy etapy działania pokus. Pierwszy obejmuje pragnienie osiągnięcia czegoś (obżarstwo, nieczystość⁵, chciwość, próżna chwała). Okazuje się jednak, że nawet zdobywszy przedmiot pożądania, nie osiągamy zaspokojenia. Pojawia się zatem smutek i gniew w popędliwej części duszy. Kiedy one się utrwalają, przeradzają się w acedię, która staje się trwałym stanem duszy, niszcząc jej żywotne siły. Ewagriusz pisze:

Acedia jest jednoczesnym i długotrwałym pobudzeniem popędliwości i pożądliwości, ta pierwsza złości się na to, co obecne, druga zaś pożąda tego, co nieobecne⁶.

Jeżeli wszystkie inne demony podobne są do wschodzącego i zachodzącego słońca, gdyż obejmują tylko część duszy, to demon południa [tj. acedia] zwykł chwycić całą duszę i dusić umysł⁷.

Dlaczego tak się dzieje? Powodem jest brak zaspokojenia naszego nienasyconego pragnienia. Wspomniane namiętne myśli są pragnieniami odnoszącymi się do naszego życia w wymiarze naturalnym, czyli ziemskim, horyzontalnym. Dla wyjaśnienia trzeba zaznaczyć, że Ewagriusz nie mó-

⁵ Nieczystość według Ewagriusza rodzi się z obżarstwa i jest z nim bardzo mocno związana. Dlatego wydaje się, że należy je rozważać łącznie.

⁶ Cyt. za: G. Bunge, *Acedia – duchowa depresja. Nauka duchowa Ewagriusza z Pontu o acedii*, tł. J. Bednarek, A. Ziernicki, Kraków–Tyniec 2007, s. 67.

⁷ Ewagriusz z Pontu, *O praktyce (ascetycznej)*, tł. E. Kędziorek [w:] idem, *Pisma ascetyczne*, wstęp i oprac. L. Nieścior, t. 1, Kraków–Tyniec 2005, s. 214.

wi o prymitywnych pożądaniach, na co by wskazywały same nazwy: obżarstwo, nieczystość, chciwość i próżna chwała. I tak np. o b ż a r s t w o to nie chęć dogadzania sobie jedzeniem. Ewagriusz mówi o obżarstwie w kontekście mnichów, którzy codziennie pościli aż do popołudnia i jedli bardzo skromny posiłek dopiero ok. 15.00. Nie chodziło zatem o nadmierne jedzenie, ale o lęk o zdrowie, które można utracić na skutek nadmiernej ascezy. Pobudzony lęk o zdrowie sam w dalszej konsekwencji skłania do jedzenia „na wszelki wypadek”. Duchowa walka z demonem obżarstwa dotyczy nie samego jedzenia, ale dotyczy troski o zagrożenie życia. Z tej racji taka namiętna myśl nie pojawia się wyraźnie u człowieka o „pełnym brzuchu”. Doświadczyć jej można, dopiero gdy podejmujemy post. Tak właśnie było z Jezusem na pustyni, gdzie przepościł 40 dni. Pokusa pojawiła się w sytuacji skrajnego wyczerpania i nie była pokusą do czynu złego moralnie. Przemiana kamienia na chleb nie byłaby czymś samym w sobie złym, a ponadto w tej sytuacji służyłaby ratowaniu zdrowia i życia w sytuacji zagrożenia, więc wydawałoby się, że jest czymś jak najbardziej moralnie dobrym. Zło tej pokusy polegało na skoncentrowaniu się na sobie i swoich potrzebach naturalnych. Dlatego Jezus odpowiedział: „Nie samym chlebem żyje człowiek, lecz każdym słowem, które pochodzi z ust Bożych” (Mt 4, 4).

Podobnie jest z innymi demonami. Ch c i w o ś ć nie polega na chęci posiadania jak najwięcej, ale u jej źródła jest lęk, że gdy będziemy pozbawieni wszystkiego, nie będziemy mieli zabezpieczenia na przyszłość, będziemy uzależnieni od innych, popadniemy w biedę, a może chorobę, a nawet możemy umrzeć. Podobnie n i e c z y s t o ś ć dla Ewagriusza to nie chęć seksualnych doznań, ale pragnienie intymnej bliskości i posiadania potomstwa. P r ó ż n a c h w a ł a to nie prymitywne wywyższanie się, ale potrzeba uzyskania uznania dobra w nas.

Łatwo zauważyć, że te źródłowe *logismoi* są zasadniczo podstawowymi potrzebami człowieka. Oczywiście, rodzi się pytanie: Co w tym złego, że człowiek posiada takie potrzeby? One przecież należą do jego natury! Oczywiście, że tak jest. Jednak są one nam dane po to, by budować coś głębszego. Wydaje się, że odpowiedź Jezusa na pokusę obżarstwa jest właściwą reakcją na te pytania: sam pokarm nie jest w stanie zaspokoić człowieka. Czy tego chcemy, czy nie, czy sobie z tego zdajemy sprawę, czy nie, jesteśmy powołani do czegoś więcej niż życie w wymiarze biologicznym, a nawet społecznym na ziemi. To wszystko przemija i musi przeminać.

Jeżeli nie osiągniemy właściwej nam głębi istnienia, załamie się sens naszego życia, a następstwem tego jest depresja. Istotę naszego osobowego życia dobrze oddaje soborowa sentencja: „Człowiek jest jedyną istotą, którą Bóg stworzył dla niej samej i człowiek może się zrealizować w pełni tylko przez szczery, bezinteresowny dar z siebie”⁸.

Bez „szczerego, bezinteresownego daru z siebie” dla drugiego, czyli bez miłości na wzór Chrystusa, nie możemy stać się prawdziwie sobą. Tylko przez bezinteresowny dar z siebie stajemy się sobą i dochodzimy do tego, kim jesteśmy w zamyśle Boga. Bez owego daru nic nie jest w stanie nas zaspokoić. Realizuje się to praktycznie w relacji do drugiego człowieka. Jednak w odniesieniu do człowieka nasze oddanie się nie może być pełne i absolutne, zawsze będzie ograniczone. Zgodnie z sentencją św. Augustyna: „Boże stworzyłeś nas jako skierowanych ku sobie i niepokojne jest serce moje, póki nie spocznie w Tobie”⁹, jedynym spełnieniem naszej istoty jest pełny i szczery dar z siebie dla Boga. Mówił o tym jednoznacznie Jezus w Ewangelii na różny sposób. Bardzo często powtarzał: „Kto chce zachować swoje życie, straci je; a kto straci swe życie z powodu Mnie i Ewangelii, zachowa je” (Mk 8, 35). Albo inaczej: „Kto wierzy w Niego [tj. Syna], nie podlega potępieniu; a kto nie wierzy, już został potępiony, bo nie uwierzył w imię Jednorodzonego Syna Bożego” (J 3, 18).

Można by przytoczyć szereg innych wypowiedzi wskazujących na potrzebę całkowitego zawierzenia Chrystusowi, na miłość do Niego ponad wszelką miłość naturalną, bo tylko w ten sposób możemy być zbawieni. Odnosi się to do naszego życia lub śmierci. Jest to zatem zagadnienie egzystencjalne, a nie problem moralnego dobra lub zła. Ewagriusz nie mówi, że acedia jest grzechem lub wynikiem niemoralnego życia. Raczej powiedziałby, że jest rodzajem choroby niszczącej życie, odbierającej energię życia, pogrążającej nas w smutku i beznadziejności. Wynika ona stąd, że żyjąc, nie spełniamy tego, co jest naszym zasadniczym powołaniem: nie żyjemy żywą relacją z Bogiem. Kiedy się przyjrzymy kuszeniu Jezusa na pustyni, to każda pokusa stanowi próbę podważenia więzi z Bogiem. Ostatecznie pojawia się ona w Ogrójcu i na krzyżu, co wyrażają dramatyczne

⁸ II Sobór Watykański: Konstytucja Duszpasterska o Kościele w Świecie Współczesnym, 24.

⁹ Św. Augustyn, *Wyznania*, tł. ks. dr J. Czuj, Warszawa 1954, I, s. 1.

słowa: „*Eli, Eli, lema sabachthani?*”, to znaczy: Boże mój, Boże mój, czemuś Mnie opuścił?” (Mt 27, 46).

Same podstawowe potrzeby człowieka nie są złe, ale jako namiętne myśli pojawiają się one w oderwaniu od ostatecznego celu i spełnienia naszego życia, czyli w oderwaniu od osobowego spotkania z Bogiem i innymi ludźmi. Namiętne myśli, wykorzystując podstawowe potrzeby, starają się nas zamknąć w wymiarze horyzontalnym, co prowadzi nieuchronnie do Koheletowego wniosku: „Marność nad marnościami, powiada Kohelet, marność nad marnościami – wszystko marność” (Koh 1, 2).

Wydaje się, że dzisiejszy świat jest całkowicie nastawiony na zaspokajanie jedynie ziemskich potrzeb i w ten sposób zamyka nas w wymiarze horyzontalnym. To oczywiście prowadzi do beznadziejności i acedii. Nasza zlaicyzowana zachodnia kultura jest acedyczna. Jeżeli nie chcemy w nią wpaść lub chcemy się z niej wyleczyć, musimy zrealizować to, do czego w istocie jesteśmy powołani – żywą więź z Bogiem i innymi osobami. Niepodejmowanie, ucieczka od wezwania do pełni życia, mówiąc wprost – do świętości, jak się to tradycyjnie w chrześcijaństwie nazywa – oznacza w istocie wybór bezsensu i finalnej rozpacz, co z kolei w chrześcijańskiej tradycji nazywa się piekłem.

Nie pomniejszając znaczenia konkretnych medyczno-psychologicznych zabiegów oraz leków, które są potrzebne, a czasem nawet konieczne do odzyskania zdrowia, do osiągnięcia jego pełni, musimy sięgnąć do źródła naszej tożsamości i ją odnaleźć. Bez podjęcia świadomych działań w tym zakresie, pełni zdrowia nie osiągniemy. Leczenie sprowadzi się do usuwania objawów. Pełnia zdrowia wymaga duchowej przemiany.

Każdy z nas jest zagrożony acedią. Warto więc sobie zdać sprawę z istoty tej choroby ducha, aby nie powtarzać stale tych samych błędów: szukania doraźnie pomocy i oskarżania innych, całego świata i Boga za brak radości życia.

MELANCHOLIA¹ NA DRODZE DO DUCHOWEJ DOSKONAŁOŚCI – NOC DUCHOWA

Życie, ale również wszystko to, co je stanowi, rodzi się zawsze w pewnej relacji. Dokonuje się podczas wymiany myśli, uczuć i idei lub w ramach obowiązków zawodowych. Lecz czym jest owa relacja, tak ważna dla życia i jego kształtu? Można się zgodzić, że jest ona pewną formą mniej lub bardziej intensywnego powiązania z drugim podmiotem, które dąży do wzajemnej identyfikacji. Ten więc, z kim pragnę się utożsamić, oddziałuje na mnie, definiuje mnie w pewnym stopniu, określa stopień mojego szczęścia czy bólu, kiedy nie jestem w stanie związać się ze swoim ideałem. Pogoń za identyfikacją jest wielka. Wielu ludzi chce upodobnić się do gwiazd filmu czy sportu. Inni zaś rozczytują się w życiorysach wielkich polityków czy wodzów z zamiarem ich naśladowania. Nie brak też i takich, którzy z podziwem odnoszą się do ludzi ofiarnych, zaangażowanych w czynienie dobra, świętych, chcąc czynić to samo i być takimi, jakimi byli oni.

Dla osoby wierzącej ideałem jest Bóg, dlatego najważniejszym jej pragnieniem, źródłem wszystkich innych pragnień, zadań czy wysiłków, jest tęsknota za zjednoczeniem się z Nim. Wierzący pragnie nawiązać z Nim intymną relację, opartą na miłości i gotowości do poświęcenia. Oznacza to, że dla tego, kto wierzy, Bóg nie jest jakąś rzeczą ani też żadnym martwym przedmiotem, ale *O s o b ą*, która wchodzi w relację z człowiekiem.

¹ Termin „melancholia” stosuję tutaj jako synonim terminu „acedia”.

BÓG JEST ZAWSZE INNY

Dla wierzącego Bóg nie jawi się jako „coś” bliżej nieokreślonego i bezimiennego, nawet jeżeli zdarza się, że ktoś Go tak traktuje. W takiej sytuacji człowiek cieszy się, że Go „posiada”, że jest On „jego” Bogiem, że może zwracać się do Niego w każdym czasie i miejscu. I przeciwnie, jest mu smutno, irytuje się i wręcz obraża, kiedy Bóg go nie słucha. Pyta wtedy: dlaczego „mój” Bóg mnie nie wysłuchał? Dlaczego pozostał głuchy na moje wołanie? Zawsze w takich sytuacjach akcent pada na *m ó j* Bóg, jakby był On wyłączną „moją” własnością, oddany w zupełności (lub niemal) do „mojej” dyspozycji, niczym samochód, którym kieruję, i dlatego jedzie tam, dokąd chcę ja. Kto w ten sposób traktuje Boga, sądzi, że jest On tak bardzo *j e g o*, że wręcz „musi” go wysłuchać, że „musi” przyjść mu z pomocą. Kiedy natomiast Bóg tego nie czyni, człowiek czuje się usprawiedliwiony, aby odejść. Udaje się wtedy na poszukiwanie innego boga, bardziej mu „posłusznego”, bardziej dyspozycyjnego w realizacji jego zachcianek. W takiej sytuacji miejsce Boga prawdziwego zaczynają zajmować materialne „skarby” – rzeczy, które się gromadzi, lub władza, w którą się obrasta.

Związek człowieka z Bogiem należy do szczególnych. Nie ma w sobie nic z przelotnej i nastrojowej sentymentalności, lecz opiera się na prawdzie, o której wspominał Jezus: „A to jest życie wieczne: aby znali Ciebie, jedynego prawdziwego Boga, oraz Tego, którego posłałeś, Jezusa Chrystusa” (J 17, 3) oraz: „Uświęć ich w prawdzie. Słowo Twoje jest prawdą” (J 17, 17).

Zatem podstawą każdej autentycznej relacji jest pewien rodzaj *p o d d a n i a* się sobie obydwu podmiotów. Nie inaczej jest również w przypadku relacji z Bogiem. W niej także człowiek oddaje się Bogu, a On daje się w zamian człowiekowi. A nawet więcej: Bóg *p o d d a j e* się w pewnym sensie człowiekowi, oddaje się do dyspozycji człowieka, wychodzi mu naprzeciw. Oddawanie się Boga człowiekowi ma długą historię, sięga samych początków stworzenia. Szczególnie intensywne zaangażowanie Boga w relację z człowiekiem potwierdzone zostało dodatkowo w tajemnicy wcielenia, śmierci i zmartwychwstania Jezusa Chrystusa, Bożego Syna.

Również człowiek *p o d d a j e* się Bogu w relacji, którą z Nim nawiązuje. To poddanie się jest nieodzowne dla człowieka w jego drodze do pełnego szczęścia. Człowiek czuje się zmuszony do wyjścia z zamknięcia we własnym „ja”, wyjścia daleko poza indywidualne potrzeby, aby osiągnąć coś bardziej szlachetnego i wzbogacającego jego życie, a w końcu – aby

osiągnąć życie wieczne. Droga „wychodzenia z siebie” wymaga owego poddania, czyli postawy posłuszeństwa, wyparcia się swoich pewności i otwarcia się na te, które płyną od Boga.

„Noc ciemna” wpisuje się w logikę poddawania się człowieka Bogu i zarazem Boga człowiekowi. Odwołuje się ona bowiem do prawdy o odwiecznej miłości Najwyższego do człowieka i stałej odpowiedzi, nie-rzadko osłabionej poprzez grzech czy inne słabości, jakiej człowiek udziela na miłość Boga. W tym doświadczeniu duchowym są chwile, kiedy Bóg mówi bardzo jasno i Jego obecność odczuwa się bez większych trudności. Nie brak jednak także i takich chwil, kiedy Bóg zdaje się milczeć, nic nie mówić, kiedy dusza odnosi wrażenie, że Bóg się oddalił lub odszedł w nieznane. Są to bardzo trudne chwile w życiu duchowym. Człowiek jest wówczas kuszony, aby zerwać relację z Bogiem, udać się w inne miejsce, szukać innych przewodników. Doświadczać może tego, co pisarze duchowi nazywają *a c e d i ą*, czyli zniechęcenia do życia duchowego, różnych rodzajów lenistwa, bezsensu tego, co dotąd stanowiło źródło sensu dla podejmowania wysiłku.

CELEM ŻYCIA JEST SZUKANIE BOGA

Dusza poruszona miłością do Boga wychodzi na Jego spotkanie w nadziei znalezienia Go i zjednoczenia się z Nim. Gotowa jest porzucić dotychczasowe, ludzkie pewności, aby oddać się w ręce Boga, poddać się Jego prowadzeniu. Godzi się przyjąć to, co On ześle, jeśli tylko taka jest Jego wola. Decyduje się, aby chodzić po ścieżkach dotąd sobie obcych, ponieważ ufa, że Bóg trzyma ją za rękę. Pisze św. Jan od Krzyża:

W noc jedną pełną ciemności,
Udręczeniem miłości rozpalona,
O wzniosła szczęśliwości!
Wyszłam niepostrzeżona,
Gdy chata moja była uczyszona².

Decyzja tego rodzaju nadaje sens całej reszcie. Odtąd życie, doświadczane radości czy przeżywane choroby, dorastanie i starość widziane są

² Św. Jan od Krzyża, *Noc ciemna*, tł. B. Smyrak, Kraków 2010, I, 1.

w innej już, Boskiej perspektywie. Dusza wie, że nawiązanie przyjaźni z Bogiem jest czymś nieskończenie większym i cenniejszym niż tylko dodanie do związków już istniejących lub rzeczy już posiadanych czegoś nowego. Wie, że Boga nie można umieścić na tej samej liście zakupów, na której umieszcza się wszystkie towary, zapisuje plany wakacyjne, posiadłości czy samochody, o których się marzy. Bóg bowiem jest kimś zupełnie innym od wszystkiego, co duszę otacza. Jest źródłem pragnień, które stanowią o bogactwie i tożsamości człowieka.

Boga nie szuka się tak, jak szuka się przedmiotów codziennego użytku, a doświadczenie Jego bliskości nie jest w niczym podobne do zadowolenia z udanych zakupów w domu towarowym. Nie znajduje się również Boga tak, jak znajduje się upragnioną rzecz, a znaleziony nie staje się bynajmniej osobistą „własnością”. Odkrycie Boga i wejście w intymną relację z Nim nie jest tym samym, co wyjście na zakupy i powrót do domu. To są dwie zupełnie, wręcz radykalnie inne sprawy.

W istocie nie potrzeba biegać za Bogiem, ale pozwolić Mu się złapać. To raczej nie człowiek, ile bardziej Bóg udaje się na poszukiwanie człowieka. Czyni to z wielką cierpliwością, z ogromną pasją i z żywą miłością. Zadaniem człowieka byłoby dać się Mu znaleźć, zezwolić Mu wejść w swoje życie i w nim zamieszkać. Autorzy biblijni często opisują Boga udającego się na poszukiwanie człowieka³. Bóg nie męczy się, szukając swojego stworzenia. Chodzi po krętych drogach jego życia, nie tracąc nadziei na jego odnalezienie. Ale czy Bóg może w ogóle stracić nadzieję? Bynajmniej! Jego miłość jest wielka, ale, patrząc z drugiej strony, wielka jest również wolność człowieka i kierowany nią człowiek może Boga do głosu nie dopuścić, zagrozić Mu drogę do siebie, oddalić Go od siebie. Lecz nawet wówczas Bóg nie cofa swojej miłości. Nadal szuka swojego stworzenia, a kiedy wreszcie go znajduje (mówiąc antropomorficznie), puka do drzwi jego życia, ponieważ pragnie wejść w jego historię z miłością i łaską. Chce z nim rozmawiać, słuchać go i dawać mu wskazania, uczyć go życia autentycznie szczęśliwego.

Bóg szuka człowieka i robi to z wielką cierpliwością. Czyni to, ponieważ pragnie dzielić się z nim swoim wiecznym życiem, swoją mocą i szczęściem. Lecz szukanie człowieka przez Boga jest już pełne życia.

³ Warto w tym przypadku zaglądnąć do Księgi Rodzaju i zapoznać się ze sceną Boga poszukującego człowieka, który zrażony grzechem ukrył się przed Nim (zob. Rdz 3).

Oczekując na wolną odpowiedź człowieka, na zaproszenie, z jakim zwraca się do niego, Bóg już działa w jego wnętrzu. Oczyszcza je z cierni egoizmu i wlewa tęsknotę za czymś bardziej szlachetnym. Daje uczucie niechęci względem tego, co cenią zmysły, każąc podążać za czymś duchowym i trwałym, pochodzącym od Boga.

Związek Boga z człowiekiem jest niezwykle interesujący. Porównanie, które przybliży tę relację, znaleźć można w muzyce, w związku pomiędzy muzykiem a muzyką, artystą a jego instrumentem, skrzypkiem a jego skrzypcami, śpiewakiem a śpiewem, który wykonuje. „Kiedy śpiewak odchodzi, pieśń jego wraz z nim umiera; jest ona w wiecznym związku z życiem i radością mistrza”⁴. Taki właśnie jest związek człowieka z Bogiem: intymny, głęboki, nieodzowny, stały. Bóg wchodzi w relację z człowiekiem w takim samym stopniu, w jakim człowiek nawiązuje relację z Najwyższym. Bez niej człowiek umiera, traci tożsamość. Dlaczego? Ponieważ człowiek jest śpiewem Boga. Kiedy więc odchodzi od Boga, kiedy zrywa z Nim jedność, oddala się jednocześnie od źródła swojego życia. Traci powoli siłę i życie. Jak wędrowiec na pustyni, który umiera, jeżeli przebywa stale daleko od zielonych oaz, tak samo człowiek umiera bez Boga. Nie wie, jak żyć, i nie umie radzić sobie z codziennymi trudnościami. Nie umie od siebie wymagać, aby stawać się lepszym. Jest niezdolny do miłości, bez której lepsza przyszłość jest niemożliwa.

Ponieważ Bóg obecny jest wszędzie, jest zatem w każdym czasie i w każdym miejscu blisko człowieka. Niewidoczny dla jego oczu, jest zawsze z nim. Nieważne, że tego człowiek nie widzi. W istocie nie widzi wielu rzeczy, ale przecież nie wątpi w ich istnienie. Nie widzi miłości ani dobroci, ale odczuwa na sobie jej liczne owoce. W doświadczeniu „nocy ciemnej” osoba zdaje się nie widzieć bliskości Boga, ale przecież w nią nie wątpi. „Noc ciemna” zmusza wiarę do działania. Momenty „ciszy i nieobecności” są czasem prawdziwej łaski i bliskości Pana. To chwile, w których Bóg jawi się szczególnie mocno Bogiem, a człowiek zaczyna powoli rozumieć, że nie może Go zredukować do pojęcia czy też obrazu, który dotąd znał, że Bóg go przekracza, że jest znacznie większy i potężniejszy.

Św. Jan od Krzyża podkreśla, iż nie należy momentów światła i „smaków duchowych” utożsamiać z większą bliskością czy obecnością

⁴ Por. R. Tagore, *Sadhana. Urzeczywistnianie życia*, tł. J. Bandrowski, Gdańsk 1993, s. 134.

Boga. Podobnie ciemności i „czas posuchy” nie świadczą o Jego oddalaniu się, ponieważ w takich właśnie momentach Bóg z miłością działa w duszy, oczyszcza ją z tego, co nie jest wartościowe dla jej życia duchowego, i wspomaga ją w procesie głębszego poznawania swej Boskiej Istoty.

PRAGNIENIE BLISKOŚCI BOGA

Każdy, kto pragnie bliskości Boga, pozbyć się musi zbędnych przedmiotów, odsunąć od siebie wszystko to, co rozprasza lub odciąga od Niego, co zasłania Boże oblicze. Zerwać musi relacje zbędne czy wręcz złe, robiąc miejsce dla dobrych, takich, które wzmacniają życie duchowe lub je uszlachetniają. Kiedy więc dusza pozbędzie się wszystkiego, co niepotrzebne i co rozprasza, zaczyna wtedy odkrywać niezwykle intymną obecność Boga. Doświadcza odtąd coraz mocniej radości z bliskości Boga. Nie jest to moment, ale raczej proces, który dokonuje się w czasie. Jest on rodzajem duchowej drogi, chwilami trudnej, niekiedy nawet bardzo, ale zawsze wijącej się do przodu. Od człowieka wymaga ona gotowości do poświęcenia, zaparcia się siebie czy wręcz ofiary. W tym trudnym czasie Bóg często zdaje się milczeć, a przynajmniej nie wysyła sygnałów swojej nadmiernej bliskości. Zdaje się trzymać z daleka, wręcz ukrywać przed duszą. Kiedy tak się dzieje, niełatwo przekonać wówczas osobę, które tego doświadcza, że stan, który przeżywa, mający coś z czasu pustyni, jest zarazem czasem szczególnej łaski. Dusza wątpi, że Bóg przychodzić może do niej w taki sposób. Zdaje się nie akceptować prawdy, że działanie Boga ma na celu wprowadzenie jej na wyższy, dotąd jeszcze nieznan stopień doskonałości. Trudno jej przekonać się, że istotnie Bóg chce wyprowadzić ją z „ziemi niewoli” ku wolności dzieci Bożych. W zestawieniu z przeżyciami, które rodzą się w duszy doświadczającej tego stanu, dziwnie brzmią w uszach człowieka słowa o łasce, szczęściu czy bliskości Boga.

Głębsze doświadczenie bliskości Boga wymaga jednak wpierw oczyszczenia, czyli przygotowania swojego wnętrza na przyjście szczególnego Gościa. Jak w oczekiwaniu na wizytę osób wyjątkowych porządkuje się swoje mieszkanie, tak samo wejście Boga w życie człowieka wymaga jego uporządkowania i gotowości, radości oczekiwania i wyciszenia, aby usłyszeć, kiedy zapuka. Wyciszenie jest nieodzowne, aby przemówić mógł Bóg i aby Jego głos dotarł do uszu duszy. Ważne, aby kiedy Ojciec, Syn i Duch

Święty wejść w wewnętrzne życie duszy, poznali, że są bardzo wyczekiwanyymi Gośćmi i stali się odtąd jedynymi jej Przewodnikami. Pełne wyzwoleń człowieka z niewoli zła, ze słabości i różnych wad, a zarazem doznanie pełnego szczęścia, nie mogą dokonać się bez pomocy Boga, bez aktywnej z Nim współpracy. Człowiek potrzebuje koniecznie Bożej łaski, ponieważ bez niej jest sierotą, niezdolnym do niczego. Św. Jan od Krzyża tłumaczy to w ten sposób:

Wystarczy tego, co powiedziałem o tych niedoskonałościach, by się można było zorientować i co do innych im podobnych, jakim ulegają początkujący. Można z tego poznać, jak konieczną jest rzeczą, by Bóg podniósł te dusze do stanu postępujących. Dokonywa On tego, wprowadzając je w *ciemną noc*, o której mówić będziemy. Wśród tej nocy Bóg odrywa dusze od piersi smaków i przyjemności, a przenosi je w wewnętrzne oschłości i ciemności. Tam uwalnia je od przywar i niedoskonałości dziecięcych, dając im w różnoraki sposób zdobywać cnoty. Chociażby bowiem początkujący najusilniej ćwiczył się w umartwianiu wszystkich swoich czynów i namiętności, nie zdoła ich pokonać całkowicie, dopóki sam Bóg nie dokona tego w duszy sposobem *biernym* przez oczyszczenie w tej *nocy*. [...]

Z takich i wielu innych niedoskonałości oczyszcza się dusza całkowicie dopiero wówczas, gdy Bóg wprowadza ją w *biernie oczyszczenie* owej *ciemnej nocy*, o której nie długo mówić będziemy. Zanim to jednak nastąpi, powinna dusza ze wszystkich sił starać się oczyszczać siebie i udoskonalać. Tym sposobem zasłuży na to, że Bóg otoczy ją swym staraniem i uleczy ją z tego wszystkiego, z czego sama uleczyć się nie zdoła. Jeśli by bowiem sam Bóg nie przyłożył ręki i nie oczyścił jej w tym ciemnym ogniu, dusza, chociażby nie wiem jak się wysilała, nie mogłaby się *czynnie sama oczyścić* ani przysposobić się, choćby w najmniejszej mierze, do boskiego zjednoczenia w doskonałości miłości. [...]

Ta *noc*, którą, jak mówiliśmy, jest kontemplacja, powoduje w duszy podwójny rodzaj ciemności albo oczyszczenia, stosownie do dwóch części człowieka, tj. jego części *zmysłowej* i *duchowej*. Jedna *noc* zatem jest oczyszczeniem części zmysłowej. Oczyszcza się tu dusza co do zmysłów, aby je całkowicie dostosować do ducha. Druga *noc* jest oczyszczeniem ducha. Oczyszcza się w niej i ogołaca duchowa część duszy, dostosowując się i przygotowując do zjednoczenia miłości z Bogiem. *Noc zmysłów* jest dosyć częsta i przechodzą przez nią początkujący, o których najpierw mówić będziemy. *Noc ducha* spotyka się bardzo *rzadko*, przechodzą przez nią dusze już wyćwiczone i wyżej stojące, o których będziemy mówić później.

Pierwsza noc, czyli *oczyszczenie*, jest gorzka i straszna dla zmysłów, jak to zaraz wykażemy. Nie można jednak z nią nawet porównywać tej *drugiej*, będącej o wiele straszniejszą i bardziej przerażającą dla ducha, jak to również wykażemy. W porządku rzeczy i w działaniu pierwsza przychodzi *noc zmysłów*. O niej zatem powiemy nieco pokrótce. Ponieważ jest ona dosyć powszechna, napisano o niej sporo różnych objaśnień. Natomiast bardzo szczegółowo omówimy *noc ducha*⁵.

⁵ Św. Jan od Krzyża, *Noc ciemna*, I, 7, 5; I, 3, 3; I, 8, 1–2.

Każdy człowiek przeżywa swój rodzaj nocy, właściwy dla siebie, odpowiedni do swojego wieku i stanu, wykształcenia i wykonywanej pracy/zawodu. Niekiedy jest ona krótka, trwa tygodnie czy miesiące, innym zaś razem przedłuża się na długie lata. Dopiero po śmierci bł. Matki Teresy z Kalkuty świat się dowiedział, że jej noc duchowa trwała dziesiątki lat. W istocie „duchowa noc” jest doświadczeniem każdego, kto pragnie prowadzić głębsze życie duchowe, kto szuka bliższej relacji z Bogiem i tęskni za Nim, kto pragnie wzrastać i doskonalić swoje wnętrze. I chociaż forma tej nocy, jej intensywność i długość trwania, mogą być zmienne, jej obecność jest nieodzowna. Noc jest w istocie łaską, której Bóg udziela duszy w wielu okolicznościach i na różne sposoby, dostosowując się do rytmu i potrzeb człowieka, jego duchowej wytrzymałości i siły pragnień za życiem świętym. Noc jest również konieczna, by móc już w życiu obecnym zasmakować wiecznej radości zjednoczenia z Bogiem. Lecz kto osadzony jest w niewoli pożądań (*apetitos*), zamknięty w ciemnościach schematów myślowych i przywiązań do tego, co przejściowe, nie może jej doświadczać. Dlatego, „aby całkowicie zwyciężyć egoizm, zmysłowość, lenistwo, niecierpliwość, zazdrość, niesprawiedliwe sądy, szukanie siebie nawet w praktykach pobożnych i dojść do doskonałej miłości Boga oraz bliźniego włącznie z nieprzyjaciółmi, i wytrwać w miłości, konieczna jest odnowa duszy poprzez bolesne oczyszczenie bierne”⁶.

NAJWIĘKSZĄ POKUSĄ NOCY CIEMNEJ JEST LENISTWO I OBOJĘTNOŚĆ

Pokusa zawrócenia z drogi duchowej, poddania się chwilowej niemocy, uczucie zmęczenia czy też narastająca świadomość bezsensu wchodzenia na duchową górę są nieprzyjemne i mogą zniechęcić duszę. Ten rodzaj pokusy jest bolesnym doświadczeniem nocy duchowej. Lecz istnieją inne jeszcze odcienie owej duchowej acedii, które szarpią i niepokoją duszę. Mniej lub bardziej natarczywie, pięknymi lub mniej pięknymi obrazami, sugerują one duszy, aby się wycofała z drogi duchowej, zaprzestała szukania Boga i cieszyła się tym, co już posiada, aby radowała się doskonałością już przeżywaną, szczęściem, którego doznaje. Demon acedii, inteligentny,

⁶ J.W. Gogola, *Teologia komunii z Bogiem*, Kraków 2003, s. 273.

ludzi duszę, że zatrzymując się na obecnym etapie duchowego rozwoju, zapewnia sobie prawdziwe szczęście, idąc natomiast dalej drogą duchową, ryzykuje jego utratę.

Typowym przykładem acedii jest lenistwo, nie przez przypadek nazwane przez mistrzów duchowości „złem naszych czasów”. Lecz nie tylko ono. Także różne formy znużenia i oschłości, duchowego tchórzostwa i szybkiego przygnębienia, niezdolność do koncentracji na jednej czynności i swoiste przeskakowanie, niczym owad, „z kwiatka na kwiatek”. Jest nią także niekontrolowana pogoń za wygodą, szybkie i niczym nieuzasadnione popadanie w przesadny smutek, egzystencjalny niepokój o materialną stronę życia, bez właściwej troski o jego stronę duchową. W końcu także obojętność, znużenie i depresja odciągają duszę od duchowej wędrówki, uśmiercają w niej cnotę cierpliwości, nieodzowną do postępu w doskonałości.

Jestem gotów uznać obojętność za pokusę znacznie gorszą od lenistwa. Obojętność każe traktować wszystko z przymrużeniem oka, kwitując to, co się dzieje (w duszy i na zewnątrz) banalnym stwierdzeniem: „jakoś to będzie”. Owo „jakoś” zdaje się usprawiedliwiać brak troski i zaangażowania w poprawę siebie i tego, co dzieje się wokół.

Lenistwo i obojętność są poważną wadą życia duchowego. W istocie człowiek leniwy czy też obojętny odczuwa mocną alergię względem każdego wysiłku czy obowiązku, ucieka przed każdą formą stałej, wytrwałej pracy. Podejmuje się wyłącznie tej, która mu się podoba, która jest przyjemna, dobrze płatna, nobilitująca go w oczach otoczenia. Jest niesystematyczny i bardzo niepunktualny, nieuporządkowany na wielu frontach, rozkojarzony. Nie może się zdecydować na nic. Nie potrafi podnieść się z łóżka i zabrać się do pracy, lecz, niczym przybity gwoździami, abulicznie wpatruje się w telewizję, zmieniając pilotem kanały. Nie stać go na podjęcie pracy czy też zaangażowanie się naukę, nie mówiąc już o modlitwie. Jeżeli musi już coś zrobić, robi to niechętnie, wolno i niedbale. Przede wszystkim w wymiarze duchowym osoba leniwa nie znajduje żadnego upodobania i żadnej radości, raczej znudzenie, opieszałość i ociężałość. Są, oczywiście, różne stopnie lenistwa, a tym samym także różne stopnie tej wady. Trzeba je koniecznie rozpoznać i podjąć z nimi walkę w celu uwolnienia się od nich i podążania drogą duchową w stronę wewnętrznej doskonałości.

Grzechem acedii nie jest jednak wyłącznie lenistwo. Sądzę, że jest nim także wrodzona niechęć do jakiegokolwiek intensywnej pracy, która

prowadziłaby do realizacji wyznaczonych sobie wcześniej szlachetnych celów. To poważne udręczenie duchowe, które uśmierca wewnętrzny rozwój. Wielu ludzi nie stawia sobie większych celów i nie pyta o cel swojego życia. Mógłby nim być, z powodzeniem, Bóg, lecz On i religia są dziś odrzucane, uważane za „zbędne troski”, które były w przeszłości wyłącznie – mówi wielu – źródłem niekończących się dyskusji i religijnych wojen. „Lepiej” zatem je porzucić i opowiedzieć się za banalnością życia, wyklucza się wówczas pokusę prześladowania kogoś ze względu na jego przekonania, styl życia czy życiowe wybory. Skoro nikt już w nic nie będzie wierzył i wszystkim będzie „wszystko jedno”, wtedy życie – sądzi się – stanie się bardziej pokojowe. Dlatego wielu dzisiaj oddaje się określonej niefrasobliwości lub pustce. Nie chce wymagać od siebie, lecz trwa w oczekiwaniu, że jakoś się ułoży i że będą szczęśliwi. Pokusa takiego stylu życia wzrasta, kiedy Bóg nie jawi się „od razu”, lecz zwleka z przyjściem i każe na siebie (długo) czekać. Człowiek kuszony jest wówczas, aby zejść z drogi duchowej i udać się w swoim kierunku. Oczekiwanie na przyjście Boga, czyli na odczuwanie Jego obecności w swoim życiu, jest bardzo poważną próbą duchową. To bolesne doświadczenie acedii.

Pokusa ta odciąga duszę od rozwoju duchowego. Nie każe jej wznosić się na szczyt, lecz namawia ją, i czyni to na różne sposoby, wcześniej przypominane, aby pozostać tam, gdzie się jest, i czynić to, co sprawia przyjemność. Ten rodzaj acedii kusi dotkliwie człowieka. Namawia go do wybierania wyłącznie dróg wygodnych, przyjemnych, bezstresowych, które nie wymagają większego wysiłku. Ostrzegał przed tym św. Antoni z Padwy, mówiąc, że acedia nie dopinguje do wstępowania na szczyty duchowej doskonałości, lecz chce zawsze poruszać się po drogach wygodnych i wolnych od wysiłku.

TO BÓG, KTÓRY OCZYSZCZA DUSZĘ

Trzeba jednak przypomnieć, że sprawcą „nocy” jest w pierwszym rzędzie Bóg. Dopuszcza On tego rodzaju doświadczenie, ponieważ chce przez nie oczyścić zmysły człowieka, na których opierał on całe swoje dotychczasowe życie duchowe. Odtąd zaczynają one stawać się bezużyteczne i zamiast dostarczać radości, jak czyniły to dotąd, niosą udrękę. Dusza zaczyna odczuwać wrażenie bycia bezradną. Nic się jej nie podoba,

nic jej nie interesuje, z niczego nie jest w pełni zadowolona. Jest pełna udręki, ponieważ jeżeli dotąd sądziła, że coś robi dla Pana, teraz traci zupełnie taką pewność. Jest wręcz załamana. Nie znajduje pociechy w tym, co dotąd zdawało się sprawiać jej pewną radość. Pozostaje jej jedynie ufna wiara, chodzenie po omacku, wewnętrzne przekonanie, że Bóg jej nie opuścił, że ją kocha.

Przyczyną oschłości w ciemnej nocy jest to, że Bóg zamienia dobra i siły zmysłowe na duchowe. Ponieważ zaś zmysły i ich siła naturalna nie są zdolne pojąć tych rzeczy duchowych, pozostają głodne, oschłe i puste. Zmysłowa część człowieka nie może objąć tego, co jest czystym duchem, gdy więc smakuje ducha, ciało pozostaje w niesmaku i traci ochotę do wszelkiego czynu. Duch zaś, umocniony pokarmem, nabiera sił i większej niż przedtem energii w trosce o to, by nie opuścić Boga. To zaś, że w początkach nie odczuwa smaku i rozkoszy duchowej, lecz tylko oschłość i zniechęcenie, pochodzi z nowości tej zmiany. Albowiem podniebienie, przyzwyczajone do smaków zmysłowych, wciąż jeszcze ku nim się zwraca. Podniebienie zaś duchowe, nie przyzwyczajone i nie oczyszczone dla odbierania tak delikatnego smaku, nie może odczuwać smaku i dobra duchowego, zanim stopniowo nie przygotowuje się do tego w tej oschłej i *ciemnej nocy*. Odczuwa więc oschłość i zniechęcenie wskutek braku tych smaków, jakich przedtem z tak wielką łatwością doznawało⁷.

„Noc” jest dziełem samego Boga. Lenistwo, obojętność, niechęć do wysiłku są zaś pokusami złego ducha, z którymi dusza musi walczyć, sprzeciwiać się im, odrzucać. Dusza dokonuje owego wysiłku nie sama, lecz z Bożą pomocą. Walczy z pokusami z pomocą cnót wiary, nadziei i miłości, dzięki którym odkrywa obecność Boga w swoim życiu, Jego pomoc i towarzyszenie w zwalczaniu złych skłonności.

Acedia jest zatem bardziej określoną duchową koniecznością, a nie brakiem. Jest raczej próbą – nierzadko uciążliwą, niewygodną i męczącą, chwilowym zubożeniem, oziębłością myśli, woli i serca wobec wszystkiego co nie jest Bogiem – niż przeszkodą. W czasie tej próby człowiek prawdziwie duchowy w niczym nie znajduje przyjemności i nic go już nie zadowala. Odczuwa wielką niemoc. Wydaje mu się, że na nic go nie stać, niczemu nie potrafi podołać, wszystko ma nad nim górę. Świadomość ta każe mu szukać pomocy u Boga, oddać Mu się bez żadnego „ale”, licząc, że wyłącznie On potrafi go podnieść ku Sobie. Odtąd, wolny od egoizmu i pozbawiony jakiegoś „swojego” programu na życie, wchodzi w relacje ze wszystkim i ze wszystkimi – przede wszystkim zaś

⁷ Św. Jan od Krzyża, *Noc ciemna*, I, 9, 4.

z Bogiem – w wolności, bez przywiązania i bez chęci dominacji. Oddaje się do dyspozycji wszystkim, Bogu zaś w pierwszym rzędzie.

ROZTROPNOŚĆ PODCZAS NOCY CIEMNEJ

Powiedziałem już, że prawdziwa „noc” jest łaską. Z pewnością jest ona tym rodzajem łaski, która jest niewygodna dla duszy i kosztowna. I chociaż Bóg nie odmawia jej nikomu, pragnie bowiem każde stworzenie przyprowadzić do siebie i obdarzyć swoim szczęściem, to jednak nie każdy gotów jest prosić o nią Boga ze względu na to, co jej towarzyszy. I chociaż wiara mówi, że kiedy Bóg doświadcza człowieka, czyni to wyłącznie po to, aby go jeszcze bardziej wywyżżyć i udoskonalić, dopuścić do bliższego uczestnictwa w swojej Boskiej naturze, lecz myśl wzdryga się przed możliwością „nocy”, duchowej posuchy, poczucia oddalenia, które są z tym związane. Lecz kiedy dusza uwolni się z czysto ludzkich oczekiwań i wyobrażeń, ufając mocno Bożej mądrości, przejdzie zwycięsko przez czas próbę, jaką stanowi „noc”. Kiedy pozbędzie się negatywnych pożądań, zerwie z grzesznymi nawykami, odrzuci to, co trzyma ją z dala od Boga i oddala od Jego miłości, wtedy jej myśli i działania stawać się będą coraz bardziej „boskie”. Wtedy w ciemności „nocy” widzieć będzie promień Bożej łaski, w smutku iskrę Jego radości, w ciszy zaś, która ją otacza, usłyszy mowę Boga. Jej życie stawać się będzie na miarę Boga.

Nazwa „noc ciemna” podoba się ludziom i posługują się nią na określenie wszelkiego rodzaju nieszczęść czy kryzysów, jakie im się przytrafiają. Ale czy czynią to zawsze słusznie? Nie sądzę! Nie wszystkie przecież doświadczenia, które człowiek uważa za negatywne i złe, wiązać winien z doświadczeniem „nocy ciemnej”. Dlatego trzeba się bronić przed przesadnym i mało krytycznym stosowaniem tej nazwy, odnoszeniem jej do każdego niemiłego doświadczenia, których przecież jest bardzo wiele w życiu. „Ciemna noc” nie musi utożsamiać się zawsze i koniecznie z nieszczęściami, jakie mogą się nam przytrafić. Jest ona bardziej postawą, jaką przyjmuje się w chwili, kiedy nieszczęścia się pojawiają. Trzeba nauczyć się zatem właściwie interpretować fakty, odczytywać je w świetle wiary, reagować na nie z mądrością i rozważą, znosić je cierpliwie, ufając Bogu w nadziei na szybkie ich rozwiązanie. Różnego rodzaju cierpienia, dolegliwości i choroby są udziałem niemal wszystkich, lecz to, co różni

wierzących od niewierzących, to ich interpretacja i sposób znoszenia. Osoba wierząca stara się widzieć wszystko oczami wiary, szukając głębszego, „boskiego” sensu w tym, czego doświadcza. Kto nie wierzy, ten przyjmuje swoje doświadczenia albo z postawą stoicką, albo też fatalistyczną. Nie szuka ich nadprzyrodzonych wyjaśnień, nie zwraca się do Boga (ponieważ nie akceptuje Jego istnienia) z pytaniem, dlaczego cierpi, dlaczego spotykają go niepowodzenia i nieszczęścia.

Jako stworzenie cieszące się właściwą dla siebie wolnością, człowiek ma możliwość pomyłki, choroby, trwania w złych lub trudnych relacjach z innymi. Ich ostatecznym źródłem jest jego kondycja bycia wyłącznie tylko stworzeniem. W trakcie doświadczenia „ciemnej nocy”, która oczyszcza jego wnętrze, człowiek bierze większą niż dotąd odpowiedzialność za życie. Zaczyna patrzeć na wszystko, co go otacza i czego doświadcza, z perspektywy wiary w Boga i Jego miłość. Wiara tymczasem mówi mu, że mimo przeżywanych przykrości, pragnieniem Boga jest jego szczęście, i że Bóg nadal współdziała z nam w ulepszaniu jego życia. Wiara uczy, że pragnieniem Boga jest uświęcenie człowieka, dlatego czeka On na otwarcie się na Jego pomoc, przyjęcie jej z radością i życie w niej. Pomocą w przeżywaniu trudnych chwil jest przykład Jezusa. On także cierpiał głód, ubóstwo, niezrozumienie, prześladowanie, niesprawiedliwość, kłamstwo i wreszcie śmierć, ale nie dlatego, że potrzebował oczyszczenia. Stał się jednym z nas, abyśmy nauczyli się na różne sytuacje, jakie nas spotykają, patrzeć z innej, Bożej perspektywy. Trzeba pamiętać, że „ciemna noc” jest łaską, która wiele od nas wymaga.

JAK POSTĘPOWAĆ W CZASIE „NOCY”?

Wspomniałem już wcześniej, że „noc ciemna” wcale nie musi być nocą i ciemną w sensie materialnym. Trudności, różne wątpliwości czy niepewności pojawić się mogą zawsze, nawet w samym „środku dnia”, tzn. kiedy na zewnątrz wszystko wydaje się funkcjonować zupełnie dobrze, kiedy zawodowo i rodzinnie wszystko się układa, kiedy inni patrzą na kogoś zazdrosnym okiem, że tak dobrze mu się powodzi. Bardzo często osoby te ignorują trudności, które ktoś inny przeżywa, i wątpliwości, które zalegają jego myśli. A może sam człowiek nie zdaje sobie sprawy z przeżywanej nocy-kryzysu? Ucieka przed konfrontacją z nią? Jej źródłem mo-

gą być różne sytuacje zewnętrzne, które rodzą w nim poczucie braku miłości, braku doświadczenia pozytywnej bliskości jakiejś osoby itd. One również sprowokować mogą doświadczenie „nocy”, która stawia szereg pytań i wątpliwości. Zalegają serce i umysł, rodzą duchową niemoc. Wtedy właśnie doświadcza się duchowej nocy. Dusza żyje w zawieszeniu. Jest kuszona, aby się nie podnieść, aby zrezygnować z walki o lepsze jutro, aby oddać się lenistwu i obojętności. Wytrącona z dotychczasowej równowagi dusza nie wie, w którą stronę skierować swoje kroki, gdzie szukać pomocy i światła, czy warto się podnieść, czy warto stanąć do walki o dobro. Aczkolwiek konieczne dla duchowego wzrostu, doświadczenie pustyni jest zawsze trudne, bolesne i niewygodne.

Bóg nie oczyszcza wszystkich w jeden i ten sam sposób. Jego działanie zależy od tego, czego kto potrzebuje, i od tego, co skłonny jest wycierpieć. Swojej łaski oczyszczenia Bóg udziela różnym ludziom w różny sposób. Ponieważ jednak „nie odpoczywa ani nie śpi Ten, który czuwa nad Izraelem” (Ps 121, 4), dlatego wszystkie sytuacje i wydarzenia, cierpienie i przygnębienie, obawy i pokusy tego świata, pokusa lenistwa i obojętności, pokusa oschłości i smutku, wywołane przez zmysły, mrok, trudności, osamotnienia, pokusy i inne kłopoty, stają się podatne na Jego działanie, a tym samym na odkrywanie Jego obecności. We wszystkich tych przeżyciach Stwórca jest blisko i wie, co dusza przeżywa, co ją trapi, za czym tęskni i jak jej pomóc. Dlatego na wszystko spogląda z miłością i troską, zabiegając o większe dobro duszy, głębsze szczęście i pełniejszą radość. Chce udzielić duszy tego, czego ta najbardziej potrzebuje, lecz bez przymusu i bez zadawania jej gwałtu. Swoje kroki dopasowuje do jej rytmu, swój głos – do jej uszu. Zależy zatem od otwartości i dyspozycyjności duszy, czy będzie umieć przeżywać je na sposób Boży, dosłyszeć Jego głos i dostrzec Jego kroki.

W przeżywaniu „nocy” potrzebne jest rozeznanie duchowe. Św. Jan od Krzyża uczy, że kiedy dusza zaczyna doświadczać łaski „ciemnej nocy” winna w pierwszym rzędzie obudzić w sobie wdzięczność za ów dar. Owa wdzięczność przeradzać się będzie powoli w głębokie zaufanie do Boga, który wszystko czyni z miłością i dla dobra człowieka. Trzecim elementem w przeżywaniu oczyszczenia jest wreszcie cierpliwość. Przeradza się ona w pokorną prośbę, aby Boża łaska dokonywała dalszego uświęcenia, abyśmy jej nie odrzucili, lecz poddali się jej działaniu także wtedy, kiedy cel drogi, którą nas prowadzi, jest jeszcze nieznanym. Ponieważ doświadczenie

„nocy” nie ogranicza się do jakiś szczególnych momentów, dlatego wymienione postawy ważne są w zasadzie przez całe życie. Bywają jednakże chwile, w których odczuwamy bardziej intensywnie „nieobecność” Boga, dlatego tym bardziej oczekujemy na Jego łaskę.

Cały proces „nocy” prowadzi duszę do zjednoczenia z Chrystusem. W miarę rozwoju duchowego Bóg coraz bardziej oddaje się duszy, a ona coraz bardziej poddaje się Jego działaniu. Staje się wówczas bardziej wrażliwa na Jego obecność, bardziej skłonna do podejmowania czynów, zgodnych z Jego wolą. Jednocześnie uwalnia się od wszystkiego, co przeszkadza jej w działaniu na sposób Boży.

* * *

Długa jest lista owoców oczyszczenia. Człowiek osiąga szczególny dar duchowej wolności, która daje mu poczucie bycia panem swoich myśli i czynów, panem swojego życia i tego, co dzieje się wokół. Jeżeli wcześniej wprowadzały go w błąd zmysły, pożądania, nieuporządkowane pragnienia, teraz nie ulega ich fałszywym impulsom, lecz kieruje się do Boga z prośbą o cierpliwość i światło. Oczyszczony przez działanie „ciemnej nocy”, człowiek lepiej również poznaje Boga, a tym samym także samego siebie. Łatwiej przychodzi mu zdobyć się na cnotę pokory, która ustawia wszystko we właściwych proporcjach. Odtąd Bóg jest Bogiem, on sam zaś wyrasta na miarę właściwą człowiekowi. Również dusza spogląda odtąd inaczej na tych, którzy ją otaczają, i na świat, w którym żyje. Odkrywa, że żyje w „Bożym środowisku”. Sprawia to, że nic już nie wydaje się jej za trudne czy za ciężkie, ponieważ jej miłość do Boga rozpala jej serce, które kocha wszystkich i całe stworzenie. Poddana Bogu dusza odkrywa, że również poddany jest jej Bóg.

ŁZY W KULTURZE ŚREDNIOWIECZA

W opracowaniach dotyczących średniowiecza podkreśla się często, i nierzadko na pierwszym miejscu, że jest to okres, w którym łzy są darem, krew i sperma stanowią tabu, a śmiech zdaje się wyrugowany ze świata wyrażania ludzkich emocji¹. W istocie uważna lektura Pisma św. pozwalała zauważyć, iż karty Ewangelii nie przedstawiają Jezusa, który się śmieje, i z tego także powodu momenty, w których płacze, były poddawane wnikliwej egzegezie. Pogłębiona refleksja nad kondycją ludzkiego życia, uprawiana zwłaszcza w środowisku rozwijającego się cenobityzmu, stanowiła podatny grunt dla rozwoju wrażliwości, w której pojawił się dar łez, rozumiany często jako drugi chrzest. Wiązany przede wszystkim z tradycją wschodniego mistycyzmu, nie zagościł zbyt długo w kulturze Zachodu. Nie zmienia to jednak faktu, że w średniowieczu wartość łez oraz pogłębione rozumienie przyczyn ich wylewania stały się czytelnym elementem komunikacji wszędzie tam, gdzie rozwinęła się kultura, u podstaw której legło chrześcijaństwo.

W egzegezie tekstów składających się na Pismo św. poszukiwano najpierw przyczyn wylewania łez². Były nimi: na pierwszym miejscu śmierć człowieka, dalej jakieś publiczne zło lub też ciężkie osobiste doświadczenie.

¹ U. Eco, *Il Medioevo: barbari, cristiani, musulmani*, Milano 2010, s. 697.

² Więcej na temat podziałów oraz szczegółowe odniesienia do tekstów biblijnych zob. H. Lesêtre, hasło *Larme* [w:] F.G. Vigouroux, *Dictionnaire de la Bible contenant tous les noms de personnes, de lieux, de plantes, d'animaux mentionnés dans les Saintes Ecritures, les questions theologiques, archeologiques, scientifiques, critiques relatives a l'Ancien et au Nouveau Testament et des notices sur les commentateurs anciens et modernes*, publie par F. Vigouroux avec le concours d'un grand nombre de collaborateurs, Paris 1928, vol. 4.1, k. 92–94.

Płacz związany był też nieodłącznie z bólem narodzin, jakimś gorącym pragnieniem, silnym wzruszeniem czy skruchą. Pojawia się też w kontekście wiecznego potępienia, ale także hipokryzji. W końcu akompaniuje modlitwie, podkreślając nierzadko żarliwość prośb zanoszonych do Boga. Na kartach Ewangelii Jezus płacze przede wszystkim nad grobem Łazarza, o czym warto wspomnieć na pierwszym miejscu, nawiązując do tematu ubiegłorocznej konferencji poświęconej przyjaźni (J 11, 31 i 33). (O szczególnej relikwii związanej z tym aktem będzie jeszcze mowa.) Płacze znowu podczas wjazdu do Jerozolimy (Łk 19, 41). W interpretacji męki utrwalił się też obraz Jezusa, który wylewa łzy na krzyżu za grzechy świata. Poszukiwano także w tekście Księgi Mądrości (7, 3) słów, które odnoszono do płaczu Jezusa przy narodzinach. Łzy Zbawiciela skłonią św. Bernarda do refleksji, że skoro Chrystus płacze nad nami, my sami nie możemy się śmiać zanurzeni w tak wielu grzechach. Właśnie te słowa wpłynęły chyba najbardziej na utrwaloną w opracowaniach historycznych i dość uproszczoną wizję średniowiecza pozbawionego śmiechu. Nie zmienia to jednak faktu, że to właśnie łzy, a nie śmiech, nie tylko stanowiły centrum zainteresowania, ale nawet można mówić o swoistym kulcie łez³.

Szczególnie wymownym świadectwem znaczenia, jakie łzy mają w kulturze chrześcijańskiej, może być opactwo św. Trójcy w Vendôme, ufundowane przez Godfryda II, zwanego Młotem (Martel) w 1034 r. Znajduje się tam do dzisiaj szczególnie cenna relikwia, a mianowicie łza Chrystusa. Według tradycji jest to jedna z łez, które Chrystus wylał na grobie Łazarza. Pochwycona przez anioła i zamknięta w naczyniu, miała być według tradycji ofiarowana św. Magdalenie identyfikowanej z Marią, siostrą Łazarza. To ona, zgodnie z legendą, przywiozła tę relikwię do Prowansji i przed śmiercią podarowała św. Maksyminowi, biskupowi Aix. Tam łza doczekała końca prześladowań chrześcijan i następnie, za sprawą cesarza Konstantyna, przeniesiona została do Konstantynopola. Do Vendôme trafiła ponownie w 1040 r.⁴ Jej kult w XIII w. pozostawił liczne ślady, a sława nie zamykała się jedynie w przekonaniu o mocy leczenia ślepoty (także duchowej). Właśnie tam m.in. biskupi wysyłali rycerzy

³ Poniżej powtarzam ustalenia ze swojego większego opracowania: *Czy Jagiełło płakał pod Grunwaldem?* [w:] *Wojny, bitwy i potyczki w kulturze staropolskiej*, red. W. Pawlak, M. Piskala, Warszawa 2011, s. 34–45.

⁴ I. Insard, *La Sainte Larme de l'abbaye de la Trinité de Vendôme: architecture, décor et mobilier liturgique*, „Revue Mabillon” 2009, 81, s. 175.

z pielgrzymkami ekspiacyjnymi. W opactwie tym modlono się też przed wyruszeniem na wojnę⁵.

Świadeństwo przechowywania łzy Chrystusa, a zwłaszcza kult, jakim otoczono tę relikwię, wiąże się ze sposobem istnienia łez w kulturze chrześcijańskiej, gdzie są one wyrazem doskonalenia się w wymiarze duchowym. Kultura chrześcijańska nie była jednak pierwszą, w której łzy nabrały szczególnego znaczenia. Wystarczy wspomnieć, że w tekstach antycznych znajdziemy świadectwa wylewania łez przez bohaterów, czego przykładem może być Eneasza płaczący nad ruinami Troi⁶. Łzy antycznych wojowników były jednak zastrzeżone praktycznie do opłakiwania poległych w boju. W tym kontekście pojawienie się tego typu wrażliwości nie raziło⁷ i nie podważało ich heroizmu. Warto przytoczyć przy tej okazji otwierające dyskusję stwierdzenie Hélène Monsacré, która kończy swoje studium na temat kobiety i cierpienia w poezji Homera znamieną uwagą, że mężczyźni przestają płakać z chwilą, kiedy nie myślą już w kategoriach heroizmu, i wówczas niejako „przekazują” kobietom dar łez⁸.

Długi żywot heroizmowi zapewniła jednak kultura chrześcijańska. Wykazywali się nim męczennicy za wiarę, ale był on także zadaniem każdego człowieka podejmującego walkę duchową, będącą wyrazem dążenia do doskonałości. Dlatego też płacz, jako szczególny dar, stał się charyzmatem w Kościele, o czym zaświadczały liczne pisma należące do tradycji Kościoła wschodniego. Szczegółowo problem ten ukazał Tomas Špidlík, demonstrując, jak wielu mistrzów duchowości widziało w „drodze łez”, na którą składał się żal za grzechy i skrucha, sposób na wypełnienie pustki wynikającej z oddalenia człowieka od Boga⁹. Źródłem dla licznych autorów, którzy podejmują temat łez w greckiej literaturze monastycznej, zwłaszcza jeśli chodzi o rozróżnienie rodzajów płaczu, był mało znany Jan

⁵ Zob. ibidem, s. 199–201.

⁶ Wergiliusz, *Eneida*, 1, 220–221; 2, 768–770; 10, 825–828. Zob. też L. Borsetto, *Riscrivere gli Antichi, riscrivere i Moderni e altri studi di letteratura italiana e comparata tra Quattro e Ottocento*, Alessandria 2002, s. 153.

⁷ L. Faranda, *Le lacrime degli eroi. Pianto e identità nella Grecia antica*, przedmowa L.M. Lombardi Satriani, Milano 1992.

⁸ H. Monsacré, *Le lacrime di Achille l'eroe, la donna e il dolore nella poesia di Omero*, trad. M.E. Craveri, Milano 2003, s. 187.

⁹ T. Špidlík, *Il dono delle lacrime nella tradizione della chiesa orientale*, „Communio” 1991, 119; *Beati gli afflitti*, s. 42–56.

zwany Pustelnikiem, mnich syryjski identyfikowany przez długi czas z Janem z Lykopolis. Jan Pustelnik rozróżniał łązy fizyczne, psychiczne i pneumatyczne¹⁰. Pierwsze pojawiają się według niego wtedy, kiedy człowiek się modli i związane są z myślami, takimi jak na przykład pamięć o zmarłych. Łazy psychiczne człowieka (także i w tym wypadku pogrążonego w modlitwie) są związane z lękiem przed sądem, świadomością grzechów, wspomnieniem dobroci Boga, medytacją o śmierci. Łazy duchowe (pneumatyczne) są w końcu spowodowane podziwem dla majestatu Boga i pochodzą z radości nieprzebranej. Jan Pustelnik zauważa jeszcze, że istnieją także łązy pochodzące ze smutku i z zagubienia się człowieka¹¹.

Z kolei Jan Klimak (ok. 575–ok. 650), autor dzieła *Drabina do raju* (*Klimaks tu paradeisu* – od tego tytułu wziął się też jego przydomek), utrzymywał, że płacz może być powodowany przez liczne przyczyny i dlatego rozróżniał łązy zewnętrzne i wewnętrzne. Jeśli chodzi o te drugie, to każde miejsce jest wskazane do tego, aby je ronić. Człowiek, który płacze zewnętrznie, powinien jednak według Klimaka zwracać uwagę na otoczenie oraz odpowiedni sposób płaczu. Łazy naturalne są według tego mistyka czymś innym niż łązy wewnętrzne, których nie można wylewać, jeśli się nie jest wewnętrznie oczyszczonym. Oświecenie, które się otrzymuje przez łązy zewnętrzne, jest też inne niż to otrzymane przez łązy wewnętrzne. Swoją wykład na temat łez umieścił Klimak w siódmym stopniu swojej *Drabiny do raju*, w całości poświęconym temu darowi¹². Zwraca uwagę, że to Ojcowie Kapadoccy (św. Grzegorz z Nyssy, św. Grzegorz z Nazjanzu, św. Bazyli) oraz Ojcowie Pustyni nadali szczególne znaczenie darowi łez. Według nich łązy, ze względu na moc oczyszczającą, są jak woda nowego chrztu, która zmywa grzechy popełnione po nim i pomaga otrzymać na nowo łaskę działającą przy chrzcie¹³. Ojciec Makariusz (zwany Wielkim,

¹⁰ Fragment z pism Jana Pustelnika przytacza Robert Beulay (*La lumière sans forme. Introduction à l'étude de la mystique chrétienne syro-orientale*, Chevetogne 1987, s. 100–101). Zob. też: Abramo di Kashkar, Giovanni il Solitario, *Nell'umilta e nella mitezza*, przekład z syryjskiego i przypisy M. Nin, Magnano 2000 (*Testi dei padri della Chiesa*, 45).

¹¹ Pisze o tym Rosa Maria Parrinello w obszernych komentarzach do tekstu Jana Klimaka. Zob. Giovanni Climaco, *La scala del Paradiso*, wstęp, przekład i przypisy R.M. Parrinello, Milano 2007, s. 563.

¹² Ibidem, s. 562–567.

¹³ Św. Izaak z Niniwy, *Gramatyka życia duchowego*, tł., oprac. i red. nauk. J. Słomka, Kraków 2010, Mowa trzecia 2, 52, Mowa czwarta 56; Św. Grzegorz z Nazjanzu, *Mowy wybrane*, Warszawa 1967, Mowy 39, 17.

ok. 300–390) mówił: „Płaczmy bracia, niech nasze oczy pozwolą płynąć łzom, zanim pójdziemy tam, gdzie będą paliły nasze ciała”¹⁴. Nie może zatem dziwić opowieść o ojcu Arseniuszu, który podczas pracy trzymał zawsze kawałek płótna na piersiach, ze względu na łzy, które ciekły mu z oczu¹⁵.

Z kolei w IV księdze swoich *Wyznań* Augustyn zastanawia się nad istotą płaczu: „Gdyby nasz płacz nie docierał do Twoich uszu, nie pozostałaby nam żadna nadzieja. Jakże się więc to dzieje, że jęk, płacz, westchnienie, skarga są jednak kojącym owocem, chociaż zbieranym z goryczy życia? Czy słodka jest w nim nasza nadzieja, że nas wysłuchujesz?”¹⁶. Swoistą odpowiedź na to pytanie znajdujemy w liście Hieronima do Eustachiusza pochodzącym z IV w., w którym opisany jest płacz dający przyjemność człowiekowi wierzącemu: „Po tym, jak wylałem obfite łzy i utkwilem wzrok w niebie, zdawało mi się, że jestem włączony w anielskie szeregi”¹⁷.

O konsolacji pisał także Tomasz z Akwinu (zm. 1274), w *Sumie* teologicznej stawiając pytanie: „czy płacz łagodzi ból względnie smutek?” Odpowiada na nie twierdząco, zauważając, że dzięki nim człowiek odczuwa przyjemność. Akwinata ujmuje to następująco:

Łzy i wdychania z natury swej łagodzą smutek, a to dla dwóch powodów. Po pierwsze, każda przykrość, którą człowiek zamyka niejako w sobie, bardziej go martwi, gdyż wzmacnia uwagę na jej przedmiot. Natomiast gdy wylewa się na zewnątrz, wówczas uwaga niejako rozprasza się ku rzeczom zewnętrznym i dzięki temu wewnętrzny ból zmniejsza się. Dlatego też ludzie pogrążeni w smutku okazują go na zewnątrz przez płacz czy jęki lub też przy pomocy słów, które również łagodzą smutek. Po drugie, ze względu na ton, że działanie odpowiadające przysposobieniu człowieka jest mu zawsze przyjemne. Otóż płacz i jęki to czynności odpowiadające osobie smutnej i bolejącej, i dlatego stają się jej miłe. Skoro więc każda przyjemność w pewnej mierze łagodzi smutek czy ból, wobec tego łkanie i jęki też go łagodzą¹⁸.

¹⁴ Cyt. za: *Vita e detti dei padri del deserto*, oprac. L. Mortari, Roma 2008, s. 318.

¹⁵ Ibidem, s. 108. Zob. też: Giovanni Climaco, *La scala del Paradiso*, s. 563.

¹⁶ Św. Augustyn, *Wyznania*, przeł., wstępem i kalendarium opatrzył Z. Kubiak, Warszawa 1992, s. 100.

¹⁷ T. Lutz, *Storia delle lacrime. Aspetti naturali e culturali del pianto*, tł. G. Pannofino, Milano 2002, s. 26. Jeśli nie podano inaczej, cytaty przełożył M.L.

¹⁸ Św. Tomasz z Akwinu, *Suma teologiczna*, przeł. J. Bardan, objaśnieniami opatrzył F.W. Bednarski OP, t. 10: *Uczucia*, London 1967, Zagadnienie 38, Artykuł 2, s. 113.

W tekście przypisywanym św. Bonawenturze lub Waltherowi Hiltownikowi, angielskiemu mistykowi, zatytułowanym *The Prickyng of Love* (1375), znajdziemy zdanie: „Jak woda w krzewie winnym dzięki ciepłu słonecznemu przemienia się w wino, tak łzy gorzkie będą zamienione z żarliwości czynienia dobra w wino pocieszenia duchowego”¹⁹. Izydor z Sewilli (ok. 560–636) w interpretacji Psalmów mówił już dużo wcześniej o tym, że łzy powodują nasycenie. Płacz, jak pisze, jest „pokarmem dla duszy”²⁰.

Ten krótki i zapewne zbyt pobieżny rekonesans dotyczący obecności płaczu w literaturze pozwala jednak na pewne uogólniające stwierdzenie, że łzom w ogóle wydaje się być dana pewna moc, która uwidacznia się zwłaszcza w akcie próśby. Są one także odbierane jako szczególny znak szczerości. Zauważyć to można w Ewangeliach, gdzie płacz jest symbolem szczerzej wiary, czego przykładem może być kobieta oblewająca łzami Chrystusa (Łk 7, 38).

* * *

Potraktowanie płaczu jako szczególnego daru jest nadzwyczaj wymowne. W literaturze średniowiecza koncepcja ta ma swoje źródło przede wszystkim w pismach Grzegorza Wielkiego (zm. 604). To jemu zawdzięczamy rozróżnienie dwóch typów płaczu: tego oznaczającego strach oraz tego, który związany jest z pragnieniem dóbr niebieskich²¹. On też był jednym z tych, którzy definiowali płacz jako *gratia lachrymarum*, czyli „łaska/dar łez”, co niejednokrotnie zapłodniło umysły pisarzy ascetycznych, według których dar łez pozwala na szczególną komunikację z Bogiem²².

¹⁹ T. Lutz, *Storia delle lacrime*, s. 27.

²⁰ Ibidem, s. 26.

²¹ Wspomina o tym Giovanni Pozzi (*Petrarca, i Padri, e soprattutto la Bibbia*, „Studi Petrarqueschi” 1989, VI, s. 166).

²² Grzegorz Wielki, *Moralia in Job* (PL 26, col. 270). Zob. S. McEntire, *The Doctrine of Compunction from Bede to Margery Kempe* [w:] *The Medieval Mystical Tradition in England: Exeter Symposium IV: Papers Read at Dartington Hall, July 1987*, red. M. Glasscoe, Cambridge 1987, s. 77–90. Warto odnotować, że ta sama autorka opublikowała też *The Doctrine of Compunction in Medieval England: Holy Tears*, Lewiston 1990 (Studies in Medieval Literature, 8).

Zauważmy, że rozróżnienie Grzegorza Wielkiego doskonale pasuje do sposobu przedstawienia płaczu u wodzów stojących na czele armii gotujących się do walki pod Grunwaldem. Według relacji Długosza, król polski kilkakrotnie zalewa się łzami²³. Podobnie zresztą czyni mistrz krzyżacki, Ulryk von Jungingen, który „nagle strącony w rozpacz, poszedł na ustronne miejsce i nie tylko w smutku się pograżył, ale i łzami rzewnymi zapłakał”²⁴. Łzy wylewane przez mistrza krzyżackiego są niczym innym, jak uznaniem w przeciwniku chrześcijanina i okazaniem strachu przed Boską karą, natomiast płacz Jagiełły to wyraz bólu przed nieuniknionym przelewem krwi chrześcijańskiej, wpisujący się w ryt usprawiedliwienia przemocy. Pełne łez oczy Jagiełły, wypowiadającego modlitwę przed bitwą, oraz reakcja wojska, które słowa te tak poruszyły, że wycisnęły „łzy wielu rycerzom i widziałbyś tam płacze i szlochania prawie powszechne”²⁵, nie są niczym nowym w kulturze chrześcijańskiej. Już w Starym Testamencie znajdujemy przykłady okraszania łzami wezwań do Boga przed walką. W *Księdze Sędziów* czytamy na przykład o przygotowaniach do starcia z Beniamitami:

Wówczas wszyscy Izraelici i cały lud udali się do Betel, gdzie płacząc trwali przed Panem i dnia tego pościli aż do wieczora, składając ofiary całopalne i ofiary biesiadne przed obliczem Pana. Następnie pytali się Izraelici Pana (była tam bowiem wówczas Arka Przymierza Boga, którą w tym czasie obsługiwał Pinchas, syn Eleazara, syna Aarona), mówiąc: „Czyż jeszcze mamy wyruszyć do walki z potomkami Beniamina, braćmi naszymi, czy też mamy jej zaniechać?” Odpowiedział im na to Pan: „Idźcie, jutro bowiem wydam ich wam w ręce” (Sdz 20, 26–28).

Zawodzenia i płacze były zresztą charakterystyczne dla zebrań liturgicznych Izraela (Sdz 2, 4; Jł 1, 13; 2, 17), a ślady specjalnych formularzy lamentacji i prośb zachowane zostały w psalterzu (np. Ps 60; 74; 79; 83) oraz *Lamentacjach* (Lm 5). W trakcie tych spotkań zazwyczaj wyznawano wspólnie grzechy i proszono o wstawiennictwo wodza lub proroka (np. Mojżesza – zob. Wj 32, 30 i nast.). Liczne teksty biblijne, w których płacz jest elementem swoistej komunikacji z Bogiem, były szczególnie ważnym źródłem dla długiej tradycji żywej w chrześcijaństwie, w którą wpisywały

²³ J. Długosz, *Bitwa grunwaldzka (z historii Polski)*, oprac. J. Dąbrowski, Kraków 1925, s. 70–71 (BN I 31).

²⁴ Ibidem, s. 109–110.

²⁵ Ibidem, s. 71.

się także łzy Jagiełły wylewane przy wypowiadanej modlitwie. Włożenie jej w usta króla czyniło ze starcia na polach Grunwaldu akt o charakterze bardziej liturgicznym niż militarnym i chyba takie właśnie było zamierzenie autora relacji, w której działania religijne i wojskowe będą się cały czas uzupełniały, tworząc pewną całość znaczącą.

* * *

Dzięki pismom Ojców Kościoła uchwycona została ciągłość w odkrywaniu symboliki płaczu. Powiązali oni lament antycznych bohaterów z lamentacjami biblijnymi (szczególnie Hioba), sprawiając, że „łzy stały się oznaką skruchy, sposobem komunikacji, przemową, zapowiedzią”²⁶. Nie dziwi zatem, że Jan z Fecamp, benedyktyn urodzony w Rawennie (zm. 1074), modlił się do Boga słowami: „udziel mi przyjemności płaczu [...] udziel mi daru łez”²⁷. Od początku monastycyzmu łzy były bowiem nie tylko darem od Boga, ale również trybutem jemu zwróconym. W *Regule* św. Benedykta jest mowa o tym, że mnisi powinni modlitwy, które są im szczególnie bliskie, odmawiać z płaczem²⁸. Łzy jako rodzaj medycyny duchowej, która oczyszcza ciało z grzechu, należy także widzieć w kontekście liturgii, która w średniowieczu bardzo mocno związana była z ideą uzdrowienia całego człowieka. Na zakończenie wypada przytoczyć modlitwę *Pro petitione lacrymarum* z mszału rzymskiego:

Kolekta: Omnipotens et mitissime Deus, qui sitienti populo fontem viventis aquae de petra produxisti: educ de cordis nostri duritia lacrimas compunctionis; ut peccata nostra plangere valeamus, remissionemque eorum, te miserante, mereamur accipere, p. D...

²⁶ L. Borsetto, *Riscrivere gli Antichi...*, s. 155, przyp. 5.

²⁷ T. Lutz, *Storia delle lacrime...*, s. 26.

²⁸ W rozdziale 49 *Reguły* św. Benedykta znajdują się wskazówki dotyczące zachowania Wielkiego Postu: „Dobrze by było wprawdzie, by mnich w każdym czasie żył tak, jak należy żyć w Wielkim Poście, lecz tylko nieliczni mają taki stopień cnoty. Dlatego też radzimy, żeby przynajmniej w dniach Wielkiego Postu bracia zachowali nienaruszoną nieskazitelność swego życia, usiłując naprawić w tych świętych dniach wszelkie zaniedbania innych okresów. Uczynimy to wówczas w sposób godny, jeśli będziemy wystrzegać się wszelkich błędów, oddamy się zaś modlitwie zmieszanej ze łzami, czytaniu, skrusze serca i wyrzeczeniu” – Św. Benedykt z Nursji, *Reguła*. Św. Grzegorz Wielki, *Dialogi. Księga druga*, przeł. A. Świderkówna, Tyniec 1994, s. 189–191.

Sekreta: Hanc oblationem, quaesumus, Domine quam maiestati tuae pro peccatis nostris offerimus, propitius respice: et .produc de oculis nostris lacrimarum flumina, quibus debita flammaram incendia valeamus extinguere, p. D...

Po komunii: Gratiam Spiritus Sancti, Domine Deus, cordibus nostris clementer infunde: quae nos gemitibus lacrimarum efficiat maculas nostrorum diluere peccatorum: atque optatae nobis, te largiente, indulgentiae, p. D....²⁹

Wszystkie cytowane wyżej modlitwy znalazły się w mszale potrydenckim, choć trzeba zaznaczyć, że ich użycie zanikało częściowo ze względu na wrażliwość, która rozwinęła się w chrześcijaństwie zachodnim, gdzie na uzewnętrznianie emocji spoglądano z dużą podejrzliwością. Wydaje się, że takie postrzeganie łez utrwaliło się na dobre, co stwarza olbrzymie problemy w interpretacji łez wylewanych zarówno współcześnie, jak i w czasach średniowiecza.

²⁹ Cyt. za: H. Leclercq, hasło: *Larmes (dans la prière)* [w:] F.G. Vigouroux, *Dictionnaire de la Bible...*, k. 1400.

KATARZYNA DYBEŁ
UNIwersytet Jagielloński

O ŚREDNIOWIECZNYCH SPOSOBACH WALKI Z DEMONEM POŁUDNIA

Bohaterem niniejszego tekstu, a właściwie – jak powiedzieliby literaturoznawcy – antybohaterem, jest *daemon meridianus* – demon południa: postać dziś nieco zapomniana¹, w średniowieczu dobrze znana i mocno zaznaczająca swą obecność w literaturze ascetycznej, ale i powieściowej – w szczególności literaturze arturiańskiej średniowiecznej Francji. W swoich pracach Antoni Kępiński nie odwoływał się do tego gatunku powieści. Istnieje jednak niewątpliwie dalekie, lecz pewne pokrewieństwo pomiędzy jego refleksją naukowca na temat melancholii a średniowiecznym opisem tego stanu, utożsamianego z nadmiarem smutku lub paraliżem woli, których wywoływanie przypisywano najczęściej działaniom złego ducha.

Zanim zaczniemy analizować średniowieczne sposoby walki z demonem południa, wypada przypomnieć, z kim mamy do czynienia. Zaczniemy więc od prezentacji, odpowiadając na podstawowe pytanie: kim jest *daemon meridianus*?

Przede wszystkim, nie należy mylić go z południcą. Południca – nazywana też w słownikach i podręcznikach folkloru przypołudnicą, żytnią babą, babą o żelaznych zębach – to w słowiańskich, pogańskich, wierze-

¹ Zainteresowanie demonem południa, postrzeganym jako zło osobowe lub jako metafora i nośny motyw literacki, powraca dziś wśród literaturoznawców, filozofów, socjologów, psychologów i eseistów – nie tylko w odniesieniu do starożytności chrześcijańskiej i średniowiecza, ale i epok późniejszych. Wśród nowszych pozycji wymienimy następujące: L. Macheta, *Demon południa i zafałszowanie egzystencji. O acedii starożytnego mnicha i zbędności inteligenta rosyjskiego XIX wieku*, Kraków 2003; G. Górny, *Demon Południa*, Warszawa 2009.

niach rodzaj wampirzycy, pracującej – w przeciwieństwie do swego męskiego odpowiednika – nie na nocnej, a na dziennej zmianie. Atakowała – jak wierzano – w samo południe, polując latem na tych, którzy niebacznie przebywali o tej porze w polu. *Daemon meridianus* to coś zupełnie innego: jest kimś subtelniejszym i, niestety, o wiele skuteczniejszym.

Jego działanie opisali jako pierwsi Ojcowie Pustyni, a wśród nich św. Jan Kasjan (ok. 365–435) i współczesny mu św. Ewagriusz z Pontu (ok. 345–399), odwołując się, między innymi, do szóstego wersu Psalmu 91 (90) i przywołanego w nim „moru południa”². Średniowieczni mistrzowie duchowości zmodyfikowali potem ich nauczanie, każdy na swój sposób i w zależności od odbiorcy, do którego się zwracali. *Daemon meridianus* rozumiany był najpierw jako szczególny rodzaj złego ducha, atakującego w porze południowej, a więc podczas największego upału, gdy znużonemu człowiekowi trudno było stawić mu czoła. W czasach nowożytnych określenie to zaczęto traktować metaforycznie i odnosić do „południa życia ludzkiego” – kryzysu wieku średniego, w którym „wypalił się już żar młodości, a nie nastało jeszcze zrównoważenie starości”³. Ojcowie Pustyni nie mieli jednak wątpliwości, że demon południa nie jest symbolem, alegorią czy przenośnią: był dla nich bardzo konkretnym złem osobowym – duchem wywołującym acedię.

Pojawia się więc kolejne pytanie: czym jest acedia? Pojęcie to wywodzi się z greckiego ἀκηδία, oznaczającego obojętność, niedbałość, nudę, źle pojętą beztroskę⁴. Jak przypomina kard. Tomáš Špidlík, mnisi koptyjscy tłumaczyli ów termin jako *pehloped* (zmęczenie, wyczerpanie serca), syryjscy – jako *qûtâ, re’yânâ* (zniechęcenie, osłabienie ducha), a prawosławni – jako *уныние* (przygnębienie, rozpacz)⁵. Początkowo odnosił się on do zniekształcenia pewnych form życia we wschodnim monastycyzmie, potem stał się synonimem duchowego lenistwa (*torpor animi*), ośpienia i osłabienia duszy, apatii, obojętności, melancholii czy rozpaczliwego smutku⁶.

² Zob. Ps 91 (90), 5–6: „W nocy nie ulęknieś się strachu, / ani za dnia – lecącej strzały, / ani zarazy, co idzie w mroku, / ni moru, co niszczy w południe” (cyt. w przekładzie Biblii Tysiąclecia).

³ G. Górny, *Demon Południa*, s. 20.

⁴ Zob. np. *Słownik grecko-polski*, oprac. O. Jurewicz, Warszawa 2000, t. 1.

⁵ Cyt. za: L. Macheta, *Demon południa i zafalszowanie egzystencji...*, s. 11, przyp. 2.

⁶ Wiele lat później św. Tomasz z Akwinu określi ten stan mianem „smutku świata”, który „sprawia śmierć”, a jeszcze później Martin Heidegger – „ucieczki egzystencji przed samą sobą”.

Św. Ewagriusz z Pontu, zwany czasami pierwszym filozofem acedii, w niewielkim, lecz bardzo istotnym dla historii duchowości traktacie *De octo spiritibus malitiae* (O ośmiu duchach zła), opisuje symptomy acedii, za które uważa: nieuzasadniony i nieproporcjonalny lęk wobec napotkanych trudności, niedbalstwo w przestrzeganiu porządku, niechęć do wysiłku, niestałość, łatwiejsze uleganie pokusom, niechęć wobec gorliwych i pracowitych braci, marnowanie czasu, brak panowania nad zmysłami i ciekawością, pomijanie religijnych motywacji modlitwy, lektury i innych działań. Dochodzi do tego *horror loci*: niechęć do miejsca, w którym przebywa mnich dotknięty acedią.

Ewagriusz przypisuje acedię działaniu demona tułacza, zwanego też demonem uwodzicielem – najgroźniejszego, gdyż spotkanie z nim zwiastowało atak innych złych duchów i najczęściej ich zwycięstwo, spowodowane osłabieniem anachorety przez jego napastowanie. W dziele *De malignis cogitationibus* (O różnych rodzajach złych myśli) pisze on:

Jest demon zwany tułaczem, który staje przy braciach zwłaszcza o świcie [i] wodzi umysł od miasta do miasta, od wsi do wsi, od domu do domu, [i sprawia, że umysł] odbywa niby zwykłe spotkania, a wdaje się w jakieś znajomości i gawędzi dłużej. Przez to niszczy własną stałość z powodu tych, którzy przychodzą na spotkanie, oddala się krok po kroku od poznania Boga oraz cnoty i zapomina [o swoim] przyrzeczeniu. Trzeba więc, aby anachoreta śledził go, skąd wychodzi i dokąd zmierza. Umyślnie i nieprzypadkowo zwołuje [w myśli] owo liczne grono. Doprawdy czyni to, chcąc zniszczyć stan anachorety, aby umysł, rozpalony przez to i upojony licznymi spotkaniami, szybko natknął się na demona nieczystości, gniewu lub smutku. One to najbardziej niszczą wspaniałość jego stanu⁷.

⁷ Ewagriusz z Pontu, *O różnych rodzajach złych myśli. O ośmiu duchach zła*, tł. i oprac. L. Nieścior OMI, Kraków 2006, s. 22–23. W dalszym ciągu rozdziału autor proponuje konkretną linię obrony: „My jednak, jeśli rzeczywiście mamy na celu dokładne poznanie jego chytrych, nie krzyczymy zaraz na niego ani nie wyjawiamy tego, co się dzieje: jak zwołuje w myśli spotkania i w jaki sposób krok po kroku prowadzi umysł do śmierci, ponieważ [wtedy] uciekną od nas. Czyniąc te rzeczy, nie znosi, gdy się go widzi. I nic potem nie pojmujemy z tego, co staraliśmy się zrozumieć. Lecz kolejny jeden lub nawet drugi dzień tańczymy razem z nim, aby dokończyć przedstawienia, byśmy, dokładnie pojawiając się jego przewrotny zamiar [i] demaskując go słowem, skłonili do ucieczki. Skoro zdarza się, że w czasie pokusy umysł, doznając zamętu, nie widzi dokładnie tego, co się dzieje, więc po odejściu demona uczyni rzecz następującą: usiądź sobie, przypomnij rzeczy, które ci się zdarzyły, skąd i dokąd wyruszyłeś, oraz w jakim miejscu pochwycił cię duch nieczystości, gniewu lub smutku, i jakim sposobem stało się potem to, co się stało. Te rzeczy zbadaj gruntownie i zanotuj w pamięci, abyś mógł go zdemaskować, gdy

Mnich, opanowany przez ducha acedii, sam staje się tułaczem, unikając swej celi, zaniedbując dotychczasowe obowiązki i tracąc gorliwość. Oto jak Ewagriusz opisuje jego stan w traktacie *O ośmiu duchach zła*:

Wzrok uległego acedii tkwi ciągle w oknie,
a jego umysł wyobraża sobie odwiedzających.
Zaskrzypiały drzwi – ów wyskoczył,
usłyszał głos – wychylił się przez okno
i nie odejdzie stąd, aż siedząc, zdrętwieje.

Opanowany przez acedię przy czytaniu wciąż ziewa
i łatwo wpada w senność.
Pociera oczy i przeciąga się,
to znów odwracając oczy od książki, 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 pod głowę
i wpada w sen niezbyt głęboki,
ponieważ głód w końcu budzi jego duszę
i ulega ona swoim własnym troskom.
Opanowany przez acedię mnich jest nieskory do modlitwy
i nie wypowie nigdy jej słów.
Jak bowiem chory nie dźwiga wielkich ciężarów,
tak i uległy acedii nie będzie spełniał gorliwie Bożego dzieła.
Pierwszy bowiem utracił siłę fizyczną,
drugi zaś jest pozbawiony mocy duszy⁸.

Lekarstwo, jakie proponuje nasz autor, jest proste, choć niełatwe do zaaplikowania:

Acedię leczy wytrwałość
i czynienie wszystkiego z wielkim staraniem i bojaźnią Bożą.
Wyznacz sobie miarę w każdym dziele

nadejdzie. I wskaż utrzymywane przez niego w tajemnicy miejsce [w którym cię napadł], i żebyś już dalej nie szedł za nim. Jeśli natomiast chcesz go kiedyś doprowadzić do wściekłości, oskarż go natychmiast, gdy będzie nastawać, i wyjaw słowem pierwsze miejsce, do którego poszedł, oraz drugie i trzecie. Bardzo wścieka się [ów demon], nie znosząc wstydu. Dowodem zaś na to, że odpowiednio krzychałeś na niego, niech będzie odejście od ciebie [owej] myśli. Nie może bowiem pozostawać [ów demon wtedy], gdy jawnie się go oskarża” – ibidem, s. 23–24.

⁸ Ibidem, s. 75.

i wcześniej nie odstępuj, póki jej nie wypełnisz.
I módl się uważnie i żarliwie,
a duch acedii ucieknie od ciebie⁹.

Wcześniej, w przywołanym już fragmencie opisującym działanie demona tułacza, Ewagriusz odnotował: „Po tym demonie tułacz, który został pokonany, następuje bardzo ciężki sen i stan martwoty, której towarzyszy wielka bezwładność powiek, ziewanie bez miary, ociężałość ramion i odrętwienie. To wszystko usuwa Duch Święty podczas żarliwej modlitwy”¹⁰.

Znaczenie wytrwałości i gorliwości w modlitwie i pracy podkreślali także inni mistrzowie życia duchowego. W greckich sentencjach Ojców Pustyni znajdujemy następującą opowieść:

Gdy abba Antoni siedział kiedyś na pustyni przepełniony acedią i ponurymi myślami [...], próbował się modlić. Nic to jednak nie pomagało. Antoni wyszedł wtedy ze swej jaskini i zobaczył kogoś, kto był do niego podobny. Siedział on i pracował, potem wstawał od pracy i modlił się, siadał znowu i spletał linę, potem ponownie podniósł się do modlitwy. A był to anioł Pana, który został posłany, aby Antoniemu dać pouczenie i pewność¹¹.

Do problemu acedii wracają też teoretycy i praktycy średniowiecznej Europy. Symptomy tego stanu i sposoby walki z nim opisywane są tu głównie w duchowych i teologicznych traktatach, w odniesieniu do życia monastycznego lub zakonnego. Nieco inaczej wygląda sytuacja w literaturze powieściowej: rzecz ciekawa, pustelnicy okazują się w niej mocnymi osobowościami, a jeśli zdarzy im się upaść, przyczyną upadku nie jest acedia. Bohaterowie cierpiący na zabójczy smutek – powieściowe imię acedii – to głównie ludzie świeccy i wybitni, jak na przykład król Artur w trzynastowiecznej anonimowej powieści *Perlesvaus*¹², do której odwołam się w dal-

⁹ Ibidem, s. 75–76.

¹⁰ Ibidem, s. 23–24.

¹¹ Cyt. za: H.C. Zander, *Święci przestępcy czyli przedziwne historie Ojców Pustyni*, tł. ks. M. Stebart CO, Kraków 2002, s. 106.

¹² Powieść ta, określona w prologu do niej mianem *Szczytnej Księgi Graala* (*Haut Livre du Graal*), wpisuje się w cykl trzynastowiecznych kontynuacji niedokończonych powieści Chrétiena de Troyes *Percewal albo Powieść o Graalu* (ok. 1180–1181). Data powstania *Perlesvausa* pozostaje sprawą sporną. Według jednych badaczy miał zostać napisany ok. 1200–1210, według innych – ok. 1230–1240. Akcja powieści koncentruje

szej części niniejszej refleksji. Jest on emblematyczną figurą bohatera dotkniętego melancholią, któremu udaje się pozbyć kłopotliwego stanu.

Przypadłość króla Artura wprawia w konsternację zarówno odbiorcę tekstu, jak i współbohaterów świata przedstawionego powieści. Władca wybrany przez Boga, ukochany przez ludzi, figurujący na elitarnej Liście Dziewięciu Walecznych, król potężny i będący gwarantem jedności Okrągłego Stołu, zaczyna nagle zachowywać się dziwnie. Oto jak jego stan relacjonuje narrator:

Po śmierci ojca, król Artur prowadził życie najgodniejsze i najmądrzejsze, a wszyscy książęta i panowie brali z niego przykład. Trwało to dziesięć lat i nie było na świecie króla o równie wielkiej reputacji. Ale pewnego dnia jego wola stała się jakby sparaliżowana i stracił pragnienie okazywania hojności. Nie miał już ochoty gromadzić dworu – ani na Boże Narodzenie, ani na Wielkanoc, ani na Zesłanie Ducha Świętego. Widząc, jak topnieją jego dobra, rycerze Okrągłego Stołu rozproszyli się i zaczęli omijać jego dwór. Z trzystu siedemdziesięciu rycerzy, których zazwyczaj miał obok siebie, pozostało nie więcej niż dwudziestu pięciu. Żadna przygoda nie zdarzała się już na dworze. I wszyscy inni władcy, widząc ten upadek, przestali się dobrze prowadzić. Królowa Ginewra, załopotana sytuacją, nie wiedziała, co zrobić.

Pewnego dnia, we Wniebowstąpienie, król znajdował się w Cardoel. Posiłek dobiegł końca, król przemierzał wzdłuż i wszerz wielką salę, gdy nagle zauważył Ginewrę siedzącą przy oknie. Usiadł przy niej i spostrzegł, że z jej oczu płynęły łzy. – Pani, rzekł król, co się dzieje? Dlaczego płaczesz?¹³.

Rozpoczyna się szczerą rozmowa, w czasie której Artur przyznaje rację obserwacjom żony: „Prawdą jest, pani, że nie czuję już pragnienia okazywania hojności ani dokonania chwalebnego czynu; moja wola zmieniła się w słabość serca i wiem, że to z tego powodu tracę rycerzy i oddanie przyjaciół”¹⁴.

Paraliż woli i pragnienia. Niechęć do wszystkiego. Łzy, bezsilność i pełna świadomość swego stanu, którego nie należy mylić z innym negatywnym stanem średniowiecznych powieściowych rycerzy – *recreantise*, oznaczającym zawinione lenistwo, w jakie popadł na przykład tytułowy bohater dwunastowiecznej powieści *Erek i Enida* Chrétiena de Troyes. To osobisty dramat króla, lecz nie tylko. Konsekwencje społeczne jego zgub-

się wokół poczwórnej wędrowki (*queste*): Percewala, zwanego tu Perlesvausem, Gowena, Lancelota i króla Artura.

¹³ *Perlesvaus* [w:] *La légende arthurienne. Le Graal et la Table Ronde*, pod red. D. Régner-Bohler, Paris 1989, s. 125 (tłumaczenie tego i następnych fragmentów K.D.).

¹⁴ *Ibidem*, s. 126.

nego smutku są poważne: degradacja ducha, serca i umysłu władcy wywołuje analogiczne skutki u jego podwładnych. Arturiańskie królestwo pogrąża się w niemocy. Na dworze nie zdarzają się już przygody, co w świecie dworności oznacza degradację bohatera i okazaną mu tym sposobem dezaprobatę losu. Rycerze Okrągłego Stołu opuszczają nieudolnego władcę¹⁵.

Wobec zagrożenia przyszłości królestwa i zdrowia Artura, królowa postanawia działać: radzi małżonkowi, by udał się w pielgrzymce do kaplicy św. Augustyna, ewangelizatora Anglii, kryjącej się w Białym Lesie, do której dotrzeć można jedynie dzięki wskazaniom Opatrzności:

Gdybyś się tam udał, panie – mówi Ginewra – sądzę, że odzyskałbyś swe pragnienie czynienia dobra. Nikt bowiem nie modlił się tam do świętego nadaremnie i jeśli tylko modlitwa była szczerą – zawsze uzyskiwał Bożą pomoc za jego przyczyną. [...] Miejsce jest niebezpieczne, a kaplica pełna cudów, lecz obok niej przebywa najbardziej świątobliwy pustelnik królestwa Walii, karmiący się jedynie Bożą chwałą¹⁶.

Król akceptuje tę radę, tym bardziej, że o kaplicy słyszał już od innych i trzy dni wcześniej sam pomyślał, by się do niej udać.

Po krótkiej, samotnej wędrówce Artur dociera do tajemniczej pustelni, gdzie staje się świadkiem nocnego sporu aniołów i diabłów o duszę umierającego pustelnika, który zanim wstąpił na drogę pokuty, prowadził życie zbira¹⁷. Spór przecina Matka Boża, przybywająca osobiście, by ratować umierającego i odpędzić złe duchy. Jej zjawienie się ratuje także chorego króla: w jego serce wstępuje wielka radość. To początek pozytywnej przemiany, choć król musi kontynuować swą wędrówkę.

Tekst nie precyzuje, czy Matka Boża uwalnia Artura od obecności złego ducha. Nigdzie zresztą nie zostaje wspomniane, że król był przez tego ducha napastowany ani że został przez niego opętany. Kontekst tej części opowieści zdaje się jednak sugerować, że przyczyny królewskiej choroby można szukać właśnie w diabelskim działaniu. Znamienny jest fakt, że radość, która wstępuje w serce Artura, pojawia się jako bezpośrednia konsekwencja odejścia demonów przepędzonych przez Maryję.

Przywołany epizod poprzedza bezpośrednio spotkanie króla z pustelnikiem strzegącym kaplicy św. Augustyna¹⁸. Władca, osiągnąwszy cel

¹⁵ Zob. *ibidem*, s. 140.

¹⁶ *Ibidem*, s. 126.

¹⁷ *Ibidem*, s. 130–131.

¹⁸ *Ibidem*, s. 131 i n.

pielgrzymki, otrzymuje tu rady, upomnienie i obietnicę modlitewnego wsparcia. Pustelnik nie szczędzi mu jednak ostrych słów, wskazując na grzech zaniedbania obowiązków stanu:

Jesteś najbogatszym i najpotężniejszym królem świata, oraz najbardziej zdolnym do wypełniania przygód; z ciebie właśnie każdy powinien móc brać przykład cnoty, hojności i honoru. Tymczasem jesteś dla wszystkich książąt świata wzorem tego, czego czynić nie należy. Jeśli nie wrócisz na drogę, którą dotąd podążałeś, drogo za to zapłacisz. Twój dwór był najznamienitszym dworem i najbardziej obfitującym w przygody: oto stał się najżałośniejszym. Biada temu, kto porzuca honor dla wstydu! Ale temu, kto porzuca wstyd dla honoru, nic zarzucić nie można, gdyż nowy stan ratuje go na wieki¹⁹.

Na uwagi te król odpowiada rozważnie i pokornie, raz jeszcze formułując swe pragnienie *metanoi*, pojętej tu jako duchowe nawrócenie i zawrócenie ze źle obranej drogi: „Panie, przyszedłem tu, by się poprawić i znaleźć pomoc i radę. Widzę, że miejsce to jest święte; proszę cię, byś modlił się do Boga, by mi pomógł, a ja nie będę szczędził trudu, by zmienić me życie na lepsze”²⁰.

Pełne uzdrowienie nastąpi jednak dopiero w wyniku kolejnej cudownej interwencji – tym razem tajemniczego głosu, który król usłyszy w powrotnej drodze do Cardoel:

w sercu lasu usłyszał coś: wołał go jakiś głos: – Arturze, królu Brytanii, raduj się, Bóg posłał mnie do ciebie! Nakazuje ci, byś jak najszybciej zwołał dwór, bo ci, których twój upadek tak poniżył, znajdą w tym wielką korzyść. – Głos zamilkł, a król odczuł wielką radość z powodu, że go usłyszał²¹.

Owoce pielgrzymowania okażą się trwałe: po powrocie do zamku, król oświadcza królowej: „pani, nigdy bardziej niż teraz nie doświadczyłem większego pragnienia czynienia dobra i pokazania się walecznym i szczodrym”²². To koniec stanu melancholii. Królestwo wraca do dawnej świetności.

W przywołanym epizodzie nie sposób nie dostrzec literackiej *récriture* (czyli swoistej parafrazy) teologicznej refleksji odnoszącej się do

¹⁹ Ibidem, s. 133–134. W jeszcze ostrzejszym tonie wypowie się na temat króla Artura napotkana przez niego w dalszej wędrówce dziewczyna, określając go mianem „najgorszego króla świata” (ibidem, s. 140).

²⁰ Ibidem, s. 134.

²¹ Ibidem, s. 140–141.

²² Ibidem, s. 141.

acedii. Ten sam stan ducha, te same objawy i kluczowe słowa: paraliż woli, ospałość, zniechęcenie, smutek. Anonimowy autor *Perlesvausa* – podobnie jak Ewagriusz z Pontu – nie poprzestaje na opisie symptomów, lecz proponuje konkretne wyjście z kłopotliwej sytuacji. Do rad udzielanych przez Ojców Pustyni dodaje radę nową, wpisującą się w dynamikę drogi, wokół której oscyluje wielowątkowa narracja powieści. Chodzi o pielgrzymkę, zakładającą wyrwanie się z bezruchu i zmianę miejsca, lecz przede wszystkim całkowite zdanie się na Boga i wiarę, że cud może się zdarzyć, że wszystko jest możliwe. Ten rodzaj wędrówki jest czymś więcej niż zwykła rycerska *queste* – wędrówka w poszukiwaniu przygody, stanowiąca rację bytu arturiańskiej powieści i podstawowy wyznacznik jej narracji.

Autor *Perlesvausa* podkreśla też rolę nadprzyrodzonej interwencji w procesie uzdrowienia. Wysiłek człowieka jest niezbędny, ale uzdrawia Bóg. Uwolnienie jest dziełem Jego łaski, będącej odpowiedzią na wytrwałą modlitwę, równie wytrwałe poszukiwanie ratunku i pragnienie duchowej przemiany. Znamienne jest, że tam, gdzie Ewagriusz radził mnichowi, by sam działał, autor *Perlesvausa* radzi królowi, by przede wszystkim pozwolił działać Bogu.

Średniowieczne sposoby walki z demonem południa, obecnym w tekstach literackich najczęściej poprzez skutki swojego działania, nawiązywały do przedstawionych pokrótce w pierwszej części niniejszego artykułu rozwiązań wypracowanych przez Ojców Pustyni. Jak wspomnieliśmy, literatura ascetyczna tego okresu proponowała:

- modlitwę (żarliwą i nieprzerwaną!);
- ascezę;
- rozeznanie;
- odwagę w demaskowaniu działań złego ducha;
- sprzeciwianie się złym myślom;
- wytrwałość;
- umiar;
- cierpliwość wobec siebie i innych;
- pracę.

Literatura powieściowa dodała do tego kilka innych sposobów:

- życie w harmonii z przyrodą, którą rycerz odnajduje w przestrzeni lasu – uprzywilejowanym uniwersum arturiańskiego wędrowania;
- pielgrzymkę, odbywaną w samotności;

- wędrówkę (*queste*) i związane z nią próby, doświadczenia i przygody, ułatwiające zahartowanie woli, odzyskanie równowagi ducha, poczucia własnej wartości i pragnienia działania.

Trzynastowieczny bohater powieści pisanej prozą, dotknięty wewnętrznym czy zewnętrznym działaniem demona południa, musiał stawić mu czoła w samotności. Miał jednak duże szanse wyjść z tej konfrontacji zwycięsko, gdyż pomimo paraliżu pragnienia i działania, zachowywał wiarę w moc Bożego działania, pokonującego wszelkie zło. Zachowywał też zdolność do *abandon* – cnoty rozumianej tu jako całkowite powierzenie się Opatrzności. Średniowieczny rycerz melancholik nie jest błędnym, lecz wędrownym rycerzem, choć – pod wpływem późniejszej, donkiszotowskiej, wizji rycerskiego świata – właśnie jako „błędny” tłumaczy się dziś najczęściej określenie *chevalier errant*, oddające istotę tego rodzaju rycerskiego wędrowania. Nie jest „rycerzem smętnego oblicza”, nie przypomina też zbytnio figury „zbędnego człowieka”, jaka pojawia się w dziewiętnastowiecznej literaturze rosyjskiej. Jest z pewnością bohaterem frenetycznym, czyli skłonny do depresji, prowadzącej w krańcowych sytuacjach do obłędu, lecz jego frenetyczność nie jest stanem definitywnym. Choć czasami ulega jej, z powodu wyczerpania, próbuje jednak walczyć, mając świadomość, że nie walczy daremnie i że jeśli walka jego jest wytrwała, pokonanie przeciwnika jest możliwe.

JERZY BRZOZOWSKI
UNIwersytet Jagielloński

CHARLES BAUDELAIRE: MIĘDZY MELANCHOLIĄ A ŻARLIWOŚCIĄ

Powiedzieć, że Baudelaire, dzięki któremu taką karierę zrobiło słowo *spleen*, był poetą melancholii – to banał. Trudniej odpowiedzieć, jak to się stało, że melancholia, czy mówiąc wprost: depresja, stała się w dużej mierze dzięki niemu tematem atrakcyjnym. Zgoda, nie był pierwszy: temat cierpienia, które uszlachetnia, czy też – jak pisze Gilbert Durand – mit Prometejski¹ był jednym z dominujących mitów w imaginariusium europejskiego romantyzmu. Jego oczywiste korzenie to werteryzm i bajronizm, które wszakże miały swoją kulminację na przełomie wieków XVIII i XIX, a we Francji odbiły się jedynie umiarkowanym echem, gdyż w tym czasie – i jeszcze długo potem, aż do roku 1871 – wyobraźnię zbiorową Francuzów karmiła w przemożny sposób epopeja napoleońska.

Jednakże, choć bywa nazywany ostatnim, a przez niektórych jedynym prawdziwym romantykiem francuskim, od obu tych postaw Baudelaire różni się znacznie. Owszem, jest (chce być) *dandy*, jak Byron – nie ma jednak na to wystarczających środków, lecz przede wszystkim obcy mu jest prometejski gest, nie czuje najmniejszej potrzeby złożenia ofiary na rzecz zbiorowości. Odczuwa niewątpliwie werterowski *Weltschmerz*, jednakże zamiast się mu poddawać – czyni go przedmiotem przenikliwej (auto)analizy. Ową oscylację autora *Kwiatów zła* między rozpaczą nieudanej egzystencji a żarliwością „kapłaństwa sztuki” pragnę skomentować w niniejszym artykule.

¹ G. Durand, *Figures mythiques et visages de l'oeuvre. De la mythocritique à la mythanalyse*, Paris 1992, s. 353.

Baudelaire zaczyna karierę w roku 1845 jako obiecujący krytyk sztuki (pierwszy sygnowany jego tekst to *Salon 1845*, wydany w formie broszury; w rok później ukazuje się *Salon 1846*), następnie wybitny tłumacz dzieł Edgara Allana Poego. Jego wiersze ukazują się w prasie poczynając od roku 1845, stopniowo jest ich coraz więcej, od roku 1851 zapowiadany jest projekt pełnego tomu poetyckiego, wreszcie w roku 1857 ukazuje się pierwsze wydanie *Les Fleurs du Mal – Kwiatów zła*². Książka budzi zachwyt niewielu wybranych (jak Gustave Flaubert), natomiast kilka wierszy – uznanych za bluźniercze lub „pornograficzne” – po prasowym donosie konserwatywnego „Le Figaro” daje pretekst do wytoczenia autorowi procesu, który kończy się wyrokiem skazującym i zakazem dystrybucji książki³. Zbiega się to z kłopotami natury osobistej; Baudelaire po roztrwonieniu znacznej części spadku po ojcu został w roku 1844 poddany przez rodzinę kurateli sądowej, jego zaś związek z piękną Mulatką Jeanne Duval okazał się burzliwy i frustrujący (niemałym problemem był tu całkowity brak akceptacji tego związku ze strony jego matki, która dla poety pozostanie, w ostatecznym rozrachunku, najważniejszą kobietą jego życia).

Tej złej passy nie udało się już przed śmiercią poety (1867) odwrócić, nie sprawiło tego drugie, zmienione i poszerzone wydanie *Kwiatów zła* (1861) ani ukazanie się *Małych poematów prozą (Spleen de Paris, 1863)*; dla większości współczesnych Baudelaire pozostał jedynie przesadnie ambitnym ekscentrykiem, w najlepszym razie wybitnym krytykiem sztuki, w najgorszym – tanim gorszyicielem czy nieudanym innowatorem w sferze obrazowania poetyckiego. Jednakże od początku lat 70. XIX w. sława poety rośnie, zaczyna być on traktowany powszechnie jako prekursor symbolizmu i dekadentyzmu, za swego mistrza uważają go Verlaine, Rimbaud, Mallarmé. Z biegiem czasu staje się bodaj najczęściej tłumaczonym francuskim poetą; dobrym tego przykładem mogą być sonety *Correspondances* czy *Do przechodzącej*: ten ostatni doczekał się w Polsce co najmniej dziewięciu przekładów.

² Pierwsza polska książkowa prezentacja tego tomu z roku 1894, w przekładzie Antoniego Langego i Zofii Trzuszczkowskiej, nosiła tytuł *Kwiaty grzechu*.

³ Wyrok został anulowany przez paryski Sąd Apelacyjny dopiero w roku... 1949, co oznacza również, że Francuzi przez wiele dziesięcioleci korzystali z wydań nielegalnych, na ogół drukowanych w Belgii.

Dziś cały tom *Kwiatów zła* pozostaje jednym z najsłynniejszych zbiorów poezji w literaturze światowej. W jego „sekretniej architekturze”⁴ depresja pojawia się stopniowo, w którymś momencie stając się – w swoich różnych odmianach, czy raczej fazach: agresja, rozpacz, bunt, spleen, melancholia – tematem dominującym.

Wiersze otwierające tom tego nie zapowiadają; na początku dominuje platońska wizja świata: piękno, dobro i prawda są jednością, poprzez dążenie do piękna można więc dotknąć absolutu. Jedyna droga do szczęścia i „zbawienia” (czy też zbawienia *tout court*) dla artysty wiedzie przez radość tworzenia. Dobrym tego przykładem jest wiersz *Wzlot* (*Élévation*), z otwierającego tom cyklu *Spleen i ideał*⁵:

Kres jałowym marnościami, kres wszelkim niedolom,
Pod których się ciężarem istnienie ugina;
Szczęśliwy ten, co skrzydła szeroko rozpina,
Szybując ku świetlistym pozaziemskim polom!

Szczęśliwy, czyje myśli zdolne są do lotów,
Kto z chyżością skowronka wznosi się nad chmury,
Na życie spoglądając z wysoka, i który
Rozumie mowę kwiatów i niemych przedmiotów!
(przeł. Wisława Szymborska)

Ale szybko okaże się, że radość tworzenia nie jest niezmacona: momenty ekstazy twórczej są rzadkie, Muza często się odwraca i następują okresy jałowe, co ilustrują utwory takie jak *Muza chora*, *Zły mnich*, *Wróg*. Po drugie, przykrości i porażki realnego życia – dla tak wrażliwej i ambitnej natury – są dramatem. Ratunkiem jest jednak wciąż „kapłaństwo sztuki”, co znajduje odzwierciedlenie w programowym wierszu całego tomu, *Błogosławieństwo*. Elementem koniecznym do zbliżenia się do absolutu jest więc cierpienie:

Wiem, że szlachectwem jedynym – cierpienie,
Ziemia ni piekło go nie nadweręży;

⁴ Szerzej analizuję ten problem w artykule *Les visages multiples de femme dans „Les Fleurs du Mal” de Baudelaire* [w:] *Les jeux de la variante. Mélanges offerts à Anna Drzewicka*, Kraków 1997, s. 268–275.

⁵ Wszystkie cytowane wiersze pochodzą z tomu *Kwiaty zła* w wyborze J. Brzozowskiego i Marii Leśniewskiej, Kraków 1990.

I że, bym upłótt mój mistyczny wieniec,
Trzeba mi czasy i światy zwyciężyć!

Ale Palmiry nieznane klejnoty,
Obfitość pereł i rzadkich metali
Nie starcza na to, aby Twej roboty
Diadem wszystkimi blaski się zapalił;

Bo z czystej zwity będzie on jasności
Czerpanej z ognisk świętych i tajemnych;
Oczy śmiertelnych w całej wspaniałości
Są jej odbiciem żalonym i ciemnym.
(przeł. Ireneusz Kania)

* * *

W tej wizji absolutu dokonuje się jednak stopniowo dziwne przesunięcie. Na początku otwierającego tom cyklu *Spleen i ideał* wszystko wydaje się klarowne, Bóg sprzyja twórcy, swojemu wybrańcowi. Później, poczynawszy od wierszy *Piękno, Ideał, Olbrzymka*, dokonuje się stopniowo coś niepokojącego: miejsce absolutu zajmuje piękno, najpierw jako idea, później uosobione – miejsce wprost przywoływanego (początkowo) Boga zastępuje piękna kobieta. Wiele z najważniejszych utworów Baudelaire'a poświęconych jest zmysłowej, egzotycznej Wenus, w której nazbyt łatwo można rozpoznać Jeanne Duval; szybko okazuje się, że odwołuje ona od wzniosłych celów, prowadzi do grzechu czy wręcz upodlenia, lecz w momentach ekstazy okazuje się to już nie tak ważne, jak czytamy w stanowiącym nowy manifest *Hymnie do piękna*:

Nieważne, czy przybywasz z nieba czy też z piekła [...]
Czy lśnią welurem oczu wstydy czy bezwstydy,
Jeśli ujmiesz, jedyna królowo i pani,
Choć trochę nędzy życia, a świata ohydy.
(przeł. Zbigniew Bieńkowski)

Intensywne doznanie piękna to lekarstwo na dojmujące, często już we wcześniejszych utworach stematyzowane *taedium vitae*. Jednakże cena za te momenty ekstazy (w tym samym cyklu choćby *Zapach egzotyczny, Warkocz, Uwielbiam cię jak nocy kopułę...*, *Sed non satiata, W swych sukniach falujących...*) jest wysoka; pojawia się przeczuwane – w jakimś stop-

niu – odtrącenie, a wraz z nim utrata sensu życia i rozpacz, której kulminacja następuje w wierszach *Wampir* i zwłaszcza *De profundis clamavi*⁶:

Jedynie, ukochana, błagam twej litości
Z głębi przepaści mrocznej, gdzie serce me kona!
Wszechświat to czarny, nad nim z ołowiu opona,
Tam przestrach i bluźnierstwo nurza się w ciemności.

Słońce bez żaru nad nim wznosi się pół roku,
Drugie pół roku ziemię okrywa noc czarna.
Jest to kraj bardziej nagi niż ziemia polarna;
Ni zwierza, ni zieleni, ni drzew, ni potoku!

I nie ma zgrozy większej, straszniejszej na ziemi
Nad zimną srogość słońca z blaski lodowemi
I ową noc bezmierną wiecznego chaosu.

Zwierzętom najpodlejszym zazdroszczę więc losu,
Bo sen je w odrętwiałość bezmyślną spowija;
Tak z wrzeczona się wolno nić czasu odwija!
(przeł. Stanisław Korab-Brzozowski)

Przeciwwagę dla tej zmysłowo-zwierzęcej (utraconej) piękności stanowi drugi ideał kobiety, blondynka o niebieskich oczach, pojawiająca się niekiedy jako „Anioł Stróż, Muza i Madonna” (to cytat z wiersza *Co powiesz, duszo biedna, samotna...*): uduchowiona i stanowiąca inspirację do pracy nad sobą, do odkupienia win, a skoro trójjednia platońska pozostaje w mocy, w domniemaniu także szlachetna i dobra, jak adresatka wiersza *Hymn*:

Mojej najdroższej, najpiękniejszej,
Co życie światłem opromienia,
Anielskiej, boskiej, nieśmiertelnej,
Na wieczność – pokłon uwielbienia!

Ona przenika życie moje
Niczym morskie powietrze słone,

⁶ W tłumaczeniu Tadeusza Bocheńskiego pierwszy wers brzmi: „Litości, o Jedyny, którego miłuję” – i nie sposób rozstrzygnąć, która wersja jest właściwsza. Sformułowanie oryginału: „O Toi, l'unique que j'aime”, sprawia, że możliwe, i w jakimś sensie prawdziwe, są obie i gdyby to było możliwe, oba tłumaczenia powinny być czytane równocześnie.

W duszę łaknącą leje zdroje
Tego, co wieczne, nieskończone.

(przeł. Jerzy Brzozowski)

Mamy więc zdumiewające pomieszanie porządków: erotyka z teologią, grzech z odkupieniem... tego się nie da uzgodnić, poeta oscyluje więc między biegunami ekstazy i rozpacz, która nierzadko ucieka się do bluźnierstwa, jak w wierszach *Zaparcie się świętego Piotra* czy w słynnej *Litanii do Szatana*. Jednakże stanem dominującym, najczęstszym jest melancholia.

Melancholia, czy też depresja, to w granicznym stanie całkowita niemoc, niemożliwość podjęcia nie tylko ważnych zadań, ale wręcz najprostszych czynności życiowych: tak jest w cytowanym wyżej *De profundis*, w *Chorej Muzie*, w *Pękniętym dzwonie*, w *Zniszczeniu*... Inną formą depresji, znaną terapeutom, jest agresja – zwłaszcza skierowana przeciw osobom aktywnym, zadowolonym z życia; u Baudelaire'a klasyczny przykład tej postawy znajdziemy w wierszu *Do tej, co zbyt wesoła*, ale też w zdumiewającym *Do Madonny*, w *Beatrycze* czy – po części – w słynnym sonecie *Recueillement* (*Skupienie*), gdzie odrazę „ja” lirycznego budzi taki oto obraz: „nikczemną tłuszczę [...] bodzie żądza rozkoszy”.

Kolejna wersja to zniechęcenie, smutek, żal. Mamy tu całą galerię tytułów: minicykl *Widmo*, a także *Pociągająca groza*, *Flakon*, *Pieśń jesien*, wreszcie cztery słynne wiersze o wspólnym tytule *Spleen*, do których trzeba dodać jeszcze *Pragnienie nicości* i *Alchemię cierpienia*.

I w końcu... temat, który zamyka cały tom, gdy w poemacie *Podróż* czytamy: „Śmierci, stary kapitanie, stawiajmy żagle!"; śmierci wzywanej i gloryfikowanej w ostatnim cyklu, jakże pięknie zresztą – choćby w wierszu *Śmierć nędzarzy*:

Nasz sen i dar jedyny marzeń ekstatycznych,
Który mości nędzarzom aksamitne łoża;

To jest mistyczny spichlerz, odpust ostateczny,
To jest sakwa biedaka, jego schron odwieczny,
Brama otwarta w niebios błękitne przestworza.

(przeł. Maria Leśniewska)

Można, jak już wspomniałem, zaryzykować tezę, że temat melancholii we wszystkich wymienionych odmianach, choć przeplatany innymi, odwołującymi się do piękna, do miłości, przywołującymi egzotyczne krajobrazy – z pewnością dominuje w całym tomie *Kwiatów zła*. W tym

leży skądinąd pierwszy paradoks całego poetyckiego przedsięwzięcia Baudelaire'a: wśród tych smutnych wierszy znajdziemy najpiękniejsze utwory ówczesnej epoki – bez ryzyka popełnienia błędu – w całej literaturze światowej. Wynika to z kolejnego paradoksu: owa stematyzowana depresja została zderzona ze swym zaprzeczeniem, z uporczywą pracą poety, z cyzelowaniem formy zmierzającym do perfekcji – traktowanym jako program, co Baudelaire formułuje w zaskakujących strofach wiersza *Heautontimoroumenos* (*Samobiczujący się*):

Ja jestem zbrodnią – oraz karą,
Jestem i raną – i kindzałem,
I kołem – i łamanym ciałem,
Jestem i katem, i ofiarą!

(przeł. Maria Leśniewska)

Jest więc Baudelaire prekursorem symbolizmu i dekadentyzmu, ale też po części i parnasizmu. To jednak nie wyczerpuje jego znaczenia w historii literatury; wypada wspomnieć, że w swojej epoce jest jednym z nielicznych, dla których – mimo wszelkich niekonsekwencji, zaprzeczeń, upadków i bluźnierstw – Bóg jest centralnym odniesieniem ludzkiej egzystencji⁷. Do dziś zdumiewa przenikliwość zdania zanotowanego w jego *Dziennikach intymnych*: „Trudniej jest kochać Boga niż w niego wierzyć. Przeciwnie, trudniej jest ludziom tego wieku wierzyć w Diabła niż go kochać. Wszyscy mu służą, nikt w niego nie wierzy”⁸.

Wszystko wskazuje na to, iż on sam te sprawy traktował ze śmiertelną powagą, podobnie jak niektórzy, w sumie dość nawet liczni reprezentanci następnego pokolenia, jak jego polski tłumacz, przedwcześnie zmarły Stanisław Korab Brzozowski, autor przekładów m.in. *De profundis clamavi*, *Zniszczenia* i *Litanii do Szatana*⁹.

Dziś na to wszystko zdarza się niejednemu patrzeć z dystansem, może trochę z niedowierzaniem, trochę z zażenowaniem. Nie dlatego, że melancholia przestała zabijać, tylko dlatego, że to się stało... niemożliwe. Sam Baudelaire stał się z kolei jednym z najbardziej „modnych” poetów

⁷ Piszę na ten temat szerzej w *Posłowie* do cytowanego wcześniej wydania *Kwiatów zła*, por. zwłaszcza strony 470–473.

⁸ Ch. Baudelaire, *Œuvres complètes*, Gallimard, 1975 (Pléiade), s. 182; przeł. J.B.

⁹ Korab-Brzozowski popełnił samobójstwo w roku 1901 w wieku 25 lat, jak się powszechnie uważa, z powodu odrzucenia przez Dagny Przybyszewską.

już nie dzięki tej tematyce, ale niejako pomimo niej, jako wielki nowator poezji, prekursor modernizmu, twórca nowej koncepcji metafory etc.

Obok tego jednakże, i dziś już jest to słabo zauważalne, z jego osobą związany jest kolejny paradoks. Sam Baudelaire marzył o tym, żeby „stworzyć stereotyp”. Chodziło mu o schemat literacki, dający powodzenie u publiczności i sukces czysto materialny, coś takiego, jak schemat fabularny powieści Sienkiewicza, który przyniósł mu Nagrodę Nobla (choć Gombrowicz komentował to złośliwie: „Alexandre Dumas pierwszej kategorii”).

Otóż Baudelaire stworzył pewien stereotyp, chociaż... dalece nie taki, o jaki mu chodziło. Jest to stereotyp „poety przeklętego”, którego był prototypowym okazem. Wszystkie te wytarte i dość okrutne sformułowania: „poeta nie może się żenić”, „szczęście nie sprzyja twórczości”, czy sugestywny tytuł książki Irvinga Stone’a: *Udręka i ekstaza* – to właśnie ów stereotyp, pielęgnowany przez konsumpcyjne społeczeństwo kosztem artystów. I bez wątpienia Baudelaire otworzył tu nowy rozdział, gdyż wcześniej nikomu nie przyszłoby zapewne do głowy, że Michał Anioł Buonarroti, bohater *Udręki i ekstazy*, był artystą przeklętym. Depresja stała się w ten sposób atrakcyjnym towarem rynkowym...

Na szczęście, te paradoksy nie wyczerpują znaczenia Baudelaire’a dla rzesz zwykłych (czy tacy istnieją?) czytelników poezji. Pozostaje on również jednym z nielicznych, którzy potrafili przekuć poczucie tragiczności życia w poezję tak piękną, że... pozwala żyć.

BEATA SZYMAŃSKA
UNIwersytet Jagielloński

MELANCHOLIA JAKO WARTOŚĆ ESTETYCZNA W SZTUCE JAPONII

Melancholijna poro, oczu oczarowanie.
W szkarłacie, złocie stoi las przy lesie.
A ja, stojąc przy ścianie,
Patrzę, jak w szyby okienne winkrustowuje się jesień.
K.I. Gałczyński, *Śmierć Andersena*

Ten cytat od razu wprowadza nas w samo sedno zagadnienia. Melancholijna pora – oczu oczarowanie. Wśród wielu znaczeń słowa „melancholia”, odsyłających przede wszystkim do stanu psychicznego – rozpacz, przygnębienie; czy do zaburzenia psychicznego – depresja, mamy też całą grupę synonimów zawierających odniesienia odmienne. Hasła słownikowe podają takie terminy, jak „rozzewnienie”, „rzewność”, „tęsknota”, „zaduma”, „łagodny smutek”, czy też piękne, a zapomniane słowo „smętek”.

Są to więc odmienne grupy znaczeniowe i tylko niektóre z nich będą dla nas ważne. Oczywiście najczęściej (i to od najdawniejszych czasów) melancholia, zgodnie z jej źródłosłowem wskazującym na „czarną żółć”, a więc stan somatyczny, to choroba, depresja. Antoni Kępiński w swojej książce zatytułowanej właśnie *Melancholia*, pisząc o depresjach, proponował wrócić do tej dawnej nazwy, dla podkreślenia, że „słowo »melancholia« odnosi się wyłącznie do smutku ludzkiego”¹.

W tym znaczeniu termin ten funkcjonuje u Freuda, w tym też sensie pisze o nim Julia Kristeva w swojej książce *Czarne słońce. Depresja i me-*

¹ A. Kępiński, *Melancholia*, Warszawa 1974, s. 1.

*lancholia*². Oczywiście także i do tego aspektu będę tu nawiązywać dla przeciwstawienia tych dwóch różnych obszarów znaczeniowych, jednak tam, gdzie mowa będzie o walorze estetycznym i gdzie chodzić będzie o nastrój, stosowniejsze będą terminy z drugiej grupy, takie jak „zaduma”, „łagodny smutek”.

Najpierw jednak jeszcze kilka słów o melancholii jako depresji. Współcześnie, kiedy mowa jest o stanie psychicznym związanym z intensywnym doznawaniem smutku, wskazuje się na pewne elementy wyznacznikowe melancholii, takie jak utrata, poczucie braku, żałoba. Co ważne, podkreśla się też pewną szczególną własność melancholii/depresji, tak przejmująco ukazaną w książce Marka Bieńczyka pt. *Melancholia*: „Melancholia [...] nie tylko kończy się melancholią [...] melancholia także pisze, pisze melancholią, czarną żółcią. Rzec można, atramentem czarnej żółci”³. I jeszcze: „Wyobraźnia melancholijna mówi – wprost czy metaforycznie – o brudzie, o magmie, o glebie, o ciele i mięsie. [...] należy do ciężkiej materii, która waży, która kala, lepi się i klei”⁴. Melancholia kreuje szczególny obraz świata. Antoni Kępiński pisał o czarnym i szarym kolorystyce świata. Ten świat jest odarty z wszelkiego piękna. „Człowiek w depresji zupełnie inaczej widzi świat i siebie [...] Co dawniej wydawało się piękne i pociągające, w depresji staje się odpychające, przeraża nieraz swoją brzydotą”⁵. Tak więc, w tej koncepcji obraz świata jest tworzony przez umysł człowieka. Ustąpienie depresji (choroby) może przywrócić światu utracone barwy, nie wiadomo jednak, który obraz jest prawdziwy.

Ten aspekt melancholii/depresji będzie ją radykalnie różnił od melancholii jako przelotnego łagodnego smutku, który pozwala zrozumieć i zaakceptować nietrwałość i zarazem urodę świata.

Przejdźmy więc teraz do tego drugiego rozumienia melancholii, przywołanego przez cytowany na początku wiersz. Od razu widać, iż jesienny krajobraz (zresztą jesienne krajobrazy często określane są właśnie jako „melancholijne”) j e s t piękny. Po stronie widza jest „oczu oczarowanie”, pełen zadumy zachwyt, ale cechy, jakie ten zachwyt wywołują, przynależą

² J. Kristeva, *Czarne słońce. Depresja i melancholia*, przeł. M.P. Markowski, R. Ryziński, Kraków 2007.

³ M. Bieńczyk, *Melancholia. O tych, co nigdy nie odnajdą straty*, Warszawa 2012, s. 138.

⁴ Ibidem, s. 48.

⁵ A. Kępiński, *Melancholia*, s. 143.

do krajobrazu. W tym znaczeniu melancholijny może być piękny krajobraz, ale też melancholię może wyrażać wiersz, piosenka, muzyka Szopena. Stanisław Przybyszewski pisał o urzekającej melancholii polskich kujawiaków. Będzie tu więc chodzić o pewien nastrój wywołany przez czynniki zewnętrzne, szczególnie stan psychiczny, ale też pewną własność rzeczywistości, której ten stan jest odpowiednikiem, a uchwycona w dziele sztuki melancholia może stanowić istotną wartość estetyczną.

Mówiąc o melancholii jako wartości estetycznej, można by zapewne zilustrować to poprzez odwołanie do sztuki Zachodu, zwłaszcza do tej sztuki, której dzieła i teorie estetyczne powstawały na przełomie XIX i XX w., w epoce w naszym kraju znanej jako Młoda Polska. Jednak znacznie wyrazistsza jest, jak sądzę, sztuka Japonii, tam bowiem znajdziemy nie tylko najlepsze możliwości cytowania stosownych dzieł sztuki, ale także subtelny i precyzyjny teorię, ogromny zestaw pojęciowy nieznany w estetyce Zachodu.

Zacznijmy od przykładów – wierszy japońskiego poety Matsuo Bashō (1644–1694), mistrza formy *haiku*.

Wokół tak cicho
– stapia się z litą skałą
wołanie cykad

Już nikt nie idzie
tą naszą drogą pustą
wszedł zmierzch jesienny

Skrzyp wiosel smaga fale
mrozi do szpiku kości
ta noc i lży⁶

Oto trzy *haiku* – najlapidarniejszy i najpełniejszy przekaz poetycki. Używając niezwykle oszczędnych środków wyrazu, poeci *haiku* wyrażają szczególne zabarwienie emocjonalne, atmosferę, nastrój chwili. Utworów o podobnym kolorycie można w poezji japońskiej odnaleźć wiele – od najdawniejszych czasów jej powstawania i w różnych gatunkach poetyckich, takich jak *haiku* czy *waka*.

Pustka, cisza, samotność. To krajobraz melancholijny. Ten smutek, pustka, osamotnienie, to cechy samego opisywanego świata, który tak

⁶ *Haiku*, przeł. A. Żuławska-Umeda, Wrocław 1983, s. 132, 206, 244.

właśnie przejawia się poecie. To świat ukazuje zawarty „w sobie” nastrój. Rzeczą artysty jest wczuć się w ten nastrój i przekazać go w wierszu odbiorcy. Wypunktujmy: *melancholia jest nastrojem*.

Pojęcie „nastrój” niewątpliwie wywodzi się z opisu emocjonalności człowieka i jego pierwotne znaczenie było i jest związane z aparaturą pojęciową właściwą psychologii. Nie znaczy to, iż termin ten został kiedykolwiek jednoznacznie zdefiniowany⁷. W definicjach słownikowych podkreśla się często fakt, iż w odróżnieniu od uczuć, „nastrój” jest sposobem, w jaki postrzegamy świat, stanem psychicznym zabarwiającym otoczenie, w którym człowiek się znajduje, nadającym temu otoczeniu określony „koloryt”. Jest więc nastrój czymś subiektywnym, chociaż przejawiającym się właśnie w relacji człowiek–świat. Jednak już w ujęciach bliższych nurtom egzystencjalistycznym nastrój jest raczej wynikiem dostrzegania istotowych cech samej rzeczywistości. Pisał o tym Otto Bolnow⁸, wskazując na związek nastrojów z samym bytem. Przychodzą one do nas jakby z zewnątrz, i dopiero na ich podkładzie rozwijają się uczucia. Byłoby to więc takie ujęcie nastroju, w którym uznaje się, że jest on bytowo czymś pośrednim między „ja” i „nie ja”. Właśnie dlatego można powiedzieć o jakimś krajobrazie, że „ma pewien nastrój”.

Melancholia ani nie przynależy wyłącznie do krajobrazu, ani nie płynie tylko z naszego wnętrza, lecz jest wyrazem tego, w jaki sposób my sami wchodzimy w relację ze światem. Odczucie melancholii zawartej w krajobrazie jest naszą swoistą rozmową; to rzeczy mówią nam o sobie.

I podobnie jak melancholia, jakości takie, jak smutek czy radość – choć nazwane tak samo jak przeżycia emocjonalne – nie są jednak ani wyrazem uczuć artysty, ani tylko przyczyną powstawania takich samych uczuć u odbiorcy. Warstwa emocjonalna, „nastrój”, jest odrębną jakością nadbudowującą się nad dziełem sztuki, czy będzie to obraz, wiersz czy nawet ogród, jakością ewokującą pewne doznania u odbiorcy, ale doznania o charakterze przeżycia estetycznego, a nie czysto emocjonalnego stanu, jakiego utwór jest wyrazem. Zatrzymajmy się nad tym stwierdzeniem.

⁷ O nastroju pisałam w mojej książce *Mistycy i pesymiści. Przeżycia i uczucia jako wartości w filozofii polskiego modernizmu*, Wrocław 1991.

⁸ O. Bolnow, *Das Wesen der Stimmungen*, Frankfurt am M. 1943.

Kiedy mówi się o nastrojach, często ma się na myśli te walory estetyczne, które związane są z krajobrazem, pięknem przyrody albo z artystycznym odtworzeniem przyrody, czy to w wierszu, czy w obrazie. Mówi się wtedy o tym, że krajobraz jest smutny, melancholijny, pogodny itp. Podobne określenia stosujemy do obrazu, utworu poetyckiego, parku, ogrodu czy po prostu otoczenia. W stosunku do krajobrazu czy ogrodu, także wiersza czy utworu muzycznego, mówi się, iż ma on pewną atmosferę, nastrój.

Na czym jednak polega estetyczna rola nastroju? W swoich pracach poświęconych wartościom estetycznym Roman Ingarden stawia pytanie o rolę i specyficzne własności jakości „estetycznie walentnych”. Do takich jakości zalicza m.in. „jakości emocjonalne”. W dalszej klasyfikacji mówi on o jakościach bezwarunkowo wartościowych i jakościach warunkowo wartościowych estetycznie, w zależności od tego, czy są one estetycznie wartościowe bez względu na to, czy pojawiają się w danym dziele sztuki w zestawie z innymi wartościami, czy też, występując w innych kontekstach, są one estetycznie obojętne i dopiero w zestawie z innymi wartościami estetycznymi „same nabywają niejako wartościowości estetycznej”⁹.

Do tych drugich Ingarden zalicza takie cechy, jak smutek, radość itp., dotyczy to więc także rozważanej przeze mnie melancholii. Jej doznanie, jeśli jest przeżyciem psychicznym wywołanym określonymi zdarzeniami życiowymi, jest estetycznie obojętne. Jednak smutek wywołany przez namalowany krajobraz czy łagodnie smutny nastrój wiersza jest estetycznie wartościową jakością.

Jak wskazuje na to Ingarden, jakości emocjonalne, w każdym razie niektóre z nich, są immanentną cechą przedmiotu estetycznego, przynależą do niego, o czym świadczy fakt, iż stan emocjonalny odbiorcy może w danym momencie być niezgodny z jakościami emocjonalnymi dzieła. Może nawet – dodajmy – zdarzyć się tak, że przeżycie estetyczne w ogóle nie zaistnieje, jeśli rozbieżność między emocjami odbiorcy a tymi zawartymi w dziele będzie zbyt duża. Człowiek przeżywający głęboki smutek może np. być niezdolny do odebrania dzieła o nastroju pogodnym, a nawet czasem pogodny krajobraz czy film mogą jego smutek pogłębić, na co zwracał uwagę Antoni Kępiński.

⁹ R. Ingarden, *Studia z estetyki*, Warszawa 1970, t. 3, s. 284.

Nastroje, w tym i melancholia, są więc wyrazem swoistego sposobu, w jaki przedmioty świata mówią o sobie. Człowiek posiada zdolność odczytywania tej mowy, odbierania komunikatów o ich szczególnej obecności.

Szczególną cechą nastrojów jest ich „przestrzenność”. „Przestrzenność nastrojów to tyleż ich nieuchwytnie rozlewanie się na wszystkie strony, co ich doświadczanie przez człowieka w jego cielesnej obecności [...] jakości uczuciowych, nastrojów doświadczamy *na zewnątrz*, w otoczeniu, w rzeczach. Mówi się o pogodnym krajobrazie, o przygnębiającej atmosferze w pokoju [...] nazywa się wieczór posępny, widok góry podniosłym” – pisał Gernot Böme¹⁰. Inny termin stosowany przez niego to „atmosfery”. Jest to termin tyleż niemający adekwatnego odpowiednika w języku polskim, co znakomicie oddający sens zjawiska. Ostatecznie można go przyjąć bez tłumaczenia, gdyż w języku polskim też mówi się np. o „ponurej atmosferze otoczenia”, choć termin ten w takim znaczeniu używany jest dość rzadko. Niemniej jednak właśnie to pojęcie, tak jak je rozumie Böhme, bliskie pojęciu „nastrój”, a jednak specyficzne, pełniej oddaje fakt, iż chodzi tu nie o psychiczne nastawienie odbiorcy, a o coś, co przysługuje samemu przedmiotowi estetycznemu. Píše Böhme: „Atmosfery tkwią w przedmiotach, rzeczy i ludzie emanują atmosfery; atmosfer nie da się wprawdzie stwierdzić obiektywnie w sensie nowożytniej nauki, to znaczy za pomocą narzędzi, ale mimo to istnieje co do nich obiektywne porozumienie”¹¹.

Jako że nastroje, „aury” są umiejscowione w przestrzeni, możemy ich uniknąć przez oddalenie się od nich. Jeśli jakieś miejsce nas zasmuca, możemy od niego odejść. Nastrojów doświadczamy więc jako znajdujących się na zewnątrz nas, w rzeczach. Są wyrazem naszej cielesnej obecności w świecie. Ich doznawanie jako czegoś do nas nieprzynależnego, zewnętrznego, także czegoś, co może nami zawładnąć, jest potwierdzeniem szczególnej quasi-obiektywności nastrojów. Tak więc, o ile melancholia/depresja to stan psychiczny i dotyczy tylko podmiotu, to melancholia w drugim znaczeniu przynależy do przedmiotu (krajobraz jest melancholijny), dotyczy tego, co dane jest w bezpośrednim oglądzie lub zawarte w utworze literackim jako jego struktura m.in. wyglądów przedstawionych czy też

¹⁰ G. Böme, *Antropologia filozoficzna*, przeł. P. Domański, Warszawa 1998, s. 171.

¹¹ Ibidem. O koncepcji tego autora pisałam szerzej w tekście *Atmosfery, aury, nastroje* [w:] *Wielkość i piękno filozofii*, red. J. Lipiec, Kraków 2003.

określona struktura i np. tonacja utworu muzycznego. Stając się przedmiotem kontemplacji, dzieło sztuki odsłania więc przed nami zarazem to, co jest własnością całej rzeczywistości, i to, co poprzez odczuwanie nastroju staje się zarazem własnością naszego „ja”.

Przejdźmy teraz do estetyki japońskiej i właściwych jej terminów, z których każdy jakoś odnosi się do melancholii, terminów określających emocjonalne oddziaływanie dzieła sztuki, takich jak *wabi*, *sabi*, *aware* czy *yūgen*¹². Te, tak istotne dla estetyki japońskiej pojęcia, mają trudne do ścisłego wyznaczenia zakresy i zazwyczaj są różnicowane poprzez przytaczanie przykładów.

Oczywiście bliższe omówienie tych pojęć przekracza znacznie ramy tego tekstu. Na szczęście jednak można się odwołać do faktu, iż także i w Polsce pojawiło się sporo pozycji zajmujących się tym problemem. W formie podręcznikowej został on przedstawiony np. w książce Beaty Kubiak Ho-Chi pt. *Estetyka i sztuka japońska*¹³. Tak więc ograniczę się tu do krótkiego ich omówienia, zwracając przy tym uwagę przede wszystkim na ten aspekt, który wiąże się z tytułowym zagadnieniem melancholii.

Znawca filozofii japońskiej Daisetz Teitaro Suzuki, próbując bliżej określić pojęcie *wabi*, odwołuje się do jego pierwotnego, słownikowego znaczenia – to „ubóstwo” lub „przebywanie poza kręgiem towarzyskim”. Obydwa też w jakiś sposób odnoszą się do samotności, ale także do prostoty i do, jak mówi Suzuki, „estetycznego ascetyzmu”.

Sabi, oznaczające dosłownie także samotność, opuszczenie, zawiera dodatkowo element estetyczny, tak istotny na przykład w doborze utensyliów pojawiających się w ceremonii herbaty – archaiczność, niedoskonałość, co może wyrażać się niekiedy w bardzo wyrafinowanych technikach „postarzania” przedmiotu. *Sabi* to odnajdywanie jakości estetycznie wartościowych w takich elementach, jak starość (zarówno przedmiotów, jak i ludzi), chłód, odrętwienie, wszystko, co stanowi przeciwieństwo ciepła, jasności, wiosny, ożywienia, to uczucie, jakie wywodzi się z ubóstwa i braku, ale zawsze uczucie estetyczne. Zarówno *wabi*, jak i *sabi* są zawarte w krajobrazie, w tak chętnie przedstawianych motywach jesiennego deszczu, opuszczonego domu, samotnej góry, w malarstwie i poezji te

¹² Pisałam o tym obszerniej w mojej książce *Kultury i porównania* (Kraków 2003) i do tej książki w kilku miejscach w tych rozważaniach się odwołuję.

¹³ B. Kubiak Ho-Chi, *Estetyka i sztuka japońska*, Kraków 2009.

właśnie elementy krajobrazu stają się treścią utworu wyrażającego nastrój *wabi* lub *sabi*.

Pewne różnicowanie terminów *sabi* i *wabi* dostrzega Suzuki w ich współczesnym stosowaniu. *Sabi* odnosi się bardziej do estetycznych walorów przedmiotów, podczas gdy *wabi* określa raczej postawę człowieka wobec życia, postawę, w której akceptuje się prostotę i ubóstwo. Zawsze jednak – podkreśla Suzuki – są to terminy estetyczne. Gdyby ten estetyczny aspekt nie występował, ubóstwo oznaczałoby po prostu biedę, a samotność – mizantropię czy aspołeczne nastawienie. Tym, co niewątpliwie łączy te terminy, jest zawarte w nich odesłanie do nastroju melancholii – łagodnie smutnej zadumy nad przemijaniem.

Mówiąc o przemijaniu, rozpoczniemy od wiersza, którego autorem był japoński poeta Kobayashi Issa (1763–1827), wiersza pochodzącego ze szczególnej antologii *haiku*. To zbiór przekładów autorstwa Czesława Miłosza¹⁴. Miłosz zapoznał się z tą formą poetycką, kiedy mieszkał i pracował w Stanach Zjednoczonych, poprzez przekłady angielskie. Tłumaczenia Miłosza są wspaniałym przykładem uchwycenia ducha *haiku*, a zwłaszcza owego specyficznego, melancholijnego nastroju.

Słuchajcie
Wszystkie pełzające stworzenia
Dzwonu przemijania¹⁵

Ten aspekt przemijania, nietrwałości, tak charakterystyczny dla buddyzmu, tu staje się jakością estetyczną. Następuje tu więc przenikanie się filozoficznego przesłania i pewnego stanu emocjonalnego doświadczanego przez artystę, ale zawartego w krajobrazie. Być może – choć jest to tylko niedoskonale przylegająca analogia – można by tu przywołać charakterystyczne dla sztuki przełomu XIX i XX w. pojęcie *état d'âme*, wyrażające takie właśnie przenikanie się „stanu duszy” artysty i krajobrazu.

Powraca tu znowu poruszana wcześniej kwestia – pytanie o to, czy nastrój, uczucie ewokowane przez dzieło sztuki czy natury, to tylko stan psychiczny twórcy lub odbiorcy, czy są to jakieś elementy istniejące niezależnie od człowieka? Odpowiedź można znaleźć w rozważaniach Ma-

¹⁴ Cz. Miłosz, *Haiku*, Kraków 2001.

¹⁵ Ibidem, s. 78.

koto Uedy poświęconych poezji Bashō i pojęciu *sabi*. Wyjaśnia on, iż wyrażający samotność termin ten oznacza „bezosobową atmosferę, w przeciwieństwie do rozpacz czy smutku, które są emocjami człowieka”¹⁶.

Oto znowu dwa wiersze Bashō w przekładzie Czesława Miłosza:

Zimna biała azalia –
Samotna zakonnica
Pod słomianą strzechą

Samotność –
Świerszczyk w klatce
Na ścianie¹⁷

Smutek jest doznaniem związanym nierozzerwalnie z losem człowieka, jego sytuacją egzystencjalną. Jednak istnieje możliwość ucieczki od niego. Jest to depersonalizacja, przekształcenie go w bezosobowy nastrój samotności. Samotność (*sabishi*) nie musi więc być smutna, przeciwnie – to ona przynosi pociechę w smutku. Wyraża to zacytowany przez Makoto Uedę wiersz średniowiecznego poety Saigyō (1118–1190):

Chyba nikt już nie przybędzie
do tego miasteczka w górach.
Byłoby to doprawdy smutne,
gdyby nie to, że żyje się tu samotnie¹⁸.

Dodajmy tu jeszcze jeden wiersz, haiku Bashō, gdzie w podobnym kontekście występuje słowo *sabishi* – „samotność”:

Smutek jest we mnie
Zmień go w samotność
Kukułko¹⁹

Smutek zamieniony w samotność zostaje w szczególny sposób zneutralizowany. To zadanie wiersza. Właśnie na ten bezosobowy aspekt *sabi* zwracał uwagę Makoto Ueda: „To nie jest samotność człowieka, który utracił najbliższą osobę, lecz samotność deszczu padającego nocą na je-

¹⁶ Makoto Ueda, *Literary and Art. Theories in Japan*, Michigan 1991, s. 150.

¹⁷ Cz. Miłosz, *Haiku*, s. 28, 42.

¹⁸ Cyt. wg Makoto Ueda, *Literary and Art*, s. 151. (Cytaty, jeśli nie podano inaczej, przełożyła B.Sz.).

¹⁹ Ibidem, s. 150.

sienne liście, głos cykady wśród białych skał, Droga Mleczna nad wzburzonym morzem”²⁰.

Bashō w swoich *haiku* wprawdzie rzadko używa terminu *sabi*, lecz pojawia się u niego słowo *sabishi* – „samotność”. Oto przykład jego wiersza, w którym to właśnie sam krajobraz ową samotność zawiera, bez względu na to, czy jakiś podmiot potrafi ją rozpoznać i wyrazić:

Samotność
pośród kwitnących wiśni
cyprys²¹

Suzuki nazywał Bashō „poetą wiecznej samotności”²² i przywoływał jego znane *haiku* wyrażające samotność:

Bezlistna gałąź
Siedząca na niej wrona
Jesienny wieczór²³

„Samotność” nie odnosi się tu do opisu subiektywnych doznań, lecz do samego krajobrazu. Ów nastrój ma swoje dodatkowe aspekty. Są to *aware*, co Alan Watts próbuje określić jako „jeszcze intensywniejsze, nostalgiczne uczucie smutku związane z jesienią i stopniowym zanikaniem świata”²⁴, oraz *yūgen* – odczucie tajemniczości świata czy tylko chwili, jaką artysta chce wyrazić w dziele.

Aware zawiera w sobie wiele odcieni znaczeniowych. Jest to uczucie, na które składa się smutek, melancholia, żal zabarwiony świadomością przemijania wszystkiego na tym świecie, co z kolei łączy się z *mujō*, buddyjskim przekonaniem o efemeryczności wszystkich rzeczy żywych i z poczuciem nietrwałości. Przykłady takiego nastroju zabarwionego smutnym, pięknym *aware* można odnaleźć już w niektórych wierszach zebranych w *Manyōshu* czy też w *Ise monogatari*, [...] gdzie czytamy:

²⁰ Ibidem, s. 153.

²¹ *Haiku*, przeł. A. Żuławska-Umeda, s. 34.

²² Daisetz T. Suzuki, *Zen i kultura japońska*, przeł. B. Szymańska, P. Mróz, A. Zalewska, Kraków 2009, s. 170.

²³ Ibidem, s. 170.

²⁴ A. Watts, *Droga zen*, przeł. S. Musielak, Poznań 1997, s. 220.

Gdy opadają
Tym bardziej są nam drogie
Kwiaty wiśni²⁵.

Przejdźmy teraz do *yūgen*. Jest ono nie tyle pojęciem wieloznacznym, co wyrażającym niejasność, ciemność „bytu”. Samo jest niejasne i nie ma jego ścisłej definicji. *Yūgen* odzwierciedla przekonanie, a raczej doznanie, iż zewnętrzna, dostępna zmysłowej obserwacji rzeczywistość jest przeniknięta tajemnicą, którą artysta niekiedy potrafi dostrzec i wyrazić.

Yūgen – mroczne, ciemne, niewyraźne – ten szczególny nastrój tajemnicy ma swój potrójny aspekt: zawiera go przyroda, odczuwa go artysta, przekazuje dzieło sztuki. Jest to nastrój, który przenika każde naprawdę wielkie dzieło. To dzięki niemu – pisze Daisetz Teitaro Suzuki – „osiągamy w świecie nieustannych zmian wgląd w rzeczy wieczne: spoglądamy na tajemnice Rzeczywistości”²⁶. O ile *aware* to raczej doznanie smutku wobec przemijania świata, *yūgen* jest doznaniem, jakie powstaje po przekroczeniu świata zmiany i nietrwałości, i jest dostrzeżeniem, że coś się za nim kryje. Docieranie do tajemnicy bytu jest równoznaczne z oświeceniem, tak jak rozumie je buddyzm, i zapewne właśnie dlatego *yūgen* bywał uznawany za najwyższą wartość w sztuce.

To, co dla nas jest tu najważniejsze, to fakt, że *yūgen* wyprowadza odbiorcę dzieła sztuki poza smutek świata, pozwala mu niejako przejść ponad nim. Można tu przywołać cytowany przez Gernota Böhme fragment starego dzieła C.C.L. Hirschfelda *Theorie der Gartenkunst*, gdzie mowa jest o specyficznym oddziaływaniu na odbiorcę „łagodnie melancholijnego” krajobrazu:

Tego rodzaju okolica [...] jest dla pewnych potrzeb serca i ducha czymś nadzwyczaj pożądanym. Daje słodki smak spokoju i samotności, [...] spokojne zapomnienie rzeczy, które zakłócały nam spokój [...] Atmosfera łagodnej melancholii to możliwość przeżywania smutku, którego nie trzeba zamykać już w sercu²⁷.

Wszystkie te wymienione kategorie zawierają element melancholii i niekiedy trudno jest czytelnikowi Zachodu uchwycić różnice między nimi. Znawcą literatury japońskiej, Mikołaj Melanowicz, pisze (i te słowa mogą stanowić pewne podsumowanie całej tej kwestii):

²⁵ B. Kubiak Ho-Chi, *Estetyka i sztuka japońska*, s. 53.

²⁶ Daisetz T. Suzuki, *Zen i kultura japońska*, s. 143.

²⁷ G. Böme, *Antropologia filozoficzna*, s. 177.

Czym się różni *yūgen* od *sabi*? Jeśli zwolennik *sabi* wzrusza się, lecz nie rozpacza, widząc opadające kwiaty lub wędnące liście, to jednocześnie odnajduje w tych przyrodniczych zdarzeniach ukojenie i spokój ducha. Woli bowiem spłowieć niż intensywne barwy. Zwolennik *yūgen* natomiast w tych samych zjawiskach i sytuacjach doszukuje się raczej symboliki wieczności²⁸.

W gruncie rzeczy wszystkie te nastroje mają jedną wspólną cechę: prowadzą poprzez przeżycie estetyczne do odkrycia prawdziwej natury świata. Są to, mówiąc językiem Ingardena, jakości metafizyczne. I choć problem jakości metafizycznych – tak, jak rozumiał je Ingarden – bywał już w różnych kontekstach omawiany, trzeba tu o nich coś powiedzieć, choćby bardzo skrótowo, bo właśnie to pojęcie pomoże wyjaśnić estetyczną rolę melancholii. Ich status ontologiczny jest szczególny: nie przynależą one ani do przedmiotów, ani do stanów psychicznych podmiotów, u których realizuje się przeżycie estetyczne. Jest to – przywołajmy słowa Ingardena – „jakaś szczególna ich atmosfera, która wszystko przenika i światłem wszystko rozświeśla”²⁹.

Tego rodzaju przeżycia są niezwykle głębokie i ważne, to one nadają życiu sens i – jak pisze o tym Ingarden – poprzez nie

odśłania się nam „głębszy sens” życia i bytu w ogóle, więcej: [...] sam ten zazwyczaj ukryty „sens” one właśnie konstytuują. Przy ich ujrzaniu odśłaniają się nam głębie i prazródła bytu, na które zwykle jesteśmy ślepi i których istnienie w codziennym życiu zaledwie przeczuwamy. Ale nie koniec na tym. W ich ujrzaniu i realizacji, w obcowaniu z nimi, sami zstępujemy w prazródła bytu. Albowiem pokazuje się nam w nich nie tylko to, co w innych warunkach jest dla nas zakryte i tajemnicze, a w nich dopiero staje się jawne i widome, lecz one same są tym, co leży u źródeł bytu i stanowi jedną z jego postaci³⁰.

Odwołajmy się jeszcze w tym miejscu do innego badacza, tym razem z kręgu kultury japońskiej. To cytowany tu już Daisetz Teitaro Suzuki. Píše on, iż dla sztuki japońskiej charakterystyczne jest to, że „tajemnice życia wnikają głęboko w domenę sztuki”³¹. Właśnie dlatego, że „sztuka ukazuje te tajemnice w najpełniejszy i najbardziej twórczy sposób, porusza nas do głębi naszej istoty”³².

²⁸ M. Melanowicz, *Literatura japońska*, Warszawa 1994, s. 259.

²⁹ R. Ingarden, *O dziele literackim*, Warszawa 1960, s. 368.

³⁰ Ibidem, s. 369, 379.

³¹ Daisetz T. Suzuki, *Zen i kultura japońska*, s. 142.

³² Ibidem, s. 142, 143.

Jak widać, tworzy się tu oddziaływanie wzajemne – szczególny rodzaj doznań, szczególny nastrój wyrażony w sztuce pozwala dostrzec w rzeczywistości to, co w niej zazwyczaj jest zakryte, a twórczy kontakt z tym, co sama rzeczywistość przejawia, z jej „nastrojem”, z jej „jakościami metafizycznymi”, pozwala artyście przekazać innym to, co udało mu się zrozumieć, poprzez stworzenie pola uczuciowego podobnego do tego, jakie wcześniej na niego oddziaływało.

Jeszcze jedna kwestia wymaga szczególnej uwagi. Jak już było powiedziane, melancholia związana jest z poczuciem przemijania i utraty. Oto fragment trzynastowiecznego utworu *Opowieści o rodzie Taira*:

Głos dzwonu w klasztorze Gijon
echem jest nietrwałości rzeczy
a barwa kwiatów drzewa *shara*
zwiastuje nam tę prawdę,
że cokolwiek rozkwita
niezawodnie ściśnie³³

Przemijalność, którą wyraża sztuka Japonii, to integralna cecha rzeczywistości, tej rzeczywistości, jaka przejawia się w codziennym zmysłowym poznaniu. Poza nią kryje się rzeczywistość prawdziwa, istota rzeczy niepoznawalna w poznaniu zmysłowym i niedająca się ująć w słowach, ale dostępna w intuicyjnym oglądzie i dająca się wyrazić w języku sztuki. Prawda, jaką Budda chciał przekazać światu, jest właśnie taka, że wszelki byt przejawiony jest nietrwały i przemijający, a nieprzyjmowanie do wiadomości tego faktu, niewiedza (*sankryckie awidja*) jest przyczyną cierpienia.

Kruchość, nietrwałość świata napawa nas smutkiem, a przypomina nam o tym jesienny krajobraz, pustka zimy, przemijanie lata. Już zmiana pór roku, uważana w Japonii za ważny fakt związany z egzystencją człowieka, mówi nam, że zmiana to także stopniowe nasze własne odchodzenie ze świata. Sztuka i poezja Japonii, tak bliskie buddyzmowi zen, tę przemijalność każą uznać za fakt, który musimy przyjąć z pogodą i dostrzec w nim warunek piękna. Wielki filozof buddyzmu zen i poeta, japoński mistrz Dōgen Kigen, napisał o przemijaniu:

Do czego
mógłbym porównać ten świat?

³³ M. Melanowicz, *Literatura japońska*, s. 260.

To światło księżyca,
które odbija się w kropli wody
strząśniętej z dzioba żurawia³⁴

Szczególną formą poetycką są wiersze, jakie poeci i samurajowie, którzy często sami byli poetami, pisali przed śmiercią. Nie były to, jak można by się tego spodziewać, wiersze *sensu stricte* pożegnalne, nie wyrażały lęku ani rozpacz. Bashō, który w swoim życiu wiele wędrował, podczas ostatniej wędrówki tuż przed śmiercią napisał:

Schorzały w drodze
Lecz moje sny po zwiędłych łąkach
tańczą³⁵

Znana jest też opowieść o tym, jak słynny samuraj Shingen znalazł chwilę czasu, aby przed bitwą (do której się przygotowywał, nie wiedząc, czy z niej powróci) spełnić prośbę przyjaciela, który zaprosił go, aby przyjechał i zobaczył wiosenne drzewa wiśni, zaczynające właśnie kwitnąć³⁶. Ta estetyzacja śmierci tak oczywista w kulturze, w której samobójstwo jest czynem honorowym, a kodeks samurajski nakazuje gotowość na śmierć każdego dnia, zakazując rozpacz, lęku, a nawet ucieczki od myśli o niej, przyzwala na melancholię jako *mono no aware* – „patoś rzeczy”, nieustanną spokojną akceptację przemijania poprzez odkrywanie piękna rzeczywistości.

Tak więc spokój i łagodny smutek melancholii pozwalają zaakceptować nietrwałość rzeczy i nas samych, zaakceptować utratę bez rozpacz i żałoby. Mówiąc językiem bliższym podejściu psychoanalitycznemu, tak jak ujmuje to Julia Kristeva, „owa literacka [...] reprezentacja posiada rzeczywistą i obrazową skuteczność bliższą *katharsis* niż przepracowaniu; jest środkiem terapeutycznym, wykorzystywanym we wszystkich społeczeństwach na przestrzeni wieków”³⁷.

Także i to, co piękne, jest ulotne, ale właśnie ono godzi nas ze światem. Znakomicie ujęła to w niedawno opublikowanym wywiadzie Joanna Bator, mówiąc:

³⁴ Cyt. za: S. Heine, *A Blade of Grass, Japanese Poetry and Aesthetic in Dōgen Zen*, New York 1988, s. 124.

³⁵ Cyt. za: M. Melanowicz, *Literatura japońska*, s. 370.

³⁶ Daisetz T. Suzuki, *Zen i kultura japońska*, s. 50.

³⁷ J. Kristeva, *Czarne słońce*, s. 29.

Melancholia, która polega nie na klinicznej depresji, lecz egzystencjalnym poczuciu, że wszystko mija, a słońce czasem świeci czarno, towarzyszy mi na co dzień. Dopiero w Japonii przekonałam się, że na takim poczuciu można zbudować całą kulturę, która nie dość, że nie przemija, to jeszcze odznacza się ogromną trwałością. *Mono-no-aware*, fundament japońskości, oznacza to piękne słodko-gorzkie uczucie, jakie budzi w ludzkim sercu przepływający świat, płatki wiśni³⁸.

I może właśnie najlepszą formą uprzytomnienia sobie znaczenia tego melancholijnego nastroju urody świata i akceptacji jej przemijania jest obchodzone uroczyscie po dziś dzień w Japonii *hanami* – święto kwitnących wiśni. Radio i telewizja już kilka dni wcześniej podają przewidywany dzień rozkwitu tych najwcześniej na wiosnę kwitnących drzew, a ludzie całym rodzinami tłumnie schodzą się w parkach i ogrodach, aby wspólnie je podziwiać. Kwiaty wiśni kwitną krótko i opadają, zanim zdążą zwiędnąć. To właśnie ulotność i nietrwałość podkreślają ich urodę i każą cieszyć się chwilą, żyć tu i teraz. Melancholia i pogoda ducha są – paradoksalnie – bliskie sobie.

³⁸ „Gazeta Wyborcza” 2012, 3–4 listopada. Wywiad przeprowadziła Dorota Wodecka.

STANISŁAW JAROMI OFMConv
UNIWERSYTET PAPIESKI JANA PAWŁA II –
WYŻSZE SEMINARIUM DUCHOWNE FRANCISZKANÓW

ZRÓWNOWAŻONY ROZWÓJ CZŁOWIEKA I CYWILIZACJI A PRZECIWDZIAŁANIE MELANCHOLII

„Melancholia jest czymś nazbyt bolesnym i sięgającym zbyt głęboko samych korzeni naszego ludzkiego istnienia, by zajmowanie się nią można było pozostawić tylko psychiatrom. Jeśli zatem stawiamy pytanie o jej sens, to tym samym zdradzamy już, że nie chodzi nam o sprawę psychologiczną czy psychiatryczną, lecz o zagadnienie natury duchowej. Wierzymy, iż chodzi o coś, co związane jest z głębią istoty człowieczeństwa”¹ – napisał Romano Guardini. Odkrycie owego „czegoś”, związanego z głębią istoty człowieczeństwa, nie jest łatwe. Szukając jednak metod przeciwdziałania melancholii, warto podjąć ryzyko błędzenia i wyruszyć na szlak intelektualnych poszukiwań. Inspiracją pozostają myśl i dzieło prof. Antoniego Kępińskiego.

Antoni Kępiński zmarł 8 czerwca 1972 r. Dokładnie wtedy obradowała w Sztokholmie międzynarodowa konferencja ONZ uznana za pierwszy „Szczyt Ziemi” – w tym sensie, że była to pierwsza próba debaty nad wielkimi problemami ekologicznymi, które gnębiły ludzkość, wraz ze wskazaniem sposobów ich rozwiązania. Dla Kępińskiego podstawą pracy z pacjentem była właściwa relacja z nim. Ekologia to, według najprostszej definicji, nauka o relacjach w ekosystemie. Zapewne to przypadkowe koincydencje... może nie warto zastanawiać się nad nimi, gdyż zwykle to ujęcia paranaukowe lubią takie zależności; jednak i nauka akademicka czasem je zauważa.

¹ R. Guardini, *O sensie melancholii*, przeł. B. Grunwald-Hajdasz, Poznań 2009, s. 7.

W niniejszym artykule, szukając sposobów przeciwdziałania melanchoлии wobec wyzwań zrównoważonego rozwoju człowieka i cywilizacji, wychodząc od diagnozy współczesnej mentalności konsumpcyjnej, pokazuję główne tezy koncepcji zrównoważonego rozwoju, zwłaszcza jej antropologiczne i etyczne konteksty. Analizując konsekwencje – z jednej strony niedorozwoju, a z drugiej nadrozwoju – wskazuję na rozwiązania poprzez społeczno-etyczny punkt widzenia wyrażany w kategoriach personalistycznych.

DIAGNOZA WSPÓŁCZESNEJ MENTALNOŚCI KONSUMPCYJNEJ

Czasy współczesne charakteryzują się ogromnym zróżnicowaniem społeczeństw pod względem tempa ich rozwoju. Z jednej strony fascynujemy się ogromnym postępem naukowo-technicznym, z drugiej zaś – obserwujemy rozszerzające się obszary nędzy w świecie. Rozwój nauki, techniki i technologii określić można jako olbrzymi, gwałtowny, nieznany przedtem, budzący podziw, oraz podkreślić, że stworzył on wiele nowych możliwości rozwoju i postępu ludzkości oraz mocno wpłynął na poprawę jakości naszego życia². Ale należy pamiętać, że nauka jako działanie ludzkie musi być skierowana ku dobru ludzkości, a technologia – będąca przeniesieniem nauki do praktycznych zastosowań – musi szukać dobra ludzkości i nigdy nie występować przeciwko niej. Jednakże często dzieje się inaczej.

Wypowiadając się na ten temat, papież Jan Paweł II wskazał na trzy główne możliwości błędnego traktowania rozwoju technologicznego. Może on być traktowany jako cel sam w sobie, gdy jedyną normą jest jego własny i stały wzrost; może podlegać jedynie kryterium pożytku ekonomicznego, zgodnie z logiką zysku lub nieustannej ekspansji ekonomicznej; może być wreszcie narzędziem do zdobycia i utrzymania władzy oraz do celów militarnych i manipulowania ludźmi³.

² Tak czyni np. papież Jan Paweł II, por. *Przemówienie na spotkaniu ekumenicznym w Toronto 14.09.1984 r.*, „L'Osservatore Romano” 1984, 9(57), s. 25; *Przemówienie w Turynie 13.04.1980 r.* [w:] idem, *Nauczanie społeczne*, t. 3: 1980, Warszawa 1984, s. 65; Jan Paweł II, *Encyklika „Redemptor hominis”* 8 (dalej: RH).

³ Jan Paweł II, *Przemówienie na uniwersytecie ONZ w Hiroszimie 25.02.1981 r.* [w:] idem, *Nauczanie społeczne*, t. 4: 1981, Warszawa 1984, s. 383.

Nie brak w świecie przykładów ulegania owym skłonnościom. „Postęp” rozumiany jako cel sam w sobie, bez uwzględnienia priorytetowych potrzeb społeczeństwa i jego możliwości konsumpcyjnych, jest szkodliwy – wprost anarchiczny. Kierowanie się jedynie zyskiem powoduje wytwarzanie i stosowanie technologii i produktów, które nie respektują praw środowiska i doprowadzają do ogromnych szkód zarówno na skalę lokalną, jak i światową. Tworzy się przy tym swoista mentalność technokratyczna, która chce wszystkie problemy – także polityczne i ekologiczne – rozwiązywać za pomocą techniki, przez szukanie kolejnej nowej technologii. A gdy postęp staje się idolem, ukazuje swe demoniczne oblicze; wówczas to, co ofiaruje, „nie wyzwala, lecz czyni niewolnikiem; nie wybawia, lecz niszczy” – jasno i mocno przestrzegają Ojciec Święty⁴.

Istotnym zjawiskiem poważnie wpływającym na skażenie środowiska i zachwianie harmonii w świecie jest nadkonsumpcja. Jej obszerną i dogłębną analizę zawiera encyklika *Sollicitudo rei socialis*, punkt 28. Jan Paweł II wychodzi tu od stwierdzenia faktu kryzysu pewnych koncepcji „ekonomicznych” czy „ekonomistycznych” (jak je nazywa) związanych ze słowem „rozwój”. Bowiem „samo nagromadzenie dóbr i usług, nawet z korzyścią dla większości, nie wystarcza do urzeczywistnienia ludzkiego szczęścia”. Przeciwnie, jeśli cała, wielka ilość zasobów i możliwości oddanych do dyspozycji człowieka nie jest kierowana „zmysłem moralnym” i zorientowana na prawdziwe dobro ludzkości, łatwo obraca się przeciw człowiekowi w postaci zniewolenia⁵.

Już w tych stwierdzeniach widać, że problem najczęściej omawiany w kontekście ekonomiczno-gospodarczym zostaje wyraźnie postawiony na płaszczyźnie moralnej. W celu uwypuklenia tego faktu wystarczy odwołać się do zestawienia ekonomicznego i etycznego określenia konsumpcji. W sensie ekonomicznym przez konsumpcję rozumiemy zużywanie, a zatem niszczenie dóbr gospodarczych przez człowieka w bezpośrednim zaspokajaniu jego potrzeb, które mogą być rzeczywiste lub fikcyjne, materialne lub duchowe – ale zawsze do ich zaspokojenia posługujemy się dobrem mającym wartość gospodarczą. Zaś w znaczeniu moralnym konsumpcja to posługiwanie się dobrami materialnymi w celu zaspokojenia

⁴ Jan Paweł II, *Przemówienie do robotników 17.05.1981 r.* [w:] idem, *Nauczanie społeczne*, t. 4, s. 140.

⁵ Jan Paweł II, *Sollicitudo rei socialis* 28 (dalej SrS).

rzeczywistych potrzeb człowieka, to jest w celu stworzenia warunków jego harmonijnego rozwoju osobowego i społecznego. W tym ujęciu istnieje ścisły związek między konsumpcją a rzeczywistymi potrzebami. Bowiem zużywanie dobra, które nie zaspokaja rzeczywistych potrzeb człowieka, jest konsumpcją nadmierną albo po prostu marnotrawstwem⁶.

Jan Paweł II w swej analizie pozostaje na płaszczyźnie moralnej. Wyraźnie stwierdza obecność w świecie pewnego nadrozwoju, który polega na „nadmiernej rozporządzalności wszelkiego typu dobrami materialnymi na korzyść niektórych warstw społecznych”. Prowadzi to do ciągłego mnożenia dóbr już posiadanych oraz do chęci zastępowania rzeczy ciągle użytecznych przez inne, nowe, jeszcze doskonalsze lub aktualnie modne. Anomalia społeczeństwa konsumpcyjnego polega właśnie na tym, że producenci dostosowują swoją produkcję nie tyle do obiektywnych potrzeb gospodarczych, ile do możliwości nabywczych potencjalnych konsumentów. Dążąc do rozszerzenia konsumpcji, stworzono system specjalnego nacisku psychologicznego i społecznego na konsumenta, w którym ważną rolę odgrywają środki masowego przekazu. Aby zapewnić swoim wyrobom rynki zbytu, producenci wydają gigantyczne sumy na reklamę, wskutek której klienci nabywają mnóstwo towarów niepotrzebnych, zbytkownych, a nierzadko wręcz szkodliwych. Koszty takiej rozrzutności są wysokie. Następuje wzrost tempa wydobywania ziemskich zasobów naturalnych, powstają tony odpadów i „rzeczy do wyrzucenia”⁷. Pogarsza się prawdziwa jakość życia: jakość powietrza, którym oddychamy; żywności, którą spożywamy; środowiska, w którym przebywamy; oraz stosunków społecznych stanowiących ważną tkankę naszego życia. Można nawet mówić o nowym zjawisku kulturowo-społecznym, które wyraża się kultem komfortu i racjonalizacji życia, a prowadzi do absolutyzacji konsumpcji w świadomości społecznej⁸. Często ów kult uznaje się wprost za ideał współczesnego społeczeństwa i uważa za normę, do której powinni dążyć wszyscy ludzie.

Ekonomiczny koszt realizacji takiego ideału jest olbrzymi, gdyż dobra, które faktycznie lub tylko rzekomo podnoszą standard konsumpcji, są

⁶ Zob. J. Majka, *Etyka życia gospodarczego*, Wrocław 1982, s. 256 i n.; E.U. Weizsäcker, A.B. Lovins, L.H. Lovins, *Mnożnik cztery. Podwojony dobrobyt – dwukrotnie mniejsze zużycie zasobów naturalnych. Nowy raport dla Klubu Rzymskiego*, przeł. A. Lis, Toruń 1999.

⁷ SrS 28.

⁸ Por. J. Majka, *Etyka życia gospodarczego*, s. 264.

nieproporcjonalnie droższe od tych zwyczajnych, zwykle całkiem dobrze służących zaspokojeniu tych samych potrzeb. Jeszcze poważniejszy jest koszt psychologiczny i moralny. Nadrozwój tej „cywilizacji spożycia” – jak ją nazywa Jan Paweł II – łatwo przemienia ludzi w „niewolników posiadania” i natychmiastowego zadowolenia, niewidzących innego horyzontu, jak tylko mnożenie dóbr już posiadanych lub stałe zastępowanie ich innymi, jeszcze doskonalszymi. Taki materializm, będący smutnym skutkiem ślepego poddania się konsumpcji, papież określa jako „rażący”⁹. Nie dość, że nie zaspokaja on najgłębszych pragnień człowieka, to może je nawet zagłuszyć¹⁰. Mając na uwadze równowagę ekologiczną środowiska i dobro człowieka oraz znając skutki nadkonsumpcji, papież zdecydowanie ujemnie ocenia konsumpcyjne dążenia społeczeństw obfitości.

Czy z tego wynika, że należy wyrzec się cywilizacji i powrócić do prymitywizmu życia codziennego? Czy głosi się tutaj jakiś romantyzm społeczno-naukowy i powrót do natury? – może ktoś zapytać. Oczywiście, że nie. Bowiem przyczyną wymienionych wyżej problemów, jakie rodzą się na tle cywilizacji, nie są jej osiągnięcia, ale błędy w korzystaniu z tych osiągnięć.

KONCEPCJA ZRÓWNOWAŻONEGO ROZWOJU

Już te analizy pokazują nam, że choć żyjemy w czasach, gdy postęp w nauce jest wykładniczy, to pojawiło się wiele nowych nierozwiązanych problemów, wyzwań cywilizacyjnych, dylematów społecznych, filozoficznych, etycznych oraz napięć intelektualnych. Mamy dodatkowo liczne próby odseparowania humanistycznej, przyrodniczej i religijnej wizji świata. Kliniczną sytuację w tej kwestii obserwujemy w dziedzinie szeroko rozumianych zagadnień ekologicznych. Subtelny, zrównoważony związek pomiędzy kulturą i naturą uległ wyraźnemu zachwianiu z powodu nadmiernej eksploatacji wspólnego środowiska życia ludzi, zwierząt i roślin. Stąd próby przeciwdziałania. Postulat zrównoważonego rozwoju człowie-

⁹ SrS 28.

¹⁰ Trafnie ujął ten problem wybitny francuski uczony Jean Dorst: „Ludzie potrzebują harmonii, a nie coraz większej ilości pasteryzowanego szczęścia, rozdzielanego w zautomatyzowanych supermarketach” – J. Dorst, *Siła życia*, przeł. W. Dłuski, Warszawa 1987, s. 201.

ka i cywilizacji (*sustainable development*) pojawił się na wspomnianej już sztokholmskiej konferencji ONZ o ochronie środowiska w 1972 r. i przez te czterdzieści lat zrobił oszałamiającą karierę. Jest używany przez dziennikarzy, polityków, ekonomistów, filozofów, ekologów czy futurologów.

Globalny charakter celów zrównoważonego rozwoju oraz dążenie do całościowego ujęcia złożonej problematyki wzrostu społeczno-gospodarczego sprawiają, że w jego metodologii szczególnie pomocne jest ujęcie systemowe. Systemowa wizja świata stworzona przez Ludwiga von Bertalanffy'ego zakłada, że „całość jest czymś więcej niż jedynie sumą części”, i postuluje taką interpretację człowieka i świata, która pozwala widzieć je jako część skomplikowanego układu całościowego, a także rozpatrywać relacje między częściami, umożliwiając badanie warunków równowagi¹¹. Daje to możliwość spojrzenia na gospodarkę, środowisko i ludzi jako na jeden system, czyli na powiązany ze sobą zespół elementów, koherentnie zorganizowanych dla określonego celu. Owo wzajemne powiązanie wszystkich aktywności cywilizacyjnych oraz ich produktów z przyrodą jako ich nośnikiem, warunkującym i zapewniającym przyszłość nowoczesnemu społeczeństwu, można dobrze opisać jako sieć (*network*)¹². Gdzieś tutaj tkwi sedno koncepcji zrównoważonego rozwoju, która wykraczając poza wąskie i krótkowzroczne pojmowanie celów życia człowieka i społeczeństw, oznacza na forum międzynarodowym realizację zarówno celów społecznych i humanistycznych, jak i ekologicznych oraz ekonomicznych¹³.

Ekorozwojowe zadania sformułowała również Światowa Komisja do spraw Środowiska i Rozwoju, mówiąc o społeczeństwie zdolnym do przetrwania¹⁴. Najprościej mówiąc: zdolne do przetrwania jest „społeczeństwo, które może istnieć przez wiele generacji, które jest dostatecznie dalekowzroczne, dostatecznie elastyczne i dostatecznie mądre, aby nie podko-

¹¹ Zob. L. von Bertalanffy, *Ogólna teoria systemów*, przeł. E. Woydyłło-Woźniak, Warszawa 1984.

¹² Zob. H. Juros, *Ochrona środowiska naturalnego a redefinicja państwa* [w:] *Europa i Kościół*, red. H. Juros, Warszawa 1997, s. 174; R. Sobański, *Prawa człowieka a ekologia* [w:] *Prawa człowieka w państwie ekologicznym*, red. R. Sobański, Warszawa 1998, s. 328.

¹³ S. Kozłowski, *W drodze do ekorozwoju*, Warszawa 1997, s. 138 i n.

¹⁴ Por. *Nasza wspólna przyszłość. Raport Światowej Komisji do spraw Środowiska i Rozwoju*, przeł. U. Grzełowska, E. Kolanowska, Warszawa 1991, s. 27.

pywać ani fizycznego, ani społecznego systemu, który umożliwia mu przetrwanie”¹⁵.

Z punktu widzenia teorii systemów, zdolne do przetrwania jest społeczeństwo, które posiada społeczne, organizacyjne i informacyjne mechanizmy zdolne do hamowania dodatnich sprzężeń zwrotnych powodujących wykładniczy wzrost ludności i kapitału. Fizyczne przetrwanie takiego społeczeństwa wymaga spełnienia wielu warunków, m.in. dostosowania tempa zużycia zasobów odnawialnych do tempa ich odtwarzania; zużycie zasobów nieodnawialnych nie powinno wyprzedzać konstruowania ekologicznie bezpiecznych, odnawialnych ich substytutów; poziom emisji zanieczyszczeń nie może przekraczać zdolności asymilacyjnej środowiska¹⁶.

Prezentowane tezy są wyrazem wysiłków zmierzających do zrozumienia problemów naszego świata, w tym również kryzysu ekologicznego, oraz do ich rozwiązania. Oto bowiem ludzkość znalazła się na bezprecedensowo wysokim szczeblu rozwoju cywilizacyjnego, technologicznego i ekonomicznego. Nigdy wcześniej nie było tak wielu ludzi wykształconych, tak olbrzymiej mocy wytwórczej, tak wielkiej wydajności pracy i tak wysokiego standardu życia. Ale osiągnięciom tym towarzyszy świadomość, że w żadnej innej epoce ludzkość nie spowodowała tak wielkich spustoszeń w środowisku naturalnym: następuje bowiem wyczerpywanie się surowców naturalnych, zmniejszanie areału ziemi uprawnej, zatrucie środowiska, a wszystko to dzieje się przy szybko rosnącej liczbie ludności. Towarzyszy temu poczucie zagubienia wśród nadmiaru nowości i kryzysu wartości. Ważne jest zatem, aby wśród pesymistycznych analiz poszukiwać rozwiązań nabrzmiałych problemów, aby stworzyć wizję rozwoju gospodarki „z ludzką twarzą”¹⁷, która zabezpieczałaby potrzeby wszystkich, a zarazem była dostosowana do fizycznych możliwości rozwoju naszej planety.

¹⁵ D. Meadows, D. Meadows, J. Randers, *Przekraczanie granic. Globalne załamanie czy bezpieczna przyszłość?*, przeł. Z. Dobrska i in., Warszawa 1995, s. 184.

¹⁶ Ibidem, s. 184 i n.

¹⁷ Jednym z pierwszych, który mówił o „technice o ludzkim obliczu”, był wybitny ekonomista E.F. Schumacher, autor wydanej w 1973 r. pracy pod symbolicznym tytułem *Małe jest piękne. Spojrzenie na gospodarkę świata z założeniem, że człowiek coś znaczy* (przeł. E. Szymańska, J. Strzelecki, Warszawa 1981).

ANTROPOLOGICZNE I ETYCZNE KONTEKSTY ZRÓWNOWAŻONEGO ROZWOJU

Głównym deklarowanym celem zrównoważonego rozwoju jest dobro człowieka. W dużej mierze wynika to z faktu, że człowiek nie może żyć bez pokarmu, wody, powietrza, przestrzeni, mieszkania, transportu, rozrywki, odpoczynku. Zaspokajając swoje potrzeby, eksploatuje on naturalne zasoby surowców i przyrody, przetwarza środowiska swego życia. Mimo że jest istotą rozumną, często konsekwencje jego działań są niekorzystne dla środowiska i zagrażają zdrowej egzystencji ludzi. Nadmierna antropopresja na środowisko była jedną z głównych przyczyn wystąpienia kryzysu ekologicznego. Zatem w terapiach zmierzających do opanowania sytuacji kryzysowych ważne było harmonizowanie celów społecznych z przyrodniczymi.

Mocne wyakcentowanie problematyki humanistycznej w zrównoważonym rozwoju jest zobowiązaniem do lepszego zaspokajania fizycznych i psychicznych potrzeb człowieka poprzez prawidłowe ułożenie jego stosunku do środowiska przyrodniczego. Taki rozwój powinien zapewnić przyrodnicze podstawy egzystencji człowieka oraz dbać o wysoką jakość środowiska, wprowadzając w nie ład gospodarczy, funkcjonalny i estetyczny¹⁸. Także w samym człowieku trzeba kształtować postawy sprzyjające realizacji zasad zrównoważonego rozwoju. Służy temu edukacja ekologiczna rozumiana nie tylko jako kształtowanie świadomości zagrożeń, ale jako promocja postaw i sposobu myślenia wrażliwych na wieloaspektowe i systemowe postrzeganie świata i jego problemów wraz z towarzyszącą refleksją etyczną¹⁹.

Bardzo ważne jest włączenie etyki w problematykę zrównoważonego rozwoju. Postulat wysokiej jakości środowiska dla współczesnych i przyszłych pokoleń ma na celu poprawę jakości ludzkiego życia, a zrównoważony sposób życia wymaga spełnienia odpowiednich warunków o wyrażonym charakterze aksjologicznym. Akceptowanymi w nich wartościami są m.in. solidarność i współodpowiedzialność za świat, w którym żyjemy, de-

¹⁸ Zob. B. Zaufal, *Nieprzekraczalne granice przekształcania środowiska przyrodniczego. Potrzeba kodeksu ekorozwoju* [w:] *Ekorozwój szansą przetrwania cywilizacji*, Prace Naukowe PKE Okręgu Małopolska, t. 3, Kraków 1986, s. 340–344.

¹⁹ Zob. G. Dobrzański, B.M. Dobrzańska, D. Kielczewski, *Ochrona środowiska przyrodniczego*, Białystok 1997, s. 351–360. Autor rozdziału nt. edukacji środowiskowej, G. Dobrzański, twierdzi, że „za ostateczny cel edukacji środowiskowej uznawane jest wykreowanie miłości do przyrody” (s. 352).

mokratyczne uczestnictwo i troska o wszelkie dobro wspólne, świadomość bycia częścią przyrody, akcentowanie jakościowego rozwoju społeczeństw przeciwstawiającego się hedonizmowi i konsumpcjonizmowi, pokora i wyobrażenia przy ingerencjach w ludzki organizm czy przyrodę²⁰.

Nie można w tym kontekście pominąć faktu niesprawiedliwości społecznej związanej z nierównym podziałem dóbr. Obok siebie egzystują środowiska uprzywilejowane, które w nadmiernym stopniu gromadzą i zużywają dobra materialne, oraz obszary nędzy i upośledzenia, gdzie brakuje elementarnych środków do życia. Często egoizm narodowy nie zważa na potrzeby innych narodów i kieruje się jedynie chęcią zwiększenia własnej potęgi. Toteż mieszkańcy krajów mniej zamożnych z pewnym pesymizmem i rezerwą odnoszą się do sprawy ochrony środowiska w ich własnych krajach. W ich oczach problem ten wynika przede wszystkim ze zdumiewającej chciwości krajów bogatych, które chcą wielką część zasobów światowych zagarnąć dla siebie²¹. Odczuwając bezradność wobec tych wielkich zagadnień i znając ich skutki, trzeba zapytać o źródła i przyczyny. Co do nadkonsumpcji, Jan Paweł II widzi je, z jednej strony, w owym ekonomicznym „nadrozwaju”, a z drugiej – w rozpowszechnionym w świecie „kulcie posiadania”, w ludzkiej chęci, aby wciąż „więcej mieć”²².

Kategoria „nadrozwaju” wydaje się oryginalnym wkładem Jana Pawła II w analizę różnych typów rozwoju w świecie dokonywaną z punktu widzenia etycznego. Odpowiada jej pojęcie „niedorozwoju”, opisujące ogromne zacofanie tzw. Południa oraz sytuację „milionów ludzi, którzy stracili nadzieję”²³. Wskazując ekonomiczne, społeczne, kulturowe i polityczne czynniki niedorozwoju²⁴, autor *Sollicitudo rei socialis* wymienia również kilka jego „szczególnych znaków” i przyczyn, takich jak: kryzys miesz-

²⁰ Zob. J. Vavroušek, *Hledání lidských hodnot slučitelných s trvale udržitelným způsobem života*, „Teologické texty” 1994, 1(46), s. 7–10. Autor był ministrem ochrony środowiska w ostatnich latach istnienia Czechosłowacji. W szeregu prac analizował aksjologiczny aspekt ekorozwoju.

²¹ J. Grzesica, *Ochrona naturalnego środowiska człowieka*, Katowice 1993, s. 42–46; zob. RH 16.

²² SrS 28; RH 16. Szersza analiza zjawiska od strony etycznej w: J. Mariański, „Struktury grzechu” w ocenie społecznego nauczania Kościoła, Płock 1998, zwłaszcza w rozdz. IV pt. *Cywilizacja konsumizmu jako nowe zagrożenie człowieka*, s. 71–90.

²³ SrS 13.

²⁴ Ibidem, 14–16.

kaniowy, bezrobocie lub niepełne zatrudnienie, zadłużenie międzynarodowe, imperializm i różne formy neokolonializmu, handel bronią i terroryzm²⁵.

Dostrzegalny współcześnie w skali światowej ogromny rozdzźwięk pomiędzy „niedorozwojem” i „nadrozwojem” nie może być w pełni zrozumiany „bez nazwania po imieniu korzeni nękającego nas zła”, a tymi są w ostateczności zawsze „grzech” i „struktury grzechu”²⁶. Dobrym przykładem może być „krzyk milionów ludzi wobec skandalu wywołanego przez »paradoks obfitości«, gdy mimo nadmiaru żywności w świecie „na-
dal istnieją przeszkody i nierówności – w wielu wypadkach coraz poważniejsze – które uniemożliwiają milionom ludzi zaspokojenie swoich potrzeb żywnościowych”²⁷. „Nigdy dotąd ziemia nie wydawała tak obfitych plonów – woła papież – i nigdy nie było na niej tak wielu głodujących. Owoce rozwoju nadal nie są rozdzielane sprawiedliwie”²⁸.

Ta konsekwentnie wyrażana w kategoriach personalistycznych myśl papieża i Kościoła katolickiego reprezentuje społeczno-etyczny punkt widzenia i choć nie ma ambicji podawania gotowych recept na rozwiązanie problemów współczesnego świata, jest wartościowym sprzymierzeńcem w uzasadnianiu idei zrównoważonego rozwoju.

MOŻLIWOŚCI ZRÓWNOWAŻONEGO ROZWOJU W PRZECIWDZIAŁANIU MELANCHOLII

Niestety, pozostaje wiele problemów i barier. Warto je nazwać i wskazać drogi prowadzące do ich przezwyciężenia. Po pierwsze, podkreślić należy wagę czynnika ludzkiego: kierunku postępu nie da się zmienić jedną książką czy konferencją – muszą tego dokonać ludzie, kobiety, mężczyźni i dzieci pełniący rolę konsumentów i wyborców, robotników, menedżerów i inżynierów, nauczycieli i uczniów, polityków i dziennikarzy, urlopowiczów i ludzi dnia powszedniego. A ludzie nie zmieniają swoich przyzwyczajień, jeśli nie mają do tego silnych motywów – mogą one mieć charakter etyczny lub materialny, albo też obydwa łącznie.

²⁵ Ibidem, 17–24.

²⁶ Ibidem, 36. Por. J. Mariański, „Struktury grzechu” w ocenie..., s. 19–32.

²⁷ Jan Paweł II, *Przemówienie do uczestników Konferencji ONZ ds. Wyżywienia i Rolnictwa 5.12.1992 r.*, „L'Osservatore Romano” 1993, 3(151), s. 38.

²⁸ Idem, *Przemówienie do korpusu dyplomatycznego 16.01.1993 r.*, „L'Osservatore Romano” 1993, 3(151), s. 42.

Tym niełatwym zagadnieniom poświęcono wiele analiz. Wśród tych, które łączą się z naszym tematem, znalazłem teksty Romana Guardiniego, Viktora Frankla czy Anzelma Grüna. Ciekawe, że większość propozycji zmierza w stronę duchowości. Czy rację ma Guardini, który chce przeciwdziałać melancholii poprzez miłość i piękno?²⁹ Czy też Grün, proponujący uzdrawiającą moc życia duchowego?³⁰ A może Frankl, poszukujący ostatecznego sensu?³¹ Nawet abp Józef Życiński w swym ostatnim przed śmiercią wywiadzie przekonywał, że „świat musi mieć sens”³². A może jakąś odpowiedź przynoszą rozważania o nieśmiertelności prof. Andrzeja Szczeklika, pisane w ostatnich miesiącach przed śmiercią? On – świadek i współtwórca niebywałego postępu, jaki za jego życia dokonał się w medycynie – nie boi się zanurzać w świecie mitów, rytuałów i metafizycznych rozważań³³.

Wybitny znawca zagadnień zrównoważonego rozwoju, prof. Stefan Kozłowski, wśród tych koncepcji wyróżnił doktrynę humanistycznego rozwoju w ujęciu Kościoła katolickiego. Rzeczywiście, w wielu aspektach koncepcja prawdziwego rozwoju, będąca elementem nauki społecznej Kościoła, jest zbieżna z tezami *sustainable development*, a jej treści dobrze współbrzmiają z głosem Jana Pawła II czy Benedykta XVI, którzy w swych wystąpieniach trudne problemy świata rozważają z punktu widzenia osoby ludzkiej i określają kryzys ekologiczny jako przede wszystkim problem moralny.

Może warto tu przypomnieć, jak Jan Paweł II, analizując sytuację człowieka w obecnych czasach, pytał dramatycznie:

Jak to się stało, że człowiek w tym całym gigantycznym postępie odkrył od pewnego czasu źródło zagrożenia dla siebie samego? W jaki sposób i skąd do tego doszło, że w samym sercu nowożytnej nauki i techniki wyłoniła się możliwość gigantycznego samozniszczenia człowieka? Że życie codzienne daje tyle dowodów zastosowania przeciw człowiekowi tego, co miało być dla człowieka i co miało służyć człowiekowi?³⁴

²⁹ R. Guardini, *O sensie melancholii*, s. 51.

³⁰ A. Grün, M. Dufner, *Ta choroba zmierza ku życiu. Uzdrawiająca moc życia duchowego*, przeł. K. Zimmerer, Kraków 2008.

³¹ V.F. Frankl, *Bóg ukryty. W poszukiwaniu ostatecznego sensu*, przeł. A. Wolnicka, Warszawa 2012.

³² *Świat musi mieć sens. Przerwana rozmowa arcybiskupa Józefa Życińskiego i Aleksandry Klich*, Warszawa 2012.

³³ A. Szczelik, *Nieśmiertelność. Prometejski sen medycyny*, Kraków 2012.

³⁴ Jan Paweł II, *Homilia w Le Bourget 1.06.1980 r.* [w:] idem, *Nauczanie społeczne*, t. 3, s. 427.

Czy ów postęp, którego autorem i sprawcą jest człowiek, czyni życie ludzkie na ziemi pod każdym względem „bardziej ludzkim”, bardziej „godnym człowieka”? [...] Czy człowiek jako człowiek [...] również rozwija się i postępuje naprzód, czy też cofa i degraduje w swym człowieczeństwie?³⁵

Ani papież, ani my katolicy nie jesteśmy fatalistami. Nie chcemy nikogo straszyć. Widzimy problemy, które człowiek – świadom ogromnych zapasów broni, rosnącej nędzy ludów głodujących, różnych form wyzysku i ucisku osoby ludzkiej, niszczenia środowiska naturalnego, coraz bardziej osamotniony w świecie rzeczy i coraz bardziej pochłonięty pogonią za ich zdobywaniem – sam coraz częściej dostrzega i zaczyna dotkliwie odczuwać³⁶. Mimo fascynacji wielkością swoją i swoich dzieł, coraz wyraźniej uświadamia sobie dramat sytuacji – iż nastąpiło zachwianie równowagi w nim samym oraz pomiędzy nim a otaczającą przyrodą. Mimo wielu korzyści, jakie odniósł, coraz częściej zdaje sobie sprawę, że to on przede wszystkim płaci „haracz krzywd, poniżeń”³⁷, on – „dziedzic Bożego stworzenia”, który uczestniczy w odnowie „oblicza ziemi”, „umie też to oblicze zniekształcać i niszczyć, jak o tym świadczą wojny i katastrofy ekologiczne, które szkodzą człowiekowi i niszczą naturalne środowisko życia na globie ziemskim”³⁸.

Widząc ludzką ingerencję w naturalną strukturę świata, amerykański filozof i politolog Francis Fukuyama zauważa, iż następstwa rewolucji biotechnologicznej mogą doprowadzić nie tylko do zniszczenia środowiska naturalnego człowieka, lecz nawet do zagłady gatunku *Homo sapiens*. Szukając form intelektualnego przeciwdziałania, Fukuyama twierdzi, że dopiero proponowane przez Jana Pawła II kategorie personalistyczne oraz uwzględnienie obiektywnego porządku natury stwarzają szansę obrony humanizmu we współczesnym społeczeństwie wysokich technologii³⁹.

I tu też widzę rozwiązanie naszego dylematu, z którym zapewne zgoda się wzmiankowani przeze mnie myśliciele i które przyjąłby także prof. Antoni Kępiński.

³⁵ RH 15.

³⁶ SrS 15.23; por. J. Czajkowski, *Człowiek w nauce Jana Pawła II*, Rzym 1983, s. 11.

³⁷ RH 16.

³⁸ Jan Paweł II, *Homilia w Kownie 6.09.1993 r.*, „L'Osservatore Romano” 1993, 12(158), s. 21.

³⁹ F. Fukuyama, *Koniec człowieka. Konsekwencje rewolucji biotechnologicznej*, przeł. B. Pietrzyk, Kraków 2004, s. 196–233.

TERESA GRABIŃSKA

WYŻSZA SZKOŁA OFICERSKA WOJSK LĄDOWYCH

USPOSOBIENIE DO MELANCHOLII W ANTROPOLOGII FUNDUJĄCEJ PESYMIZM MORALNY

WSTĘP

W pełnej realizacji tytułowego tematu należałoby rozwijać trzy główne wątki. Po pierwsze, trzeba określić, co się rozumie pod terminem „melancholia”. Istnieje kilka określeń stanów mentalnych, które są bliskie znaczeniowo melancholii, jak depresja, acedia, wypalenie, spleen. Po drugie, w historii filozofii pojawiały się różne koncepcje człowieka, w których odrzuca się optymizm moralny, czyli możliwość lub/i sens rozróżniania przez człowieka dobra i zła, odrzuca się możliwość lub/i sens doskonalenia moralnego, odrzuca się rozumienie dobra w sposób transcendentalny. Po trzecie, gdy się już zdecyduje o zakresie znaczeniowym melancholii i gdy się odniesie do określonej antropologii, to pozostaje złożone zadanie zestawienia konsekwencji wybranej filozofii człowieka z realnym stanem mentalnym.

Wobec tak obszernego programu, podejmę tytułowe wyzwanie, wybierając koncepcję człowieka angielskiego XVII-wiecznego filozofa Thomasa Hobbesa¹ i definicję melancholii w jego ujęciu – jako jednego z uczuć, specyficznie rozumianego w tej mechanistycznej filozofii. Następnie postaram się pokazać, jak w kulturze opartej na takim modelu człowieka zjawia się usposobienie do melancholii. Rozważania zawarte

¹ Th. Hobbes, *Lewiatan czyli materia, forma i władza państwa kościelnego*, tł. Cz. Znamierowski, Warszawa 2009.

w tym artykule mają być kolejnym argumentem na rzecz tezy, wypowiedzianej także przez Antoniego Kępińskiego, że wyznaczniki kulturowe², a nie tylko zachowania instynktowe przetrwania osobniczego i zachowania gatunku, istotnie wpływają na postawę człowieka w sterowaniu aktywnością życiową.

CZŁOWIEK JAKO MECHANIZM W FILOZOFII THOMASA HOBBSA

Człowiek Hobbesa jest mechanizmem, w którym wszelkie procesy są zdeterminowane. Ludzkie stany mentalne, ludzkie myślenie jest wyznaczone przez reakcje lokalnych mechanizmów w zmysłach i w mózgu (a także w tej antropologii – w sercu) na bodziec zewnętrzny, w wyniku czego powstaje „wrażenie zmysłowe”, czyli o b r a z zewnętrznej rzeczywistości przedmiotowej. Obraz ten jest pozorem (wyobrażeniem, fantazją) rzeczy realnej. Mechanistyczna psychologia filozoficzna szczegółowo opisuje proces poznania³. I tak: wyobraźnię utożsamia się z pamięcią, gdyż obraz wyobraźni, czyli „słabnące wrażenie, gdy chcemy oznaczyć tę rzecz samą przez się” nazywa się „wyobrażeniem”, a samo słabnięcie wrażenia nazywa się „obrazem pamięci” (przypomnieniem). „Doświadczeniem” nazywa się „wiele obrazów pamięci czy też pamięć wielu rzeczy”. Wprowadza się „wyobrażenie proste” jako pierwsze (początkowe, wstępne) wyobrażenie rzeczy, a następnie „wyobrażenie złożone”, powstające w umyśle po pewnym czasie, na skutek skojarzeń. Marzenia sennie, podobnie jak inne wyobrażenia, jako konsekwencja wrażeń zmysłowych są jednak „bardziej jasne [...] niż nasze myśli w stanie czuwania”, bo we śnie zmysły zewnętrzne pozostają w spoczynku i ciągłym przekazem nie przekształcają doraźnie marzenia sennego. Stan czuwania i stan snu nie są bynajmniej symetryczne, gdyż podczas czuwania występuje świadomość tego stanu, natomiast podczas snu nie występuje świadomość braku czuwania. Ponadto „nasze sny są odwrotnością naszych wyobrażeń w stanie czuwania: gdy jesteśmy w stanie czuwania, ruch zaczyna się od jednego

² Np. w klasycznej pracy: K. Horney, *Neurotyczna osobowość naszych czasów*, tł. H. Grzegółwska, Warszawa 1976.

³ Th. Hobbes, *Lewiatan*, II, 1–5.

końca [od wewnątrz ciała]; gdy śnimy, od innego [od zewnątrz ciała, od zmysłów]”.

Następnie w omawianej psychologii mechanistycznej wprowadza się pojęcie „rozumienia”⁴, czyli wyobraźnię, która powstaje pod wpływem znaków zewnętrznych, odbieranych zmysłami. W tak wąskim zakresie rozumienie jest dane zarówno ludziom, jak i zwierzętom. Typowo ludzkie rozumienie nie tylko jest nastawione na wyrażanie woli drugiego człowieka, ale przede wszystkim zjawia się za pośrednictwem języka i odnosi się do „pojęć i myśli na podstawie następstwa i kontekstu nazw rzeczy układanych w twierdzenia, zaprzeczenia i inne formy mowy”. Dalej Hobbes rozwija modele rozumowania⁵, jako „ciągi myśli niekierowanych” i „kierowanych”. Ciąg myśli może być, po pierwsze, nakierowany na poszukiwanie „przyczyn wyobrazonego skutku” i ten ciąg wyjaśniający występuje zarówno u ludzi, jak i u zwierząt. Po drugie, ciąg myśli jest kierowany ku przyszłości, czyli jest przewidywaniem (wyobrażeniem) następstw konkretnej rzeczy. Jest właściwością wyłącznie ludzką, generowaną ludzką ciekawością. Prawdłowo działające myślenie kierowane ku przyszłości objawia się takim przymiotami człowieka, jak „roztropność” czy „przezorność” („przewidywanie przyszłości oparte na doświadczeniu minionym”). Przy czym sam objaw przezorności nie jest typowy dla człowieka. „Są zwierzęta, które mając rok, dostrzegają więcej i bardziej przezornie gonią za tym, co jest dla nich dobre, niż czynić to może dziecko lat dziesięciu”. A zatem trzeba podkreślić tu dwa momenty. Po pierwsze, pełny potencjał ludzkiej roztropności rozwija się w czasie, aktualizuje się długo we wzrastającym organizmie; po drugie, przejaw roztropności oparty jest na działaniu kierowanym nawykiem i namysłem⁶, który w przypadku człowieka jest znacznie bardziej złożony i potrzebuje dużo więcej czasu, aby osiągnąć pełną sprawność.

W *Lewiatanie* została przedstawiona teoria języka, łącznie z teorią pojęć, sądów i definicji, ze wskazaniem na metajęzykowy charakter prawdziwości sądów. Użytkownik języka rozumie język, gdy „słyszac jakieś powiedzenie, ma te myśli, które wyrazy tego powiedzenia i ich powiązanie miało właśnie oznaczać”. Z powodu różnego doświadczenia kulturowego,

⁴ Ibidem, II, 10.

⁵ Ibidem, III, 1–10.

⁶ Ibidem, VI, 49–52.

intelektualnego, osobniczego i w chwilowych stanach emocjonalnych ludzie nie zawsze tak samo reagują na te same wypowiedzi językowe. „Choć bowiem natura tego, co pojmujemy, jest ta sama, to przecież to, że przyjmujemy ją w różny sposób, zależnie od różnej konstytucji cielesnej i od uprzedzeń opinii, daje każdej rzeczy piętno różnych naszych uczuć”⁷. Wypowiedzi są zatem nie tylko reprezentantem treści przedmiotowej, ale także wizytówką mówiącego. Dotyczy to zwłaszcza tych wywołujących reakcję uczuciową, związanych z jakąś wartością lub jej brakiem, taką jak: mądrość, sprawiedliwość, hojność, męstwo. Arystoteles owe wartości odnosił do cnót (dzielności etycznych)⁸ jako do konstruktów intelektu – wypośrodkowanych między skrajnymi uczuciami (namiętnościami). Tak zbudowane cnoty otrzymują określone znaczenie, nie są zaś „nazwami o niestałym znaczeniu” jak u Hobbesa. U Arystotelesa można na ich fundamencie budować etykę, u Hobbesa zaś nie można.

Język jest specyficznie ludzką właściwością, daną człowiekowi, wedle Hobbesa, przez Boga i – tak jak w Objawieniu – poszczególne słowa mają mieć swoje konkretne desygnaty, nie zaś odnosić się do przedmiotów fikcyjnych⁹. W historii ludzkości ten pierwotny język człowiek rozwinął, stopniowo przekształcając „mowę wewnętrzną w mowę słowną, tok myśli zaś w tok wyrażen”¹⁰.

Język pełni rozliczne ważne funkcje¹¹: 1) rejestruje i zachowuje tok myśli i koduje w nazwach „znaki dla pamięci”; 2) jest środkiem komunikacji, przekazywania informacji między ludźmi; 3) jest środkiem porozumienia między ludźmi, pozwala poznać wolę drugiego człowieka; 4) jest przedmiotem tworzenia przez człowieka fraz służących zabawie, uprzyjemnianiu życia czy upiększaniu samego języka. Wymienione pozytywne funkcje języka mogą jednak ulegać degeneracji i zamiast służyć człowie-

⁷ Ibidem, IV, 23.

⁸ Arystoteles, *Etyka nikomachejska*, tł. D. Gromska, Warszawa 2007, ks. II.

⁹ Hobbes owej fikcyjności pojęć upatrywał zwłaszcza w filozofii scholastycznej. W *Lewiatanie* systematycznie zwalczał filozofię Arystotelesa (bo nie była to po prostu krytyka filozofii Stagiryty), jak i filozofię św. Tomasza z Akwinu, nadbudowaną na arystotelesowskim fundamencie.

¹⁰ Taka Hobbesowska geneza języka nie przesądza wszak o tym, że mimo pierwotnego konkretnego słownictwa danego Adamowi przez Stwórcę, w procesie przekształcania mowy wewnętrznej w słowną nie mogą się zjawić pojęcia o znacznie większym stopniu abstrakcji.

¹¹ Th. Hobbes, *Lewiatan*, IV, 1–4.

kowi – zniekształcają rzeczywistość wspólnoty ludzkiej. Funkcja czwarta, na przykład, może przejawiać się w takim dobieraniu fraz języka, aby drugiego człowieka upokorzyć, wyrzucić mu słowem krzywdę. I wtedy język staje się specyficznie ludzkim narzędziem walki z drugim człowiekiem.

MECHANISTYCZNA PSYCHOLOGIA A MORALNOŚĆ

Człowiek jest mechanizmem, wszystkie procesy zachodzące w ludzkim organizmie są redukowane do działania mechanizmu. Proces rozumowania także sprowadza się do swoistego mechanizmu dodawania i odejmowania, w znaczeniu szerszym niż w arytmetyce – do dołączania i usuwania. „ROZUM bowiem w tym znaczeniu nie jest niczym innym niż tylko *liczeniem* (to znaczy: dodawaniem i odejmowaniem) ciągów nazw ogólnych, które zostały uznane w tym celu, by zarejestrować i oznaczyć nasze myśli”¹².

Człowiek jest zdeterminowanym mechanizmem. Jeśli tak, to nie można mówić o jego wolnej woli. W *Lewiatanie* wielokrotnie wskazuje się¹³ na *niedorzeczność* wyrażenia „wolna wola”, które nie ma żadnego desygnatu, podobnie jak wyrażenie „okrągły kwadrat”. O wolności w tej mechanistycznej antropologii można mówić tylko w sensie negatywnym – jako o wolności „od zewnętrznych przeszkód”¹⁴. Jedynie wolne może być *działanie* powodowane uczuciami „związanymi z wolą” (jak gniew, lęk, nienawiść) i nieograniczane fizycznymi czynnikami zewnętrznymi¹⁵.

Mechanizm zwierzęcego i ludzkiego organizmu działa pod wpływem dwóch ruchów: wegetatywnego i rozmyślnego¹⁶. Ten drugi rodzaj ruchu jest uwarunkowany poprzedzającą go myślą „o tym, *w jakim celu, w jaki sposób i co* ma być dokonane”. „Dążenie” zaś określa się jako „drobne początki ruchu wewnątrz ciała ludzkiego, nim przejawia się w [...] działaniach widocznych”. Dążenie zwrócone ku temu, co je wywołuje, nazywa się „apetytem” (pragnieniem, pożądaniem), odwrócone zaś o d tego, co je wywołuje – „awersją” (wstrętem). Apetyt pociąga za sobą ruch przybli-

¹² Ibidem, V, 1–2.

¹³ Ibidem, V, 5; VI, 53; XIV, 8.

¹⁴ Ibidem, XXI, 1–4.

¹⁵ J.C.A. Gaskin [przypis w:] ibidem, V, 5.

¹⁶ Ibidem, VI, 1–5.

żający się, awersja – ruch cofający się. Lubienie czegoś, miłość do czegoś to nic innego, jak apetyt na to, i odpowiednio nienawiść do czegoś to awersja do tego czegoś. Niektóre apetyty i awersje są wrodzone, jak te powodowane potrzebami fizjologicznymi. Pozostałe apetyty i awersje kryształizują się wraz ze zdobywaniem doświadczenia w ustalaniu potrzeb. Miłość i nienawiść są ruchami, natomiast wzgarda, czyli brak apetytu lub awersji wobec pewnych rzeczy, jest *bezzruchem*.

Dobro, do którego człowiek dąży w każdym swoim działaniu, można zobiektywizować w etyce arystotelesowskiej jako to, co jest przedmiotem dążenia człowieka etycznie dzielnego. Natomiast dobro, do którego człowiek dąży w koncepcji Hobbesa, czyli to, co jest przedmiotem apetytu, ma charakter czysto subiektywny lub konwencjonalny¹⁷ i nazywane jest „swoim dobrem”. Podobnie zło, czyli to, do czego człowiek ma awersję, jest zrelatywizowane do subiektywnej oceny lub konwencji. „Niegodne uwagi” lub „godne wzgardy” jest to, co nie jest przedmiotem ani apetytu, ani awersji poszczególnej jednostki ludzkiej, ani w ramach obowiązującej konwencji.

Nie ma bowiem rzeczy, która by po prostu i bezwzględnie była dobra, zła czy godna wzgardy: i nie ma żadnej reguły powszechnej dobra i zła, którą by można było wziąć z natury samej rzeczy; pochodzi ona od osoby człowieka (tam, gdzie nie ma społeczności) albo od osoby tego, kto społeczność reprezentuje (tam, gdzie ona istnieje); albo od rozjemcy czy sędziego, którego ludzie, niezgodni między sobą, wspólnie wyznaczają i którego orzeczenie uczynią regułą w tej sprawie¹⁸.

Dobro występuje w trzech postaciach, jako: 1) *pulchrum* – w związku z przyrzeczeniem; 2) *jucundum* – w związku z przyjemnością; 3) *utile* – w związku z korzyścią. Zło występuje odpowiednio w trzech postaciach, jako *turpe*, *molestum* i *inutile*. Mechanizm pragnienia i awersji tłumaczy wrażenie zmysłowe, które jest „zadowoleniem” (przyjemnością) w przypadku pragnienia lub w przypadku wstrętu – „niezadowoleniem umysłu”¹⁹. Przyjemność (*jucundum*) wzmacnia ruch wegetatywny, witalny, podczas gdy niezadowolenie (*molestum*) go osłabia. Przyjemność (i cierpienie), jak u Epikura²⁰, bywa zmysłowa, gdy dana rzecz wywołuje przyjemność (cier-

¹⁷ Ibidem, VI, 7–8.

¹⁸ Ibidem, VI, 7.

¹⁹ Ibidem, VI, 8–12.

²⁰ T. Grabińska, *Między pożytkiem a przyjemnością*, referat na III Sympozjum Morianistycznym, AP, Częstochowa 2012 (w przygotowaniu do druku).

pienie) bezpośrednio. Przyjemności lub cierpienia duchowe wynikają zaś „z przewidywania końcowego skutku rzeczy, zarówno tych, które we wrażeniach zmysłowych sprawiają nam przyjemność, jak i tych, które sprawiają przykrość”²¹. Gdy skutek zostanie osiągnięty, to w pierwszym przypadku przynosi radość, w drugim zaś – smutek.

Trzy postaci dobra, wymienione przez Hobbesa, można zestawić z trzema motywami przyjaźni u Arystotelesa²². Korzyść jest motywem przyjaźni użytecznej, przyjemność – hedonistycznej. Pierwszy przypadek Hobbesowskiego dobra (*pulchrum*) wskazuje na zasadniczą różnicę jego filozofii w stosunku do Arystotelesa, bowiem u Hobbesa dobro związane z przyrzeczeniem nie wyróżnia przyrzeczenia w sensie Arystotelesa. U Hobbesa idzie o przyrzeczenie jako o gwarancję czegoś, daną w ramach umowy (konwencji), zwłaszcza prawnej. Dla Arystotelesa przyjaźń doskonała również zawiera element pewności przyrzeczenia, ale jest ono konsekwencją stałości postaw ludzi etycznie dzielnych, bo tylko tacy są zdolni do przyjaźni doskonałej. Owo „przyrzeczenie” i świadczone ze względu na nie dobro wynikają zatem wyłącznie z postawy moralnej osób pozostających w przyjaźni.

Następnie dwie podstawowe kategorie w teorii mechanicznej uczuć ludzkich – apetyt i awersja – posłużyły Hobbesowi do sporządzenia słownika pochodnych uczuć, odczuć, stanów psychicznych, w którym wymienił²³: nadzieję, rozpacz (zwątpienie), obawę, odwagę, gniew, ufność, brak wiary w siebie, oburzenie, życzliwość (*caritas*), chciwość, ambicję, małoduszność, wielkoduszność, męstwo, szczodroblowość, skąpstwo, oszczędność, uprzejmość, lubieżność, rozpustność, miłość i zazdrość, ciekawość, strach paniczny, podziw, chępliwość, próżność, upadek ducha, śmiech, płacz, wstyd, bezwstyd, litość, okrucieństwo, emulację, zawiść.

W mechanistycznej antropologii, jak to było wspomniane, odrzuca się wolną wolę jako pojęcie puste, wola zaś ma w zdeterminowanym mechanizmie człowieka szczególny sens. Wola (jako akt, a nie władza) to w naszym „ostatnie pożądanie czy wstręt, co bezpośrednio graniczy z działa-

²¹ Th. Hobbes, *Lewiatan*, VI, 12.

²² Por. Arystoteles, *Etyka nikomachejska*, ks. VIII i IX; T. Grabińska, *Miłość a przyjaźń w etyce Arystotelesa*, „Kwartalnik Naukowy Fides et Ratio” 2010, 3(3), s. 18–24; eadem, *Przyjaźń a dzielności etyczne w wychowaniu [w:] Wychowanie do przyjaźni. Od idei do praxis*, red. A. Hennel-Brzozowska, Kraków 2011, s. 55–74.

²³ Th. Hobbes, *Lewiatan*, VI, 13–35.

niem czy zaniechaniem”²⁴. Namysł²⁵ zaś to całość sumy „pożądań, wstrętów, nadziei i obaw, które powracają wciąż, póki rzecz dana albo nie zostanie osiągnięta, albo nie zostanie uznana za niemożliwą”. Namysł jest procesem mechanicznym, ostatecznie opartym na mechanizmie apetytu i awersji, którego ostatnim etapem przed podjęciem działania (rozmyślnego) lub zaniechaniem jest finalne pragnienie, czyli wola. Ponieważ wola jako pragnienie ma prowadzić do podjęcia działania lub zaniechania go, to aby ustrzec się przed zarzutem, że awersja jest źródłem działań nierozmyślnych, niezależnych od woli, wolę próbuje się zastąpić skłonnością do działania rozmyślnego lub zaniechania działania. Ale wtedy skłonności (zamiast konkretnych apetytów i awersji) musiałyby występować przez cały czas w procesie namysłu, aby w końcu przejść w akt woli podjęcia działania. Jeśli zatem skłonności mają partycypować²⁶ w procesie namysłu, to proces namysłu traci swój zdeterminowany mechaniczny charakter na rzecz potencjalnego, czego Hobbes nie podjął mimo, że – jak pisał – „namysł wyraża się w trybie warunkowym”.

Namysł, który prowadzi do podjęcia czynu, skutkuje „dobrem widocznym” lub „złem widocznym”. Trafny namysł, który powoduje dobro, jest możliwy wtedy, gdy człowiek potrafi prawidłowo określić przewagę dobrych skutków nad złymi na każdym etapie procesu namysłu. Zjawiają się tu jednak liczne wątpliwości nie tylko wobec możliwości ludzkiego umysłu i adekwatności ludzkiej wiedzy²⁷ czy doświadczenia, lecz także, jak w etyce utylitarystycznej²⁸, w odniesieniu do oceny moralnej, związa-

²⁴ Ibidem, VI, 53.

²⁵ Ibidem, VI, 49, 55; VII, 2. U Hobbesa „namysł” jest procesem prowadzącym do podjęcia lub zaniechania czynu na podstawie jego skutków moralnych – widocznego dobra lub zła; proces prowadzący zaś do uznania prawdziwości lub fałszywości sądu to „wątpienie”.

²⁶ Por. ontologię skłonności w: M. Zabierowski, *Czy prawdopodobieństwo jest monolityczne?* [w:] *Modelowanie Cybernetyczne Systemów Biologicznych*, Kraków 2000, s. 97–110; a także: T. Grabińska, *Czteroskładnikowa koncepcja zmiany i regulatywności*, „Episteme” 2006, 2, s. 15–20.

²⁷ Tym bardziej, że wiedza u Hobbesa ma charakter względny i konwencjonalny, por. np. *Lewiatan*, VII, 7.

²⁸ Np. M. Zabierowski, *Personalistyczna krytyka utylitaryzmu. Antropologiczna analiza brytyjskiej filozofii czynu* [w:] *Personalna obnova humanity na prahu 21. stulecia*, red. M. Klobušická, M. Jozek, Nitra 2009, s. 105–116; T. Grabińska, *Miedzy pożytkiem a przyjemnością...*

nej z ową „widocznością” dobra lub zła. Powstają uzasadnione pytania: o czyją widoczność idzie, na tle czego, w jakiej perspektywie czasowej itp. Nie przypadkiem Hobbes się zastrzegł, że terminy „dobre” i „złe” widoczne pochodzą od pisarzy, niejako sugerując ich metaforyczny charakter.

MECHANIZM MELANCHOLII

Melancholia w antropologii Hobbesa²⁹ to postać szaleństwa, spowodowanego „wielkim przygnębieniem ducha”, usposabiającym do „nieuzasadnionych lęków”. Jej objawy to upodobanie do miejsc odosobnionych, zwracanie się ku zmarłym, ale także pielęgnowanie przesądów i obaw „przed tą czy inną rzeczą poszczególną”. Szalonym zaś jest człowiek, który żywi uczucia o nieadekwatnej mocy do k a ż d e j r z e c z y, w porównaniu z mocą tych uczuć u innych ludzi. Zbyt słabe uczucia czynią człowieka tępym i ociężałym, co powoduje osłabienie dowcipu³⁰, czyli tego, co Hobbes określał jako „cnoty intelektualne”. Poziom dowcipu jest tu wprost proporcjonalny to tzw. żądzy mocy. A moc człowieka to „aktualnie posiadane przezeń środki do tego, aby osiągnąć w przyszłości jakieś widome dobro”³¹. Moc przyrodzona to „doskonałość władz ciała lub umysłu”, moc instrumentalna zaś to moc nabyta dzięki mocy wrodzonej i przychylności losu do zdobywania coraz większej sławy, bogactwa, przyjaźni, czci i Bożej łaski. Zwielokrotnienie ludzkiej mocy występuje w zorganizowanej umową lub prawem grupie osób, w tzw. połączonej osobie fizycznej, w osobie prawnej, w państwie.

Naturalny (wrodzony) dowcip nie jest w zasadzie cnotą³², czyli tym, „co jest cenione za swą doskonałość”, i nie jest stopniowalny, bo statystycznie dany jest w tym samym stopniu każdemu człowiekowi. Gdy zaś idzie o dowcip nabyty, nazywany rozumem, to powstaje on w wyniku edukacji, zdobywania wiedzy³³. Dowcip wrodzony sprowadza się do s z y b k o ś c i

²⁹ Th. Hobbes, *Lewiatan*, VIII, 16–20.

³⁰ Ibidem, VIII, 1. „Dowcip” należy tu rozumieć jak w staropolszczyźnie (w XVII w., w czasie, gdy powstał *Lewiatan* Hobbesa) jako inteligencję, zdolność, bystrość, talent. Bliskożnacznym terminem byłby tu „koncept”.

³¹ Ibidem, X, 1–15.

³² Ibidem, VIII, 2–8.

³³ Ibidem, VIII, 13.

wyobrażania i do stałego skierowania na określony cel. W praktyce szybkość wyobrażania danej rzeczy jest zróżnicowana u poszczególnych ludzi, ale to z tego powodu, że różnice w doświadczeniu osobniczym wpływają na sposoby myślenia o danej rzeczy. Ogląd rzeczy polega tu na znajdowaniu podobieństw (analogii) w rzeczach, czyli na wyobraźni, albo na znajdowaniu różnic między rzeczami, czyli na rozróżnianiu, sądzeniu o rzeczach. W poszczególnych dziedzinach wysiłku intelektualnego potrzebne są różne proporcje wyobraźni i sądzenia.

Mimo że zarówno wyobraźnia, jak i sądzenie są wykładnią dowcipu, i że w poszczególnych zabiegach intelektualnych zawsze występują w odpowiedniej proporcji, to nie są w pełni wzajemnie komplementarne względem dowcipu³⁴. W przypadku bowiem rozumowania oderwanego od rzeczywistości (przy braku poczucia rzeczywistości) wskazuje się na brak dowcipu, niezależnie od natężenia wyobraźni. Gdy zaś rozumowanie jest nacechowane poczuciem rzeczywistości, to niezależnie od stopnia wyobraźni (włącznie z jej brakiem) będzie uważane za przejaw dowcipu. „Zdolność sądzenia bez wyobraźni jest więc dowcipem, ale nie jest nim wyobraźnia bez zdolności sądzenia”. Zdolności sądzenia i wyobraźni są u ludzi zróżnicowane; jedni mają większą zdolność sądzenia, inni większą zdolność wyobraźni.

Różne postaci dowcipu występują u ludzi nie na skutek różnic anatomicznych (w mózgu i w zmysłach), lecz na skutek różnic w sferze uczuciowej, ukształtowanej przez fizjologię ciała i kulturę. Najbardziej znaczące są różnice *żądzy* mocy w dążeniu do wiedzy, bogactwa, sławy³⁵. Ktoś, komu obojętna jest moc tego rodzaju, uważany jest za człowieka o nikłym dowcipie. A ponieważ dowcip jest tu naczelną cnotą, to człowiek o nikłym dowcipie, nawet gdyby był człowiekiem dobrym w stosunku do innych ludzi, jest znacznie mniej godny uznania niż człowiek obdarzony owym dowcipem. Według Hobbesa, to natężenie uczuć, owa moc decyduje o wartości człowieka, nie zaś jego stosunek do bliźnich. Żądza mocy musi być duża, ale wiedziona uczuciem o natężeniu i czasie trwania, lokujących się w społecznej normie. Gdy jest ono zbyt silne i gwałtowne, lub gdy jest zbyt słabe i długotrwałe, staje się szaleństwem (jak w przypadku melancholii).

³⁴ Ibidem, VIII, 9.

³⁵ Ibidem, VIII, 14–16.

Wartość człowieka nie jest więc mierzona poziomem jego działalności etycznych w sensie arystotelesowskim. Wartość człowieka, powiedzielibyśmy dzisiaj, jest rozumiana w sposób rynkowy. Hobbes stwierdził wprost, że „WARTOŚCIĄ człowieka, podobnie jak wszystkich innych rzeczy, jest jego cena; wart jest on tyle, ile by dano za korzystanie z jego siły. Nie jest więc to wartość bezwzględna, lecz jest rzeczą zależną od potrzeby i sądu innych ludzi”³⁶. Co prawda, do katalogu mocy człowieka włączone są jego przymioty, takie jak otwartość na drugiego człowieka, uprzejmość, roztropność³⁷, ale charakter tych przymiotów pozostaje instrumentalny; nie są one celem doskonalenia ludzkiej natury dla niej samej, dla zaktualizowania wszystkich ludzkich potencjalności. I tak, wiedza już ma niewielką moc, zwłaszcza wiedza tzw. podstawowa, teoretyczna, a nie stosowana, bo jej docenienie jest możliwe tylko w gronie niewielu wtajemniczonych. Nie daje zatem sławy, powodzenia, popularności, nie przynosi czci, nie jest środkiem do zwiększania mocy. Tymczasem „chciwość na wielkie bogactwa i ambicja dążąca do wielkich zaszczytów to rzeczy, które przynoszą zaszczyt jako znaki mocy ich osiągnięcia”, podczas gdy „chciwość małych zysków i drobna ambicja przynoszą dyshonor”³⁸. Kryterium sprawiedliwości nie ma tu zastosowania, bowiem zaszczyt „zależy tylko od przekonania o mocy”, dodajmy – przekonania poszczególnego człowieka o własnej mocy, ale koniecznie dzielonego z przekonaniem ogółu odnośnie do mocy owego indywiduum, a co za tym idzie – z przyzwoleniem społecznym na działania według woli człowieka obdarzonego nadzwyczajną mocą. Taki obdarzony mocą i zaszczytami człowiek wyrasta swoim działaniem ponad zasady sprawiedliwości. Doprawdy, trudno odnaleźć w owym działaniu mocy arystotelesowski umiar czy platońsko-arystotelesowskie zwieńczenie sprawiedliwością wszystkich ludzkich cnót.

Gdy Hobbes pisał o „szczęściu”³⁹, to pisał wyłącznie o szczęściu doczesnym⁴⁰, ale nie w sensie przyjemności negatywnej Epikura, gdyż ma być ono stałym powodzeniem „w osiąganiu tych rzeczy, jakich człowiek pragnie w różnych chwilach”, czyli w ciągłym nienasyceniu jest powodo-

³⁶ Ibidem, X, 16.

³⁷ Ibidem, X, 7, 9–10, 14–15.

³⁸ Ibidem, X, 47–48.

³⁹ Ibidem, VI, 58.

⁴⁰ Współcześni zarzucali Hobbesowi wręcz ateizm, ale w tej kwestii są różne opinie.

wane potrzebą, polega na ciągłym i skutecznym zaspokajaniu potrzeb. Szczęście wieczne nie jest możliwe do rozpoznania przez człowieka, bowiem jako atrybut Boga jest niemożliwe do pojęcia. Doczesne szczęście człowieka sprowadza się zwłaszcza do pragnienia zwiększania mocy; człowiek absolutnie nie może się zadowolić mocą umiarkowaną⁴¹. Powszechne dążenie do ciągłego zwiększania indywidualnych mocy z jednej strony prowadzi do ostrej walki między poszczególnymi ludźmi i grupami, z drugiej zaś – wyzwala postawy lojalności wobec silniejszych (władzy), ale tylko po to, aby przejmując w ten sposób część mocy władzy, zabezpieczyć sobie odpowiedni poziom zadowolenia.

Kanon ciągłego dążenia do zwiększania mocy sprawia, że ludzie cały czas muszą porównywać się ze sobą pod względem owej mocy, cały czas ustalają swoje miejsce w hierarchii mocy innych ludzi. Powiedzielibyśmy dziś, że usilnie dbają o swój wizerunek, aby nie zostać ocenionymi poniżej aktualnej mocy. Ma to m.in. znaczenie dla wzajemnego świadczenia sobie dobra. W tym mechanicznym modelu relacji międzyludzkich nie wolno świadczyć dobrodziejstw komuś, kto się uważa za równego dobrodziejowi, ponieważ zamiast oczekiwanej ewentualnej wdzięczności spotka takiego dobrodziejstwa naturalna nienawiść obdarowanego, a zatem dłużnika. Oczywiście tu jest, że takie „zobowiązanie jest niewolą”, a ta naturalnie usposabia do rozerwania więzów, w tym przypadku – do unicestwienia dobrodziejstwa. Podobnie jest, gdy ktoś wyrządzi drugiemu krzywdę i nie jest gotów lub nie jest w stanie jej zadośćuczynić. Inaczej jest w przypadku, gdy strony nie są równe lub gdy nie uważają się za równe pod względem mocy.

W antropologii Hobbesa wszyscy ludzie są z natury mniej więcej jednakowo wyposażeni we właściwości cielesne, a jeszcze bardziej są równi pod względem dyspozycji duchowych, mentalnych. Owa równość, powiedzielibyśmy, warunków początkowych mocy powoduje oczekiwanie osiągnięcia podobnych celów. Prowadzi to do naturalnego konfliktu interesów i wzajemnej powszechnej wrogości, wytwarzającej powszechny brak wzajemnego zaufania. Skutkiem tego jest podjęcie środków zapewnienia indywidualnego przetrwania, *s a m o z a c h o w a n i a*⁴². Środki te, godzące w bezpieczeństwo innych, nie mogą być niczym ograniczane, jeśli tylko wymaga tego indywidualne samozachowanie. W połączeniu z naturalnoś-

⁴¹ Th. Hobbes, *Lewiatan*, XI, 1–4.

⁴² Ibidem, XIII, 1–9.

cią żądyz mocy, owe środki mogą nawet przekraczać te niezbędne do samozachowania. Usilne bowiem dążenie do sławy i bogactwa, zwiększających moc, jest w mechanistycznej antropologii pozytywne. Stąd naturalnym stanem ludzkiego bytowania jest stan wojny każdego z każdym, „w którym to wypadku każdym człowiekiem rządzi jego własny rozum i nie ma rzeczy, jakiej by nie mógł użyć, jeśli może mu być pomocna dla obrony jego życia przeciw wrogom, przeto w takim stanie rzeczy każdy człowiek ma uprawnienia do każdej rzeczy, nawet do ciała drugiego człowieka”⁴³.

Nie zawsze powszechna wojna każdego z każdym sprowadza się do bezpośredniej walki; może być to stały stan gotowości do walki. W takim stanie panuje „bezustanny strach i niebezpieczeństwo gwałtownej śmierci. I życie człowieka jest samotne, biedne, bez słońca, zwierzęce i krótkie”⁴⁴. Panaceum na to jest zrezygnowanie przez człowieka z części jego naturalnych uprawnień (jego nieograniczonej wolności) i przekazanie ich innym ludziom na zasadzie obopólnej umowy, najlepiej w organizacji państwowej, czyli przeniesienie mocy poszczególnych ludzi na moc suwerena, który by sprowadził „indywidualną wolę ich wszystkich do jednej woli”. W ten sposób „powstaje ten wielki LEWIATAN, a raczej [...] ten *bóg śmiertelny*, któremu, pod władztwem *Boga Nieśmiertelnego*, zawdzięczamy nasz pokój i naszą obronę”⁴⁵.

MELANCHOLIA JAKO ZABURZENIE METABOLIZMU ENERGETYCZNO-INFORMACYJNEGO A MELANCHOLIA WEDŁUG HOBBSA

Koncepcja metabolizmu energetyczno-informacyjnego Antoniego Kępińskiego⁴⁶ jako model wymiany informacji (energii, sygnałów) między organizmem (układem otwartym) a środowiskiem życia nie jest, jak u Hobbesa, mechanistyczna, ale ma pochodzenie cybernetyczne⁴⁷. Podobnie jed-

⁴³ Ibidem, XIV, 4.

⁴⁴ Ibidem, XIII 9. Jest to podobno najczęściej cytowane zdanie w brytyjskiej filozofii.

⁴⁵ Ibidem, XVII, 13.

⁴⁶ A. Kępiński, *Melancholia*, Warszawa 1974, rozdz. III. Podziału metabolizmu na energetyczny (wymiana energii) i informacyjny (wymiana sygnałów informacyjnych między organizmem a otoczeniem) nie daje się w zasadzie przeprowadzić.

⁴⁷ Por. rozwój cybernetyki w Polsce po II wojnie światowej, zwłaszcza prace: M. Mazur, *Cybernetyczna teoria układów samodzielnych*, Warszawa 1966; idem, *Cyber-*

nak jak Hobbesowski mechanizm apetytu i awersji, metabolizm energetyczno-informacyjny ma tłumaczyć oddziaływanie między człowiekiem a otoczeniem. Zaburzenia tego oddziaływania (w metabolizmie energetyczno-informacyjnym są to zaburzenia w przepływie energii w obie strony) prowadzą, zarówno w podejściu Hobbesa, jak i Kępińskiego, do melancholii.

W I fazie metabolizmu energetyczno-informacyjnego (dalej: MEI) organizm ludzki ocenia poziom dynamiki życiowej, adekwatny do stanu otoczenia. Rozstrzygnięcia świadome tu nie występują. Jest to niejako przedłużenie czynności wegetatywnych organizmu na zewnątrz, ale skutkuje ono określonym stanem emocjonalnym. W II fazie MEI występuje już świadomy proces decyzyjny, kierujący aktywnością człowieka w otoczeniu na zasadzie sprzężenia zwrotnego, usposabiający wolę do działania.

Prawidłowo działający MEI w I fazie prowadzi do dostrojenia się organizmu do otoczenia (zharmonizowania z nim), do uporządkowania informacji i w związku z tym do odczucia spokoju i zadowolenia, podobnego zapewne do przyjemności negatywnej według Epikura. Stałe pozostawanie w tym stanie nie jest możliwe, ponieważ zarówno stan wnętrza organizmu, jak i stan jego otoczenia ulegają ciągłej zmianie. Ponadto, jeśliby starać się immunizować na wpływy otoczenia (jak w przypadku świętych czy wybitnych twórców), to proces ten wymaga udziału woli w świadomym samodoskonaleniu i zasadniczo wykracza poza I fazę MEI, w której nie występuje wyraźnie stratyfikacja czasu i przestrzeni, oddzielenie wnętrza organizmu od jego otoczenia, podmiotu od przedmiotu⁴⁸.

MEI jest uruchamiany w fazie I zmianą w środowisku wnętrza lub otoczenia. Zaburzenie rozpoczyna proces MEI przypominający mechanizm apetytu i awersji: asymilacji zmiany lub obrony przed zmianą oraz oszacowanie stopnia natężenia reakcji pozytywnej lub negatywnej. Nie jest to proces liniowy i zdeterminowany (jak to ma być u Hobbesa), lecz raczej proces sterowany swoistym błędzeniem wśród skłonności⁴⁹. Jego

netyka i charakter, Warszawa 1999. W środowisku krakowskim cybernetyczne podejście w naukach biomedycznych rozwijał Jan Trąbka (*Neurocybernetyka*, Kraków 1994). Modele cybernetyczne mogą, choć nie muszą, wpisywać się w ontologię materialistyczną.

⁴⁸ Podobnie jak brak takiego oddzielenia we wczesnych fazach rozwoju osobniczego.

⁴⁹ Warto byłoby to zagadnienie rozpatrzeć w języku ontologii skłonności Zabierowskiego, wyłożonej w: M. Zabierowski, *Czy prawdopodobieństwo jest monolityczne?*

efektem jest reakcja fizjologiczna, ruchowa lub werbalna⁵⁰ ludzkiego organizmu na zmianę.

W fazie II MEI następuje lokalizacja przedziałów czasowych i przestrzennych, oddzielenie „ja” od otoczenia, upodmiotowienie reakcji. Dokonuje się świadomy, kierowany wolą wybór działania jako odpowiedź na bodziec. Ma to być wybór najbardziej adekwatny. Jednak „adekwatny” nie zawsze znaczy wyuczony, sprawdzony metodą prób i błędów, indukcyjnie uzasadniony. Gdyby chodziło tylko o dobry nawyk, to co najwyżej można by mówić o woli zastosowania odpowiedniej reakcji. Hobbes nie wykluczał takiego działania woli. Gdy się pozostaje na gruncie arystotelesowskotomistycznej antropologii⁵¹, to trzeba mówić o wolnej woli, czyli o przekraczaniu nawyku, nawet najbardziej racjonalnego i zweryfikowanego pozytywnie, jeśli wymaga tego zachowanie hierarchii dóbr⁵². Człowiek prawy, wiedziony wolną wolą, czynem transcenduje rzeczywistość tak wewnętrzną, jak i zewnętrzną, doskonali ją czynem⁵³. Samo ludzkie myślenie, na które stawiał Kępiński w II fazie MEI, nie wystarczy. Nie wystarczy też jednak sztywny model cybernetyczny oddziaływań wewnątrz-otoczenie, nie mówiąc już o deterministycznych modelach mechanicznych, jak Hobbesowski. Przy całym docenieniu modeli z dziedziny *science* (mechanicznych lub cybernetycznych) i pozytywistycznej wiedzy o człowieku, dopiero rozważania na poziomie niemodnej ontologii pozwalają ogarnąć całą złożoność problemu, także w zakresie związku przyczynowo-skutkowego⁵⁴, co nie oznacza, że umożliwiają pełny i spójny opis.

Przyjmijmy najogólniejsze rozumienie melancholii (depresji) jako utraty (wypalenia) aktywności życiowej, spowodowanej zaburzeniem MEI. Przyjmijmy za Kępińskim rozumienie cywilizacji jako władzy nad światem, a kultury – jako miłości do świata⁵⁵. Zanalizujmy pokrótce, jakie czynni-

⁵⁰ Jeśli jest to reakcja werbalna w I fazie MEI, to na zasadzie swoistego odzewu na hasło, nie zaś rozbudowania dedukcyjnego i językowego, por. M. Zabierowski, *Potencjał ludzki a kapitał ludzki. Rozważania antropologiczne*, „Zeszyty Naukowe WSOWL” 2011, 4, s. 370–382.

⁵¹ K. Wojtyła, *Osoba i czyn oraz inne studia antropologiczne*, Lublin 2000.

⁵² Kępiński wskazywał na uwarunkowania kulturowe, które pomagają porządkować preferencje wyboru działania w MEI, por. *Melancholia*, s. 78.

⁵³ Ibidem, rozdz. III.

⁵⁴ W nowożytnej nauce rozważa się jedynie przyczynowość sprawczą, czasem tylko celową.

⁵⁵ A. Kępiński, *Melancholia*, s. 216.

ki cywilizacyjne, a jakie kulturowe usposabiają do melancholii, a jakie jej przeciwdziałają⁵⁶.

Czynnik cywilizacyjny zdaje się lękogenny, a więc i depresjogenny, i to nie tylko w sensie subiektywnym. Władza wymusza bowiem postawę podporządkowania się, a więc rezygnację z części własnych pragnień i działań. W zależności od poczucia tożsamości kulturowej, człowiek może przystać dobrowolnie, lub nie, na ograniczenia narzucane przez władzę. Jeśli jest (1) ukształtowany w personalistycznym duchu solidarności⁵⁷ ze wspólnotą, to naturalnie przyjmie te, które rzeczywiście służą wspólnocie. Jeśli jest (2) ukształtowany indywidualistycznie, to nawet niezbyt opresyjna władza może w nim wzbudzać bunt i sprzeciw.

W przypadku (1) istotne jest, aby rozumiał sens słowa „rzeczywiście”, a to wymaga odniesienia (mniej lub bardziej uświadomionego) do określonej antropologii, w tym – do sensu ludzkiej wolności. Jeżeli nie potrafi tego sensu rozpoznać (nie jest to łatwe dla przeciętnego obywatela), będzie się poruszał w świecie chaotycznym, co przeszkadza w prawidłowym przetwarzaniu sygnałów w MEI i usposabia do zniechęcenia, w dłuższym zaś czasie grozi depresją. Zawsze w rozeznaniu się w owym chaosie pomagały systemy religijne (czynnik kulturowy).

W przypadku (2) człowiek podejmuje walkę albo o władzę (w takim lub innym zakresie), albo z władzą. W jednym i drugim przypadku wzmacnia własną aktywność życiową (jak Hobbesowska moc), napędzaną dynamizmem MEI. W tej walce zwycięży albo zostanie pokonany. Gdy zostanie pokonany, powstanie pytanie, czy jego MEI działał prawidłowo, czy go zwodził? Czy efekt końcowy weryfikuje MEI, czy zatem już od początku MEI był zaburzony, ale otoczenie wymuszało aktywność? Przegrana nie musi automatycznie powodować melancholii (depresji), ale powtarzające się niepowodzenia usposabiają lękowo do otoczenia i podejrzliwie do własnej zdolności osiągania celów (sukcesu), co wywołuje zarówno stany depresyjne, jak i długotrwałą melancholię.

W przypadku (1) przed melancholią chroni człowieka wiara w dobro, które transcenduje cywilizacyjne urządzenia. Określenie dobra jest przed-

⁵⁶ Por. K. Horney, *Neurotyczna osobowość...*

⁵⁷ Por. np. T. Grabińska, *Spółeczny i etyczny wymiar Solidarności w nauczaniu Jana Pawła II* [w:] *Jan Paweł II. Posługa myślenia* (Studia nad myślą Jana Pawła II, t. 9, red. J. Kupczak OP i D. Radziechowski), Kraków 2011, s. 165–178.

miotem poszczególnych religii i systemów etyki ogólnej (najpełniej w odniesieniu do antropologii). W naszym kręgu kulturowym jest to chrześcijaństwo i etyka katolicka. Np. w personalizmie Emmanuela Mouniera jest opisany słuszny bunt (postawa ostatecznie aktywna) przeciwko rzeczywistości, która nie szanuje wolności i godności ludzkiej, która nie pozwala realizować dobra⁵⁸.

Przypadek (2) odpowiada sytuacji człowieka w cywilizacji i kulturze, jak w antropologii Hobbesa, która szczególnie usposabia do melancholii. W mechanizmie, jakim tu jest człowiek, mimo pewnego powierzchownego podobieństwa do koncepcji MEI Kępińskiego, odmiennie wygląda sprawa zarówno popadnięcia w melancholię, jak i jej przezwyciężenia. W podejściu Kępińskiego, cywilizacja nawet bardzo opresyjna może w destrukcyjnym wpływie na ludzki dynamizm czynu zostać zrównoważona kulturą, ale kulturą pozytywną, promującą miłość do świata i człowieka (także w przypadku (2)), odwołującą się do transcendentnego dobra. W wizji Hobbesa takiej możliwości nie ma.

Człowiek w antropologii Hobbesa jest indywiduum, a jego relacja do władzy bliższa jest przypadkowi (2), ponieważ jeśli ma poczucie tożsamości kulturowej, to z jednej strony jest ono naznaczone wolnością negatywną, z drugiej zaś – konwencją poszanowania prawa stanowionego i konwencją zachowań społecznych, gwarantującymi zażegnanie naturalnego stanu wojny każdego z każdym. Człowiek jest mechanizmem, częścią mechanizmu świata. Jest mechanizmem zdeterminowanym. Wszelkie ludzkie czynności mentalne i fizyczne są redukowalne do działania mechanicznego, są ruchem. Nie ma miejsca w działaniu człowieka ani na wolny wybór, ani na absolutne dobro. Wartość człowieka jest mierzona zdolnością do ciągłego zwiększania mocy jego dynamizmu i proporcjonalnym stosowaniem owej mocy do wyzwań świata. Działanie ma być zrationalizowane, ale według rozumu pracującego jak maszyna obliczająca optymalne działanie w celu zwiększenia mocy.

Hobbesowski człowiek nie może poprzestać na określonym poziomie posiadanych dóbr i zaszczytów, które są uznawane w społeczności za war-

⁵⁸ Zob. np. E. Mounier, *Personalizm* [w:] idem, *Wprowadzenie do egzystencjalizmów*, tł. E. Krasnowolska, Kraków 1964; M. Zabierowski, J. Marchwica, *Mounierowska wolność osoby a postawa rewolucyjna Solidarności lat osiemdziesiątych* (*Disputationes Ethicae*, t. V), Częstochowa 2010, s. 49–77.

tości; nie mogą to być też wartości odmienne: jego własne czy przejęte z innych kultur. Człowiek więc z inną, niż społecznie (i politycznie) akceptowana, skalą wartości od samego początku skazany jest na ekskluzję⁵⁹, która prowadzi do melancholii, rozumianej jak u Hobbesa, ale i do depresji w sensie medycznym. Z kolei człowiek dostosowany kulturowo musi wciąż zabiegać o majątek i karierę, inaczej wykoleja się w ten sposób, że przestaje być akceptowany w społeczności, jest postrzegany jako nieudacznik, jak ktoś, kto nie potrafi osiągnąć sukcesu. Jest to powód do melancholii już w sensie klinicznym.

Można zatem powiedzieć, że w przypadku (2) – walki o swoje w ujęciu Hobbesowskim – kultura działa jako remedium na stany wypalenia, popadnięcia w bezczynność spowodowaną utratą sensu życia. Przejawia się jednak bardziej jako dyscyplina zachowań w społeczeństwie, które wymaga od jednostki sukcesu, grożąc ciągle utratą prestiżu, a często i warunków do przeżycia. Każda inna postawa jest z tego punktu widzenia patologią. Duża część populacji nie wytrzymuje „wyścigu szczurów”, popada zatem w melancholię o różnym stopniu natężenia. W nawiązaniu do przesłania Kępińskiego i do zasad personalizmu katolickiego, należy zapytać o to – po pierwsze – gdzie jest tu miejsce na godność człowieka, rozumianą np. jak u Mouniera; po drugie – czy kultura łacińska ma szansę przetrwania w obliczu coraz większej dominacji kultury euroatlantycznej?

MIEJSCE RZECZYWISTOŚCI NADPRZYRODZONEJ W HOBSESOWSKIM BYCIE MECHANICZNYM

Powstanie pogańskich wierzeń religijnych Hobbes wiązał z nieumiejętnością odróżniania obrazów zewnętrznej rzeczywistości od obrazów sennych. Tymczasem tylko Bóg, jak w chrześcijaństwie, jest sprawcą zjawisk nadprzyrodzonych. Powstaje tu jednak już na samym początku rozważań problem wiary w rzeczy nadprzyrodzone. Najpierw Hobbes ogólnie twierdził, że ludzie nie dość rozumni są wiedzeni lękiem przed tym, co niewytłumaczalne, i są skłonni ulegać fałszywym prorokom i przewodnikom duchowym, przez co nie są dostatecznie „dysponowani do tego, by

⁵⁹ Chyba, że jest niezależny od tzw. opinii, bo jest np. z urodzenia bogaty.

słuchać władz świeckich, niż są rzeczywiście”⁶⁰, aby na końcu *Lewiatana* już jawnie porównać Kościół rzymski w sposobie przedstawienia Objawienia do „królestwa złych wrózek, to znaczy do bajek”, a ludzi Kościoła do owych złych wrózek, duchów i widm⁶¹. Oczywiście jest, że celem tych wywodów było jeszcze jedno uzasadnienie zerwania przez Henryka VIII z papieżem i ustanowienia państwa świeckiego. Mają one jednak wydźwięk głębszy niż tylko polityczny, nie przypadkiem bowiem ówczesni duchowni anglikańscy oskarżali Hobbesa o ateizm⁶².

Ukrytego ateizmu Hobbesa można by m.in. doszukiwać się w kryterium rozróżniania przez niego „religii” i „zabobonu”, które sprowadza się do tego, czy „bojaźń mocy niewidzialnej, wyobrażonej fikcyjnie przez umysł lub wyobrażanej na podstawie opowiadań” jest uznana publicznie czy też nie jest⁶³. „Religia prawdziwa” zaś to taka, w której „moc wyobrażona jest naprawdę taka, jak ją sobie wyobrażamy”. Stopień prawdziwej religijności zależy zatem od poszczególnego wyznawcy religii i równocześnie nie ma sposobu jego oceny.

Innym ważnym problemem Hobbesa, związanym z poprzednim, jest sposób ujęcia istoty boskiej. Z jednej strony rzeczy, które są przedmiotem wielu wierzeń religijnych, przyrównywał on do zwidów i bajek, niegodnych wierzenia, a z drugiej – najwyższej czci i wiary godny ma być Bóg (chrześcijan) w swojej nieskończoności. Jednak, ponieważ każde ludzkie wyobrażenie jest skończone, to nie może odnosić się do rzeczy nieskończonych⁶⁴, w szczególności do Boga. Nie mają zatem sensu teologiczne i filozoficzne pojęciowe przedstawienia Boga. Bóg jest wyłącznie przedmiotem czci w relacji wyznawcy z Bogiem, a nie myślenia, którego wynikiem miałby być obraz Boga czy zobiektywizowane sposoby moralnego postępowania (jak u Arystotelesa i Akwinaty).

⁶⁰ Th. Hobbes, *Lewiatan*, II, 8.

⁶¹ Ibidem, XLVII, 21–35, 37–48.

⁶² Ostatnie słowa, jakie Hobbes miał wypowiedzieć przed śmiercią, brzmiały: „wielki skok w ciemność”. Mogą one świadczyć o braku wiary, a przynajmniej o zwątpieniu w nadprzyrodzone życie wieczne, ale też mogą wyrażać przekonanie, że co nieskończone, to niewyobrażalne.

⁶³ Th. Hobbes, *Lewiatan*, VI, 36.

⁶⁴ Ibidem, III, 12.

CZĘŚĆ III

**PRZECIW MELANCHOLII
W SFERZE PRAXIS**

MAŁGORZATA BASTER

POLSKIE TOWARZYSTWO PSYCHOLOGICZNE

ANNA BOGATYŃSKA-KUCHARSKA

POLSKIE TOWARZYSTWO PSYCHOLOGICZNE

ŁUKASZ CICHOCKI

UNIwersytet Jagielloński – Collegium Medicum

KS. PAWEŁ PIELKA

PARAFIA PW. MIŁOSIERDZIA BOŻEGO W SOSNOWCU

ANNA TURCZYŃSKA

POLSKIE TOWARZYSTWO PSYCHOLOGICZNE

KRZYSZTOF WALCZEWSKI

SZPITAL SPECJALISTYCZNY IM. DR J. BABIŃSKIEGO W KRAKOWIE

ANDRZEJ ZAJĄC OFMConv

INSTYTUT STUDIÓW FRANCISZKAŃSKICH

PRZECIWSZTAWIANIE SIĘ MELANCHOLII W PRAKTYCE LEKARSKIEJ, PSYCHOLOGICZNEJ I DUSZPASTERSKIEJ

WPROWADZENIE

Anna Turczyńska

W monografii zatytułowanej *Melancholia* Antoni Kępiński pisze: „słowo *melancholia* odnosi się wyłącznie do smutku ludzkiego”. Dlatego warto by się zastanowić, czy nie lepiej wrócić w terminologii psychiatrycznej do pojęcia, które ma już przeszło dwudziestowiekową tradycję. W *Słowniku wyrazów obcych*, wydany przez PWN w tym samym 1974 r., czytamy natomiast: „2. Melancholia (med.) – głęboka depresja psychiczna objawiająca się apatią, niechęcią do życia, a nawet mania

samobójcza (dziś termin rzadko używany)”. To piękne greckie słowo nie weszło jednak do powszechnego użytku ani w mowie potocznej, ani w terminologii medycznej. W innym miejscu A. Kępiński pisze: „Depresja jest chorobą, w której człowiek bardzo cierpi, i niestety w naszej cywilizacji staje się ona chorobą coraz częstszą” – twierdzenie to po 40 latach od śmierci Pana Profesora nie straciło niestety na aktualności. Wszelchobecnym terminem, w diagnozie lekarskiej, rozumieniu psychologicznym, publicystyce czy opiniach społecznych, stała się „depresja”. Jednak i ona nie jest rozumiana przez wszystkich w ten sam sposób, a co za tym idzie „przeciwstawianie się” jej nie dla wszystkich jest tym samym.

Uzupełniłam też określenie „przeciwstawianie się” (definiowane przez współczesny Wikisłownik jako: „1.1 stawiać coś przeciwko czemuś, 1.2 być przeciwko czemuś”) słowami „towarzyszenie” i „leczenie”, aby każdy z dyskutujących mógł znaleźć to, co jest mu najbliższe w działaniach na rzecz osób, które przychodzą, by znaleźć pomoc.

W ostatnim rozdziale monografii prof. Kępińskiego, zatytułowanym *Z dziejów melancholii*, napisanym przez dr. med. Jana Mitarskiego, czytamy: „Dzieje melancholii są nie tylko historią poglądów lekarskich na depresję... Złożyły się na nią poglądy filozoficzne, opinie społeczeństwa znajdujące swoje odbicie w stosunku do chorych, w obyczajowości, w literaturze i w sztukach plastycznych”.

Niejako współbrzmiać z tym poglądem, interdyscyplinarna konferencja naukowa „Przeciw melancholii – perspektywy nauki i wiary” w 40. rocznicę śmierci Antoniego Kępińskiego stanowiła okazję do przyjrzenia się temu zjawisku z różnych perspektyw. W dyskusji wzięli udział praktycy, reprezentujący różne zawody, którzy w swojej codziennej pracy towarzyszą ludzkiemu smutkowi.

Dlatego też poprosiłam uczestników dyskusji o wypowiedzi na trzy tematy: 1) towarzyszenie smutkowi, 2) leczenie chorego, 3) przeciwstawianie się melancholii. Zapytałam też, czy myśl Antoniego Kępińskiego była pomocą w praktyce zawodowej. Poprosiłam o kolejne wypowiedzi naszych panelistów – praktyków w zakresie psychiatrii, psychologii i psychoterapii, wreszcie – w zakresie pomocy duchowej, duszpasterstwa. Pragnę ich pokrótce przedstawić:

Małgorzata Baster – mgr psychologii, jest psychologiem klinicznym, psychoterapeutą, nauczycielem dyplomowanym, prowadzi również zajęcia na Uniwersytecie Papieskim Jana Pawła II.

Anna Bogatyńska-Kucharska – mgr psychologii i filozofii, jest psychologiem klinicznym, pracuje w Szpitalu im. Babińskiego, jest też zastępcą przewodniczącej Oddziału Krakowskiego Polskiego Towarzystwa Psychologicznego.

Łukasz Cichocki – dr nauk medycznych, jest specjalistą w zakresie psychiatrii i psychoterapeutą, pracuje w Katedrze Psychiatrii Collegium Medicum Uniwersytetu Jagiellońskiego (Pracownia Psychiatrii Środowiskowej), pełni też funkcję przewodniczącego Polsko-Niemieckiego Towarzystwa Zdrowia Psychicznego.

Paweł Pielka – ksiądz katolicki, dr teologii (doktorat obronił w Rzymie – na Gregorianum), jest wikariuszem w diecezji sosnowieckiej, duszpasterzem akademickim.

Krzysztof Walczewski – dr nauk medycznych, specjalista psychiatra, psychoterapeuta i superwizor, jest konsultantem wojewódzkim w dziedzinie psychiatrii i ordynatorem Oddziału Psychiatrycznego dla Krakowa – Krowodrzy w Szpitalu im. Babińskiego.

Andrzej Zając OFMConv – franciszkanin, doktorat uzyskał w Rzymie na Seraficum, rektor Wyższego Seminarium Duchownego OO. Franciszkanów, kieruje Instytutem Studiów Franciszkańskich, jest autorem książek z zakresu duchowości franciszkańskiej i poetą.

DYSKUSJA

Łukasz Cichocki

Praca *Melancholia* prof. Kępińskiego ma dla niektórych profesjonalistów także osobiste znaczenie. Tak jest w moim przypadku: urodziłem się w tym samym roku, w którym została wydana – 1974. Piśmiennictwo Profesora przyczyniło się również do wyboru mojej drogi zawodowej w trakcie studiów medycznych. Wpływ myśli Kępińskiego obecny jest obecnie podczas pracy, również za sprawą osób, które pracowały z Profesorem i dzieliły się swoimi wspomnieniami oraz doświadczeniem z młodszym pokoleniem psychiatrów. Do takich lekarzy należała niewątpliwie prof. Maria Orwid.

Najważniejszym elementem, który Kępiński wniósł do mojej praktyki zawodowej, jest wzór relacji terapeuta–pacjent. Chociaż jest to model

bardzo ambitny, być może zniechęcający do naśladowania z obawy przed koniecznością podjęcia dużego wysiłku, to jednak warto się do niego odwoływać i starać się w jakimś stopniu realizować go w praktyce.

Nie lekceważąc rozwojowego wymiaru melancholii oraz nakazu towarzyszenia cierpieniu, chciałbym zwrócić uwagę, że w kontakcie z człowiekiem w depresji najważniejsza jest taka pomoc, która pozwoli pacjentowi przestać doświadczać smutek. Na skuteczność procesu zdrowienia najbardziej wpływa to, na ile osoba chorująca będzie w ten proces zaangażowana, natomiast rolą lekarza jest pokazanie drogi, podsuniecie narzędzi i umożliwienie tego zaangażowania. Kluczowe jest, aby pacjent wyszedł z pozycji bezradności i braku nadziei w stronę własnego sprawstwa i możliwości.

Nie neguję przy tym głosów pojawiających się w dyskusji, że kryzys psychiczny można potraktować jako szansę. Jest on bowiem informacją o tym, że dotychczasowe sposoby radzenia sobie czy pomysł na życie były zawodne, oraz okazją, aby człowiek wypracował nowy projekt na siebie. Dlatego w procesie leczenia warto myśleć nie tyle o powrocie pacjenta do funkcjonowania sprzed choroby, które okazało się w końcu nieskuteczne, a raczej o budowaniu nowej jakości życia. Myślenie takie jest też bliskie ideom prof. Antoniego Kępińskiego.

W odniesieniu do głosów w dyskusji chcę jeszcze dodać, że rola psychiatry nie powinna polegać na likwidacji cierpienia, ponieważ jest ono nieodłączną częścią życia. Jak pisał prof. Kępiński, ale też Viktor Frankl, nie można uciec od cierpienia. Ważne jest natomiast to, jak się je przyjmie. Frankl mówił o tym, żebyśmy okazali się godnymi naszego cierpienia. Lekarz powinien zmniejszać to cierpienie, które jest możliwe do minimalizacji, aby nie przerosło człowieka lub nie prowadziło do destrukcji.

Konieczny jest także namysł w każdym indywidualnym przypadku, czemu służyć ma leczenie. Według mnie, robocza definicja zdrowia psychicznego jest taka, że jest to możliwość zmiany i rozwoju. W wielu przypadkach osoba w cierpieniu styka się z barierami przeszkadzającymi w dostrzeżeniu perspektywy zmiany. Proces leczenia w dużej mierze polega na przywracaniu tego horyzontu rozwoju.

I na koniec kilka myśli *à propos* granic, jakie powinna wyznaczyć sobie psychiatria. Zbyt często ma ona tendencję do „psychopatologizowania” różnych przejawów życia psychicznego. Stwarza to ryzyko, że każda osoba doświadczająca smutku czy żałoby będzie potencjalnym pacjentem.

Warto pamiętać o prawie do przeżywania naturalnej melancholii. Dlatego potrzebna jest współpraca psychiatrów z innymi specjalistami, aby nie starali się oni za wszelką cenę leczyć osób, które mogą uzyskać pomoc w innych miejscach.

Krzysztof Walczewski

„Przeciw melancholii” to konferencja na bardzo ważny temat. Uważam za szczególnie istotne pokazanie tu wyników badań H.U. Wittchena. Grupa Wittchena liczyła zaburzenia psychiczne najpierw w 2005 r. – więc mają doświadczenie – i okazało się wówczas, że wszystkich tak zwanych *brain diseases* (czyli chorób związanych z dysfunkcją pracy mózgu – to jest pojęcie troszkę szersze niż choroba psychiczna) jest 25%, czyli można powiedzieć – ćwierć ludzkości choruje w ten sposób w ciągu całego życia.

Te badania epidemiologiczne powtórzono w 2010 r., opublikowano w 2011 i są one rewolucyjne, ponieważ według statystyk w 27 krajach Europy (UE plus Islandia, Norwegia i Szwajcaria) wyszło, że to jest aż 38,2%! I to nie chodzi już o zachorowalność, a o chorobowość roczną, czyli odsetek osób chorujących w ciągu roku – odliczając ozdrowieńców i doliczając te osoby, które zachorowały. Tak wysoki wynik był spowodowany głównie przez to, że tym razem brano pod uwagę nie tylko osoby między 18. a 65. rokiem życia, ale włączono też do statystyk dzieci chorujące na ADHD oraz osoby starsze z zaburzeniami poznawczymi, czyli – mówiąc „starym” językiem psychiatrii – osoby chorujące na demencję.

Wynik tego badania jest piorunujący, bo w tym momencie widać, że *brain diseases* to jest problem numer jeden, co w bardzo małym stopniu odzwierciedla się w świadomości społecznej, planowaniu budżetów ochrony zdrowia i organizacji ochrony zdrowia. Oczywiście, jest też pewien efekt pozytywny, a mianowicie taki, że trudno się czuć stygmatyzowanym w ludzkości gdzie *brain diseases* są po prostu absolutnie częścią normalnego życia. Dlatego jeszcze raz dziękuję za pokazanie tych badań w referacie dr Hennel-Brzozowskiej. Gdyby te słupki na wykresie zliczyć – odnośnie do tych poetyckich czy literackich określeń, które mają swoje ugruntowanie w języku, w tradycji, w religii – okazałoby się, że mówimy o *subthreshold depressions*. Termin ten trudno na polski przetłumaczyć (dosłownie: depresje podprogowe) – to są między innymi objawy resztkowe: po żałobie czy po depresji, to są również objawy zwiastunowe: objawy zaburzeń, których jeszcze nie ma według ścisłych kryteriów i defini-

cji. Zliczając sobie mniej więcej te słupki: to jest bezsenność, to jest lęk, to jest pewne uczucie przygnębienia, czy na przykład słabości, pewnej acedii – można by tak nawiązać do poprzedniego referatu – dotyczy to w samej Małopolsce (a jest nas Małopolan trzy i pół miliona) – pół miliona ludzi! Trzeba tu zaznaczyć, że osoby z depresjami podprogowymi jak na razie nie znajdują dla siebie odpowiedniej oferty leczniczej. Dlaczego tak jest? Leki przeciwdepresyjne nie są zarejestrowane na te zaburzenia, brak dostępności psychoterapii, a co powiedzieć o innych formach leczenia, szczególnie profilaktyki...

Zatem stan faktyczny na dzień dzisiejszy niezbyt przystaje do humanistycznych idei głoszonych przez prof. Kępińskiego. Dlatego tak ważne jest szerzenie kultury antydepresyjnej. W moim odczuciu dzisiejsza debata jest takim antydepresyjnym forum.

Co do wspomnianych ograniczeń obecnego systemu leczenia, dodam jeszcze, iż nie chodzi tylko o brak czasu i dostępności specjalistów dla pacjenta, ale też o to, że osoby, które nie mają jeszcze postawionej konkretnej diagnozy, nie mogą liczyć na wystarczającą pomoc psychiatryczną czy psychologiczną. Od około 5–6 lat istnieje narzędzie, które może umożliwić tym osobom leczenie – porada profilaktyczna, w ramach której ma szansę rozwijać się kultura antydepresyjna. Prace nad udostępnieniem porady profilaktycznej i włączeniem jej do katalogu świadczeń powinny być nadal prowadzone. Konieczne jest wdrażanie programów profilaktycznych przeciw depresji, tak jak ma to miejsce obecnie w Krakowie.

Małgorzata Baster

Zanim przejdę do tematu melancholii, pozwolę sobie wyrazić szacunek i wdzięczność dla prof. Kępińskiego, za jego podglądy i podejście do pacjenta.

Wskazówki z jego książki *Poznanie chorego* potwierdziły moją intuicję, że cierpienie każdego człowieka jest niepowtarzalne. W związku z tym, w procesie diagnostyczno-terapeutycznym, w każdym spotkaniu z pacjentem, trzeba na nowo poznawać jego wewnętrzną przestrzeń. Nie wolno zachowywać się jak „strażnik muzealny, który siedzi tyłem do arcydzieła”, bo już wie i zakwalifikował. Profesor pisze: „Psychiatra, dzięki swej umiejętności widzenia człowieka w różnych jak gdyby jego warstwach, nie musi ograniczać się tylko do tego, co jest na powierzchni”.

Jeżeli melancholia, w szerokim rozumieniu słowa, jest przydana każdemu z nas, różne są tylko stopnie jej natężenia, to może warto zadać pytanie o zasadność tytułu konferencji: „Przeciw melancholii”? „W każdej depresji znika zdolność rzutowania się w przyszłość – przyszłość zmienia się w przysłowiową czarna ścianę nie do przebicia i gdy przyszłość zaczyna się rozjaśniać, jest to zwykle pierwszy sygnał mijania depresji”.

Brak zdolności rzutowania się w przyszłość to brak nadziei. Jeżeli przyjąć za Eriksem H. Eriksonem, że nadzieja to „oczekujące pragnienie”, to zadaniem terapeuty jest:

- taka uważność na pacjenta, żeby zechciał on dopuścić terapeutę i siebie do przestrzeni swoich pragnień; pragnień zamkniętych „czarną ścianą”;
- takie towarzyszenie pacjentowi, żeby obudzić jego siły życiowe.

Depresja nie jest wtedy traktowana jako zjawisko, którego należałoby się wstydzić, lecz jako rodzaj życiowego wyzwania, które można wykorzystać do wzbogacenia wiedzy o sobie.

„Nigdy nie wolno nam tracić wiary w człowieka, gdyż właśnie ta wiara jest mu najbardziej potrzebna i dzięki niej, gdy już wszystko wydaje się stracone, gdy chory traktowany jest jako »defekt«, może on wrócić do życia”.

Może zatem warto skierować wysiłki nie przeciw melancholii, ale na to, żeby zaprzyjaźnić się z melancholią?

Anna Bogatyńska-Kucharska

Pierwsze zdania *Melancholii* prof. Kępińskiego brzmią: „Smutek jest dołą człowieka. Nawet najpogodniejszemu trafiają się okresy depresji, gdy świat wokół niego ciemnieje i człowiek widzi wszystko w ciemnych kolorach”. Wynika z nich wyraźnie, że od smutku nie zawsze da się uciec, mimo niejednokrotnie wyraźnych chęci. Jednocześnie nie jest to emocja, której trwanie jest pożądane. Co zrobić, jeśli w pracy – a specyfika pracy psychologa właśnie taka jest – mamy z im do czynienia regularnie? Chciałam zastanowić się nad tym pytaniem z perspektywy osoby ze stosunkowo niedługim, bo około 10-letnim stażem pracy. Z jednej strony, gdy cierpienie uniemożliwia codzienne funkcjonowanie, naturalna jest chęć „wyrwania” chorego z niego, z drugiej – właśnie działanie „na siłę” jest mało skuteczne i, jak opisuje to Kępiński, powoduje narastanie dystansu pomiędzy

cierpiącym a pomagającym oraz frustrację. Jedyne, co pozostaje, to faktycznie towarzyszenie smutkowi, które wymaga odpowiedniej postawy oraz zdolności pomieszczenia smutków pacjentów oraz własnych.

Książki Antoniego Kępińskiego są szczególnie wartościowe, ponieważ obok przytaczanych klasyfikacji czy wyników badań oraz hipotez dotyczących etiologii, w sposób nieraz wręcz literacki opisują przeżycia chorych, pozwalając niejako przygotować się do tego, jak radzić sobie z doświadczeniem cierpienia. W tym sensie jako jedne z nielicznych mają wartość podobną do doświadczenia nauki w relacji mistrz–uczeń.

Z praktyki klinicznej na oddziale ogólnopsychiatrycznym chciałam podzielić się doświadczeniami z prowadzenia grupy psychoedukacyjnej przeznaczonej dla pacjentów depresyjnych. Jestem przekonana o dużym znaczeniu tej formy pomocy w opisywanym kontekście. Główne jej cele i zarazem zalety to wzbudzenie nadziei (w depresji szczególnie trudne, a jednocześnie kluczowe), a także możliwość podzielenia się doświadczeniem, poza tym oczywiście uzyskanie praktycznych informacji na temat depresji oraz możliwości radzenia sobie z nią także środkami pozafarmakologicznymi.

W kontekście pracy na oddziale stacjonarnym ogólnopsychiatrycznym – gdzie średni czas pobytu pacjentów to 4 do 6 tygodni, a ich liczba przekracza nieraz 50 osób – widoczne są pewne oczywiste ograniczenia. Możliwa jest praca tylko krótkoterminowa, stanowiąca początek leczenia, ale jednocześnie kluczowy etap, który ma zmotywować pacjenta do kontynuacji leczenia, rozumianego także jako podjęcie trudu zmiany, nie ograniczającej się do farmakoterapii. Z drugiej strony przy tak dużej liczbie pacjentów i niewielkiej liczbie psychologów praca grupowa często jest jedyną formą pomocy pozafarmakologicznej dla niektórych z nich. Udział w grupie psychoedukacyjnej jest bezpieczny dla pacjentów, choćby ze względu na jej informacyjny charakter – wiele informacji przekazuje prowadzący, pacjenci nie muszą wypowiadać się, jeśli nie czują się gotowi. Z drugiej strony, często wypowiedzi innych oraz uzyskane informacje zachęcają niektórych z nich do dzielenia się doświadczeniem czy do spotkań indywidualnych z psychologiem, które dają możliwość pogłębienia pracy. Grupa daje również możliwość korekty błędnych przekonań dotyczących depresji czy leczenia, które nieraz powstają, gdy pacjenci wymieniają się swoimi intuicjami, nie konsultując ich, np.: „leki działają od razu”, „zmiany są radykalne”, „jeśli nadal przerastają mnie drobne rzeczy, to

znaczy, że zupełnie mi się nie poprawia”, „z aktualnym stanem psychicznym nic nie da się zrobić”.

Szczególny nacisk warto położyć na korzystne, drobne na początku, zmiany wskazujące na stopniowy proces zdrowienia, np. gotowość uczestnictwa w spotkaniu, później gotowość wypowiedzi. Grupa stanowi w tym wypadku szczególną wartość, ponieważ często u pacjentów depresyjnych poprawę najpierw zauważają inni, a nie oni sami. Natomiast charakterystyczne dla tej grupy zaburzeń: spadek aktywności, trudności w podejmowaniu decyzji, powodują konieczność redefinicji stawianych sobie zadań.

Jednocześnie ze względu na otwarty charakter tej formy pomocy uczestniczą w niej pacjenci znajdujący się w różnych stadiach chorowania i leczenia, co z jednej strony daje poczucie braku osamotnienia czy pewnej wyjątkowości przeżywanych cierpień, a z drugiej – jest widocznym doświadczeniem poprawy u innych, co daje niewielką nadzieję na własne wyleczenie.

Na koniec chciałabym dodać, za prof. Kępińskim, że nie można przecenić dyskretnego, ale autentycznego i głębokiego przekonania pomagającego, że w depresji możliwa jest poprawa czy wyzdrowienie.

Najtrudniejszym chyba zagadnieniem jest przeciwdziałanie melancholii. Statystyki podają wzrastającą liczbę zachorowań na depresję. Wydaje się też, że temat ten jest coraz częściej poruszany w mediach, można więc przypuszczać także, że wzrost odnotowanych zachorowań wynika ze wzrostu gotowości do szukania specjalistycznej pomocy.

W przeciwdziałaniu melancholii, która może pojawić się właściwie w każdym okresie życia i w najróżniejszych okolicznościach: w sytuacji porażki, ale także po osiągnięciu sukcesu (za Kępińskim: tzw. depresja szczytu), najważniejsze są różne formy profilaktyki, którą warto byłoby rozpocząć jak najwcześniej.

Profilaktyka jest zadaniem dla wszystkich specjalistów spotykających się na swojej drodze zawodowej z cierpieniem: asystentów socjalnych, duchownych, lekarzy, pielęgniarek, psychologów i pewnie wielu innych. Kluczowa w tym obszarze jest mądra współpraca pomiędzy poszczególnymi osobami pomagającymi cierpiącemu. Szczególnie istotne jest dla mnie nastawienie na kooperację oraz znajomość własnych kompetencji i ich granic, która wymaga wymiany doświadczeń pomiędzy przedstawicielami wymienionych zawodów i spotkań takich jak nasza konferencja „Przeciw melancholii”.

ks. Paweł Pielka

Szanowni Państwo, zauważam, że obecność pośród tego zacnego i sympatycznego gremium ma dla mnie samego również działanie... terapeutyczne. Tu mogę być sobą, zaproszony, by wyrazić stanowisko kapłana w kwestii, która stanowi przedmiot dzisiejszej konferencji. Dokonuje się to w miejscu i okolicznościach, które sprawiają, że już czuję się troszkę podłeczony i w lepszej formie. Bardzo za to dziękuję.

W posługiwaniu duszpasterskim, sądzę, że każdego księdza, ale również w życiu każdego człowieka, tak bardzo potrzeba „zadumania”. W odniesieniu do pytania, które zostało nam postawione, aby najkrócej streścić swoje stanowisko, ogólnie mógłbym powiedzieć, że polega ono na tym, że ja nie do końca jestem przeciwny melancholii. Nie do końca jestem wrogiem zjawisk z tym związanych i nie pałam chęcią korygowania ich.

Oczywiście, że nie jestem też w stanie ich korygować, ale zauważyłbym – i myślę, że nie popadnę w sprzeczność z obowiązującą doktryną Kościoła – że nasz Pan i Zbawca pojawił się na ziemi tam, gdzie z punktu widzenia geograficznego mamy do czynienia z depresją. Dlaczego nie użyć zatem tego jako metafory, a uskok Morza Martwego w sensie geograficznym, geologicznym, podjąć i zauważyć, że to co niskie, Pan traktował jako bardzo ważne. On sam siebie uniża, schodzi do nizin, zajmuje ostatnie miejsce. Takie ostatnie miejsce często sami Mu pozostawiamy – żłóbek, albo na takie Go wprost skazujemy – krzyż. Czy zatem lęk przed jakąkolwiek chorobą psychiczną, przed samą wizytą u lekarza psychiatry, psychologa, czy ten sam lęk nie oznaczałby tego uniżenia, które człowiek musi, powinien przyjąć? Pewnie tak.

Takie spojrzenie pozwala uchwycić rzecz – jakże brzmiącą nadzieją – że owo ostatnie miejsce jest już zajęte. Tam jest nasz Pan. On ma taki gust, że zajmuje ostatnie miejsce. A zatem przedmiot rozważań, tak poważny, groźny dla wielu, tak traumatyczny, może okazać się, w wyniku pogłębionej, wieloaspektowej, multidyscyplinarnej debaty, okazją i szansą dla człowieka. Ponieważ nie mam osobistego doświadczenia tego typu cierpienia, proponuję, żeby rozważyć ten mianowicie aspekt, że depresja i wszystko co pod tym pojęciem rozumiemy, my, często dyletanci w tej dziedzinie, jest okolicznością, która może być miejscem nadziei, bo Bóg działa w depresji i to ze szczególną intensywnością. Bóg zna wszelkie depresje i z nich wyprowadza.

Kiedy przychodzą ludzie, szukając u was i u nas pomocy, to od razu chciałbym podkreślić, że wielkim pragnieniem kapłana i potrzebą narzu-

cającą się jest nie psychologizowanie, nie pretendowanie do tego, żeby samemu na drodze metody duchowej wszystko poprowadzić. Bardzo często natomiast pojawia się potrzeba konsultacji z wami, psychologami i psychiatrami. Zresztą napotykały tu nieraz wielkie trudności, nie jest nam łatwo pojąć metodologię i nie możemy udawać, że ją znamy. Nawet Antoni Kępiński, ośmielił się stwierdzić po pobieżnej lekturze, kształci już wykształconych. Zapewne jest to lektura wielce owocna, ale podejrzewam, że dla tych, co już mają pewien warsztat specjalistyczny. Może być tak, że ktoś ma trudność (a ja ją mam), żeby wejść nawet w te rozważania, które są opisywane jako popularyzatorskie. Dlatego nie ma zaborczości z naszej, kapłańskiej strony i na szczęście nie musi być tak, że my to zrobimy. Posługujemy my i w y, a posługi mogą i powinny się wzajemnie się dopełniać. Rozróżniając pokornie obszary kompetencji, mamy dość przestrzeni, żeby sobie nie przeszkadzać, a skuteczniej pomagać pacjentowi, czyli penitentowi.

Istnieje wśród kapłanów ogromna potrzeba dostępu do posługi psychologów. Z wielu względów pozostaje to utrudnione. Jaka metoda przynależy zatem nam, duchownym? Jak ją określić? Otóż taka, która wynika z podstawowej zasady określonej w teologii jako zasada prymatu łaski, czyli naczelności łaski, podstawowości Bożego działania. Kiedy przychodzi człowiek, kapłan stara się uczynić wszystko, co możliwe, na drodze pracy duchowej i niepsychologizującej, która byłaby tu raczej pokusą, aby umożliwić dostęp łasce Boga. Dlatego, że to, co w człowieku jest, bardzo często dostęp tej łaski blokuje, również z jego winy, z przyjmowanej przez niego postawy. Łaska zaś pragnie działać, chce wejść w depresję i chce przekształcać człowieka, chce go wynosić z dołu psychicznej i duchowej biedy. Kapłan stara się usunąć duchowe przeszkody, delikatnie podpowiadać, pukać, podprowadzać, pokazywać, głosić, tłumaczyć, słuchać, słuchać wystarczająco długo, aby te przeszkody zostały uchylone. I tam, gdzie przeszkody zostaną uchylone i zrobi się przestrzeń otwarta, łaska z całym swoim dynamizmem wkroczy i przemieni człowieka. To jest przedmiot wiary, że łaska człowieka przemieni i wyniesie, bo tego pragnie Bóg i swoją łaską oraz swoim działaniem to czyni. To byłaby naczelna nuta działania tej posługi.

Był taki stereotyp za moich studenckich czasów, że na studia psychologiczne idzie się, żeby rozwiązać swoje osobiste dylematy. Dalej się tak mówi. Czy to jest prawdą? Nawet jeżeli tak się mówi, jest to również uzasadnione. Pełna sala dzisiejszej konferencji również oznacza, że te zagad-

nienia są nam bliskie, są dla nas ważne. Nie trwalibyśmy tutaj zawieszeni w jakiejś tematyce, która byłaby absurdalna – padło już dzisiaj to słowo – niepotrzebna, są przecież inne. Nie. Ona jest ważna, dosięga naszych dusz, ciał i psychiki. Natomiast wymiar tego zagadnienia, który dotyczy nas, kapłanów, wskazuje na inną rzeczywistość i sięga tak daleko, tak wysoko, tak wybiegając ku nieskończoności, że to, co straszne, trudne i bolesne, traci swój agresywny wymiar. Ale traci błysk również to, co tu wydaje się szczęśliwe, słodkie i zdrowe, dlatego że ukierunkowanie ku nieskończoności jest tak mocne. Zatem i melancholia w perspektywie wskazywanej przez nas, niestety nieudolnie, ale wskazywanej, również traci coś z tego, co trzeba byłoby zwalczać, ale wskazanie na szczyty obywatelstwa ją. Wskazanie na szczyty sprawia, że melancholia traci na swojej sile, ale wciąż trzeba ją leczyć, trzeba ją analizować i niech to robią kompetentni specjaliści i oddani Bogu i ludziom duszpasterze.

I jeszcze odpowiedź na pytanie z sali: Czy Jezus leczył depresję?

Nie ma wątpliwości – kto będzie chciał, może sprawdzić to w domu – że Jezus leczył wszystkie choroby. Słowo „wszystkie” pada w Nowym Testamencie – Jezus leczył wszystkie choroby. Jeżeli depresja jest chorobą – tego nie wiem, ale pewnie jest – mamy odpowiedź biblijną. Panu zadającemu to pytanie stawiamy zadanie następujące: proszę dowieść, że Jezus nie uzdrawiał. Otóż tego się metodologicznie nie da dowieść. Nie da się dowieść, że Jezus nie uzdrawiał depresji. Jezus leczył depresję jak nikt inny i wiódł chorego na szczyty szczęścia i pokoju.

Andrzej Zajac OFMConv

Sprawa towarzyszenia człowiekowi w smutku wymaga niezwyklej delikatności i wrażliwości, a jednocześnie determinacji. Podkreśliłbym tu jeszcze, że chodzi nie o towarzyszenie smutkowi, ale człowiekowi w smutku. Każdy człowiek przeżywa swój smutek inaczej, dlatego trzeba najpierw wsłuchać się w człowieka i rozpoznać jego smutek, by wiedzieć, jak najlepiej być z nim w trudnym i delikatnym doświadczeniu. Nie chodzi chyba nawet o to, by człowieka leczyć ze smutku, ale z człowiekiem w smutku być. Bycie z człowiekiem i dla człowieka ma w swojej istocie charakter terapeutyczny. Człowiek w smutku musi bowiem odczuć poprzez obecność i akceptację ze strony drugiego człowieka, że jego smutek – jak również wiążące się z nim przeżycia, doznania, a także różne ograniczenia – nie jest przeszkodą, by doświadczać piękna i autentyczności spotkania.

Kępiński mówił: „Nie można logicznie udowodnić, że coś jest piękne, trzeba to po prostu odczuć”. To przekonanie znajduje swoje szczególne potwierdzenie właśnie w odniesieniu do towarzyszenia człowiekowi w smutku. Trudno smutnego człowieka przekonywać do piękna i radości spotkania, które może okazać się lekarstwem tak na sam smutek, jak i na to, co jest źródłem smutku, jeśli nie da mu się doświadczyć i odczuć prawdy spotkania, które pozwala dojrzeć przebłysk nadziei. Chodzi bowiem o to, żeby człowiek mógł odczuć, że jest się dla niego, że ma się dla niego czas, nie oczekując niczego w zamian, nawet słów; że wystarczająca jest wzajemna obecność, by mogło zaistnieć spotkanie osób, które rodzi nadzieję.

Autentyczna obecność i autentyczne spotkanie człowieka z człowiekiem może zyskać jeszcze inny, transcendentálny wymiar, jeśli osoba towarzysząca człowiekowi w smutku jest wierząca i świadoma obecności Boga, realnie uczestniczącego w takim spotkaniu. Doświadczenie przekonuje mnie, jak ważne jest nieustanne ciche wołanie, kierowanie do Boga pragnienia i prośby, by swoją kojącą mocą ogarniał przeżywającą smutek osobę, którą mam przed sobą. Doświadczenie przekonuje mnie o wadze ewangelicznych słów, opisujących lapidarnie postawę Jezusa wobec stojącego przez Nim człowieka: spojrział na niego z miłością (por. Mk 10, 21). Bardziej niż fachowo i skrzętnie dobierane słowa zadziałać może autentyczne spojrzenie pełne miłości i troski o człowieka, potwierdzające obecność. Taka zaś obecność może stać się w efekcie podprowadzeniem pod doświadczenie innej Obecności – obecności Tego, który oddał i oddaje życie dla człowieka, także – a może szczególnie – tego człowieka, który przeżywa udrękę smutku.

Jeśli chodzi o leczenie chorego z zaburzeniami nastroju, to jako kapłan nie czuję się lekarzem, jeśli już, to raczej pielęgniarką. To Bóg leczy. Moja rola polega na tym, by z jednej strony człowieka przedstawiać Bogu, a z drugiej – człowiekowi przedstawiać Boga. Jeśli ktoś przychodzi ze swoim problemem do kapłana katolickiego, należy przypuszczać, że nie wzbrania się przed prawdą o Bogu, który jest Bogiem-Człowiekiem, znającym doskonale ludzką kondycję: „Nie takiego bowiem mamy arcykapłana, który by nie mógł współczuć naszym słabościom, lecz doświadczonego we wszystkim na nasze podobieństwo, z wyjątkiem grzechu. Przybliżmy się więc z ufnością do tronu łaski, abyśmy otrzymali miłosierdzie i znaleźli łaskę dla uzyskania pomocy w stosownej chwili” (Hbr 4, 15–16). Dlatego też staram się o tej prawdzie przypominać, by człowiek w smutku mógł uświadamiać sobie na nowo, że ze swoim bólem i bezradnością nie jest sam, że nie jest

skazany na bezład targających nim uczuć i doznań, bo Bóg zawsze jest obecny w jego doświadczeniach, i że to On sam przychodzi mu z pomocą.

Człowiek ma tendencję, by własne problemy widzieć jako największe, najbardziej zagmatwane i bolesne, a może nawet jako jedyne na świecie. Dlatego warto czasem zachęcić do odtworzenia w pamięci przebytych już trudności, które udało się pokonać; warto czasem odwołać się do bohaterów biblijnych czy postaci świętych, którzy mieli podobne doświadczenia, a zaufali Bogu pomimo lęków i przetrwali trudne chwile, by na nowo cieszyć się pełnią życia. Pomocna też może okazać się racjonalizacja problemów, skupiająca uwagę na faktach z życia – w odróżnieniu od myśli, wyobrażeń, przypuszczeń, przekonań. Niejednokrotnie bowiem człowiek więcej przetwarza we własnym umyśle, niż realnie doświadcza w życiu. Ważne jest więc, by pomóc widzieć siebie i problemy w sposób jak najbardziej realny, w świetle biblijnego słowa, a także w odniesieniu do wieczności.

Czy i jak przeciwstawiać się melancholii? Życie bez cierpienia jest utopią. „Wszystko ma swój czas, i jest wyznaczona godzina na wszystkie sprawy pod niebem: Jest czas rodzenia i czas umierania, czas płaczu i czas śmiechu” (Koh 3, 1–2, 4). Również cierpienie, jakim jest melancholia czy depresja, może przyczynić się do wzrostu człowieka. Ważne, by człowiekowi w potrzebie ukazywać zawsze sens życia, a człowiekowi w smutku czy melancholii ukazywać znaki nadziei i radości. Różne są źródła ludzkiego cierpienia, dlatego trzeba – na ile to tylko możliwe – starać się je identyfikować, by wiedzieć, w jaki sposób pomagać człowiekowi odzyskiwać naturalną harmonię.

Interesująca jest prosta konstatacja Kępińskiego: „Śmierć i miłość są cielesne”. Uświadamia ona, że najgłębsze i egzystencjalne przeżycia natury duchowej znajdują swoje odniesienia w cielesności, dlatego człowiek musi być zawsze postrzegany jako jedność psychofizyczna. Melancholia może wskazywać na zachwianie tej naturalnej harmonii. Bez wątpienia tym, co pomaga odbudowywać i umacniać ludzką harmonię, jest miłość, która wyrażać się może poprzez najprostsze gesty. Jaką rolę ma tu do spełnienia kapłan? Jeśli Kępiński twierdzi, że: „Szukanie »ojca« nie kończy się na wieku młodzieńczym, ale trwa nieraz do późnej starości”, to fakt gotowości do bycia duchowym ojcem dla człowieka w potrzebie – poprzez fizycznie ofiarowany czas, troskę i dobre słowo – może obudzić w nim realny przebłysk nadziei i radości, przypominający o pełnym miłosierdzia Ojcu, który jest w niebie (por. Mt 6, 9).



ISBN 978-83-7676-195-4



9 788376 761954