

Marek Tański

Asceza jako jedno z działań transgresyjnych w świetle myśli chrześcijańskiej

Ascezę można rozpatrywać z różnych punktów widzenia: historycznego, kulturowego, medycznego, religijnego, psychologicznego. W pracy ascezę rozważam głównie z punktu widzenia antropologicznego. W jaki sposób asceza konstytuuje człowieka: co daje, co zabiera, jaki ma wpływ na życie codzienne człowieka? Przewodni jest tekst Karola Wojtyły:

Asceza nie oznacza bynajmniej czegoś nadzwyczajnego, ale jest ona w dużej części, normalnym, koniecznym współczynnikiem życia moralnego człowieka. Oznacza po prostu tylko rzetelne i bezkompromisowe zaangażowanie człowieka w pracę nad sobą, w dzieło moralnego doskonalenia się i dojrzewania¹.

Ta wypowiedź ma potwierdzenie w praktyce, aczkolwiek we współczesnej kulturze niezbyt często nawiązuje się do znaczenia ascezy jako czegoś wartościowego, jako wyjścia ku wartościom bardziej uniwersalnym, podejmowaniu działań transgresyjnych, które polegają na wykraczaniu poza własne („osobiste”) sposoby myślenia i postępowania.

Niektóre kontrowersje wokół pojęcia zdrowej i patologicznej religijności

Asceza jako dobrowolny trud psychiczno-duchowy (nierzadko również fizyczny) zwykle wiąże się z religijnością. Można więc mówić o ascezie religijnej, gdy mamy na myśli panowanie nad popędowością, przejawiające się w postach, w umartwieniach, w milczeniu. Warto zatem zarysować zagadnienie zdrowej i chorej re-

¹ K. Wojtyła, *Co to jest asceza*, [w:] idem, *Aby Chrystus się nami posługiwał*, PAX, Kraków 1979, s. 163.

ligijności. Problemem związanym z normą i patologią w religijności jest wielość definicji zdrowia psychicznego. Niektóre z nich akcentują to, iż zdrowie psychiczne to brak choroby psychicznej. Gdzie jednak przebiega granica między stopniem nasilenia danego objawu, który odpowiada zdrowiu psychicznemu, a stanem choroby psychicznej? Niektórzy postrzegają zdrowie psychiczne w braku niewłaściwych kulturowo zachowań społecznych. Zachowanie właściwe jednej kulturze może okazać się jednak skrajnie patologicznym i niewłaściwym w innej. Definicja, iż zdrowie psychiczne to wolność od konfliktów wewnętrznych, od winy i troski² okazuje się być zawodna, gdy będziemy mieli do czynienia z jednostką nierealizującą żadnych ideałów. Osiąga ona jedynie stadium samozachowawcze, w którym wyznacznikiem postępowania moralnego jest zasada „nie dać się złapać”. Uzyskanie poczucia kontroli nad otoczeniem traktowane jako kryterium zdrowia psychicznego budzi np. u Seligmmana zastrzeżenie, że nie da się tej definicji zastosować do szerszej grupy społecznej. Według Allporta w zdrowej osobowości musi znaleźć się miejsce na hierarchicznie usystematyzowaną filozofię życia (będzie ona wiązać się z poczuciem religijnym), zapewniającą integrację osobowości, ale czy umieszczenie na czele hierarchii wartości innej niż religijna może wskazywać na patologię³. Definicja zdrowia psychicznego, którą podają Hunt i Harvey jest związana z poznawczym funkcjonowaniem człowieka – chodzi w niej o podkreślenie roli zdolności włączania do systemu poznawczego nowych informacji, co jest związane z plastycznością ogólnego nastawienia wobec świata⁴. Definicja ta pozwala najpełniej różnicować między osobami skłonnyymi do przyjmowania sztywnych, autorytarnych systemów religijnych i osobami umiejącymi wychodzić poza literalną interpretację tekstów po to, by czynić z religii siłę służącą rozwojowi własnej osobowości.

Wielość definicji zdrowia psychicznego stwarza problemy i ograniczenia wynikające z ich przyjęcia. Badania nad związkiem religijności i zdrowia psychicznego napotykać na trudności z zooperacjonalizowaniem religijności w badaniach. Opis religijności można sprowadzić do kryteriów ilościowych (częstość wypełniania poszczególnych praktyk religijnych, stopień deklarowanego zainteresowania religią, siła postaw, akceptacja wartości lub ortodoksyjność przekonań religijnych) lub do kryteriów jakościowych: 1) religię traktuje się jako środek do celu, np. zapewnienia sobie popularności czy zdobycie pozycji społecznej (dla Allporta jest to religijność zewnętrzna); 2) religię traktuje się jako cel, któremu podporządkowuje się własne życie, całość podejmowanych działań (Allport ten rodzaj religijności określa mianem religijności wewnętrznej); 3) religię traktuje się jako sposób poszukiwania indywidualnego sensu życia. Jeśli asceza ma być wyrazem religijności, to, wobec ściśle naturalistycznego traktowania potrzeb fizjologicznych człowieka, religijność w perspektywie ascezy może wydawać się czymś nieporządanym, skoro prowa-

² Por. K. Horney, *Nerwica a rozwój człowieka*, PWN, Warszawa 1978.

³ Por. H. Grzymala-Moszczyńska (red.), *Psychologia religii. Wybór tekstów*. Część I, Wydawnictwo UJ, Kraków 1984.

⁴ Por. A. Kepiński, *Melancholia*, PZWL, Warszawa 1979, gdzie autor wprowadza pojęcie „metabolizmu informacyjnego”.

dzi do dobrowolnego, świadomego i intencjonalnego ograniczenia, czasami nawet bardzo drastycznego owych naturalnych potrzeb człowieka.

Asceza a teoria potrzeb A. Masłowa

Gdybyśmy oparli się na klasycznej teorii potrzeb A. Masłowa, która dzieli ludzkie potrzeby na niższe i wyższe, to można by było powiedzieć, że rozmaici ludzie uprawiający praktyki ascetyczne rezygnują częściowo z potrzeb niższych na rzecz potrzeb wyższych dotyczących rozwoju. Na szczycie tej hierarchii znajduje się potrzeba samorealizacji (samoaktualizacji). Dla zrozumienia relacji potrzeb z ascezą, należy przypomnieć, że samorealizacja oznacza odnajdywanie tego, co dla ludzkiej natury istotne i nie do zastąpienia. Aktualnie w idei samoaktualizacji próbuje się wyeksponować cechę otwartości, w której chodzi przede wszystkim o poznanie, w jakiej mierze daje się zrealizować to, czym człowiek może być i na co go stać. W tej analizie motywacji zachowania eksponuje się zasadę autonomii potrzeb. Głosi ona, że pewne potrzeby wyższe nie muszą każdorazowo zależeć od zaspokajania potrzeb niższych, a więc występują w stosunku do nich niezależnie⁵.

Na uznaniu niezależności potrzeb wyższych od niższych opiera się walka asceety, który utożsamia się ze swymi potrzebami „duchowymi”, niematerialnymi i transcendentnymi:

Potrzeba bowiem owego wysiłku, który stanowi charakterystyczną właściwość ascezy, szczególnie mocno wychodzi wówczas, gdy człowiek widzi w realizacji doskonałości moralnej drogę do obiektywnego Dobra bezwzględnego – drogę do Boga. Obiektywnie też służy ona do tego, aby wszystkie wartości rzetelnie uporządkowane wysiłkiem człowieka znalazły się w prawidłowym stosunku do Dobra najwyższego⁶.

Asceza w tym Wojtyłowskim ujęciu jest pokonywaniem niedoskonałości cielesnych (materialnych) i potrzeb, które one rodzą, w imię realizacji najwyższych potrzeb religijnych, nadprzyrodzonych. Ascetyzm może więc sprawiać wrażenie fantazji ludzi, buntu ludzi przerażonych teatrem materii, który powstał z grzechu, fałszu i niewiedzy. Ten bunt egzystencjalny, mozolne zmaganie się z samym sobą i światem, opanowanym przez demony pragnienia, jest charakterystyczne dla wszystkich praktyk ascetycznych występujących w każdej religii, a także w różnych szkołach filozoficznych. Został tu więc położony nacisk na bycie przy jednoczesnym zaniegowaniu posiadania, prowadzącego tylko do pomnażania swoich dóbr materialnych. W proteście przeciwko ogólnie panującym trendom rzeczy materialne, nazywane

⁵ Por. A. Maslow, *Motywacja i osobowość*, PAX, Warszawa 1990, a także dyskusję z tezami Masłowa w: J. Ratajczak, M. Zabierowski, *Samorealizacja a obiektywność wartości w psychologii humanistycznej*, *Quaestiones*, vol. I (2002), s. 3–13.

⁶ K. Wojtyła, *Co to jest asceza...*, s. 164.

przez większość „dobrymi”, stają się w oczach praktykujących ascezę czymś złym, pewnymi „zlami”, które należy potępiać i od których się powinno odsuwać, a nie pragnąć je posiadać. Eckhart pisał o człowieku ascetycznym jak o człowieku ubogim i równocześnie doskonałym:

doskonałość osiąga się wtedy, kiedy nie posiada się żadnych dóbr materialnych. To słuszne, pod warunkiem, że brak ten jest dobrowolny. Nie taki jednak sens ja mam na myśli. Powiedziałem już wyżej, że ubogi jest ten, kto nie chce nawet pełnić woli Bożej, lecz żyje tak, że jest równie wolny od woli swojej i Bożej, jak wtedy, gdy nie istniał. Takie to ubóstwo zwiemy najdoskonalszym. Powiedzieliśmy nadto, że ubogi jest człowiek, który nic nie wie o dziełach, jakich Bóg w nim dokonuje. Kto w ten sposób wolny jest od wiedzy i poznania, osiągnął stan najczystsze ubóstwa. Ponad to wszystko wznosi się jednak ubóstwo, o którym chcę teraz mówić – ubóstwo człowieka, który nic nie ma⁷.

Celem ludzkiego życia nie jest w Eckhartowskim ujęciu pozyskanie świata, który jest tylko złudą materii, nie jest też pozyskanie wiedzy ani o tym świecie, ani nawet o Bogu, celem jest bycie podporządkowane wyłącznie i całkowicie woli Boga, tylko jemu wiadomej. Asceci uciekają od świata zgnębieni wulgarnością życia społecznego, które uległo przemożnej pokusie materii; uciekają zniecierpliwieni światem zorganizowanym przez władzę, uciekają udęczeni zrutynizowanym i płytkim życiem w rodzinie, które ogłupia ich jałowością codziennego kieratu. Uciekinierzy próbują istotę swojej egzystencji odnaleźć w samotności, która wydaje się być koniecznym warunkiem poddania się woli Bożej.

Wokół tematu ascezy oraz wobec praktyk ascetycznych, postrzeganych jednostronnie i skrajnie, narosło wiele uprzedzeń. Dlatego obraz celów i praktyk ascetycznych jest postrzegany karykaturalnie i wywołuje ostry sprzeciw. Obserwujemy niedocenianie a nawet lekceważenie ascezy i wartości dyscypliny; nieufność w stosunku do postaw tzw. biernych, jak: pokora, cierpliwość, duch umartwienia i ofiary. Jednocześnie obserwujemy przecenianie zewnętrznych form ascezy, np. przesadnego przywiązania do technik ćwiczenia ciała i ducha, które prowadzą do przekonania, że postępuje się na drodze duchowej o tyle, o ile bardziej perfekcyjnie opanowuje się jakąś metodę koncentracji itp. Eckhart pisze o tym tak oto:

Jest też rzeczą nader pożyteczną nie zadowalać się posiadaniem posłuszeństwa, ubóstwa i innych cnót tylko w duchu; człowiek powinien się ćwiczyć przede wszystkim w uczynkach i owocach cnót, często poddawać siebie próbom, a nadto pragnąć i pożądać, żeby go ćwiczyli i doświadczali inni. Bo nie wystarczy pełnić uczynki cnót, okazywać posłuszeństwo, cierpieć ochotnie ubóstwo i wzgardę albo inaczej jeszcze dawać dowody pokory i wyrzeczenia. Trzeba usilnie się o to starać i nigdy nie dawać za wygraną, aż się posiadzie enotę w jej istocie i głębi. Po tym zaś można poznać, że ją mamy: kiedy mianowicie do niczego nie jesteśmy tak skłonni jak do cnoty, gdy pełnienie jej uczynków przychodzi nam łatwo i bez specjalnego przygotowania woli, gdy wielkich i dobrych dzieł cnoty dokonuje się bez nadzwyczajnego wysiłku i tylko dla nich samych, z miłości

⁷ Eckhart, *Kazania*, przeł. i oprac. W. Szymona, W drodze, Poznań 1986, s. 301.

do cnoty, z wykluczeniem wszelkiego dła czego – wtedy dopiero mamy cnotę na sposób doskonałą, nie wcześniej⁸.

Asceza ściśle wiąże się z życiem duchowym i moralno-religijnym. Najogólniej asceza oznaczała i oznacza trening duchowy, moralny i ćwiczenia religijne zmierzające do usunięcia przeszkód i realizacji ideału życia moralnego oraz zjednoczenia się z Bogiem lub osiągnięcia oświecenia. W zależności od tego, czy ćwiczymy się w zwalczaniu wad, czy w zdobywaniu cnót możemy mówić o ascezie negatywnej i pozytywnej. Asceza negatywna jest walką z tym, co w człowieku jest nieładem i złem moralnym, polega na ograniczaniu przez człowieka potrzeb życiowych (post, wstrzemięźliwość płciowa, separacja od ludzi). Praktyki te mają na celu oczyszczenie intelektu, woli i percepcji zmysłowej, ale gdy są doprowadzone do groteskowej skrajności, powodują uprzedzenia do bogatego i szerokiego pojęcia ascezy. Ascezę w negatywnym ujęciu można określić jako wewnętrzne opanowanie siebie, zatem jako postawę wobec czegoś co do mnie należy i co się we mnie dzieje. Człowiek ma w sobie możliwość ograniczenia, nieulegania owej sile. Tę siłę bynajmniej nie musi wyznaczać uwarunkowanie fizjologiczne, odzwierciedlające na przykład żywiołowe żądze. Chodzi raczej o uczucia, pasje, które zdają się wypełniać czy też lepiej tworzyć strukturę osoby ludzkiej. Pozytywna ocena opanowania siebie, górowania nad różnymi czynnikami w strukturze osobowości może być (najczęściej jest, jeśli dążność nie jest wynaturzeniem) wyrazem ludzkiego przekonania, iż: „wyższe wartości przybliżają ku obiektywnemu dobru, że więcej tego dobra mają w sobie. Człowiek zdaje sobie równocześnie sprawę z tego, że wartości, które więcej mu obiektywnie dają, więcej go też muszą subiektywnie kosztować”⁹.

Zupełnie inaczej niż asceza negatywna, jest postrzegana asceza pozytywna, która polega na określonej aktywności duchowej (modlitwa, kontemplacja) i służy utrwaleniu kontaktu z transcendencją. Asceza pozytywna jest dążeniem do ładu i dobra, do urzeczywistnienia ideału moralno-religijnego; związana jest z tendencjami rozwojowymi, a więc z potrzebami wyższymi człowieka, z samoaktualizacją włącznie. Obie ascezy są jednak nierozzerwalnie związane, tak jak potrzeby wyższe z potrzebami niższymi, i zatrzymywanie się tylko w obrębie jednych czy drugich, zawsze da rezultaty niepomyślne, porażkę. Nie można dzielić tego, co jest całością; w podziale zawiera się rozpad i dopiero integracja oraz współdziałanie mają tendencje rozwojowe, jak nie mówi współczesna redukcjonistyczna fizyka, lecz jak zaleca psychologia.

W wielu koncepcjach, a także w konkretnych doświadczeniach, asceza kojarzy się z doznawaniem bądź zadawanym sobie cierpieniem. Maslow pisze, że ascetyzm, wyrzeczenie się, rozmyślne odrzucenie wymogów organizmu, przynajmniej w kulturze Zachodu, prowadzą do wytworzenia organizmu zredukowanego, zahamowanego lub okaleczonego i nawet w kulturze Wschodu przynoszą urzeczywistnienie

⁸ Por. Eckhart, *Traktaty*, przełożył i opracował W. Szymona, W drodze, Poznań 1987, s. 58.

⁹ K. Wojtyła, *Co to jest asceza...*, s. 161.

tylko nielicznym, wyjątkowo silnym jednostkom¹⁰. Pojawia się problem motywacji podejmowanego trudu, cierpienia psychicznego, bólu duszy. W analizach psychologicznych występują kryteria odróżniania w ascezie autentycznych samorealizacyjnych inspiracji od patologii. Aktywność do zapierania się siebie dla ratowania wartości przynosi często pozytywne owoce. Jednym z warunków poznawania i kształtowania własnej osobowości jest świadomość, że do osiągnięcia tego celu niezbędne są dyscyplina i szacunek dla rzeczywistości. Wyrazem szacunku do rzeczywistości jest liczenie się z własnymi możliwościami percepcyjnymi i motywacyjnymi, a konkretnie z czynnikami ograniczającymi rozwój duchowy. Warunkiem rozwoju wewnętrznego jest kontrola przeżyć wewnętrznych, bowiem wskutek zwiększonej samoświadomości i prawidłowego jej uformowania, człowiek może się nauczyć realistycznie oceniać sytuację, osłabiać i neutralizować własne myśli i towarzyszące im emocje oraz utrwalić u siebie nastawienie zadaniowe, dotyczące realizacji planów leżących w sferze uznanych przez siebie wartości. Nic więc dziwnego, że Eckhart przypomina:

On, który powiedział też: „Kto chce Mnie naśladować, niech się wpierv zaprze samego siebie”¹¹. Od tego zależy wszystko inne. Skieruj wzrok na siebie samego, a wszędzie gdzie siebie dostrzeżesz, tam się siebie wyrzeknij. Nadto nie ma nic lepszego¹².

Asceza a neurotyczna potrzeba doskonałości u K. Horney

Całkowicie słuszne wydaje się odróżnienie patologicznej ascezy (ascetyzmu), gdzie występuje chorobliwa melancholia i lęk, a ofiara i trud są podejmowane, aby oczyścić się z grzechu i niejako „kupić” tym pewność. W ten sposób na podstawie neurotycznego funkcjonowania człowieka K. Horney wskazuje na wiele obszarów tego, co nie będąc ani wzniosłe, ani święte sprawia pozory czegoś wartościowego. Przykładem może być neurotyczny brak egoizmu (wrażliwie kojarzony z ascetycznym stosunkiem do życia), który może ujawniać się w formie nadmiernej dobroci, poświęceniu dla innych, dumie (poczuciu wyższości lub satysfakcji) z traktowania własnej osoby jako mało ważnej, o ile mamy do czynienia z nieświadomym do końca ostrym egoizmem i często tendencją do ograniczania cudzej autonomii¹³. Neurotyzm jest specyficznym rysem osobowości, który kładzie się cieniem na oddziaływaniach i doświadczeniach religijnych. Uwzględniając psychologię analityczną C.G. Junga można powiedzieć, że wiele osób neurotycznych podejście do ascezy kojarzy z perfekcjonizmem. Wiadomo jednak, że neurotyczna tendencja do per-

¹⁰ Por. A.H. Maslow, *W stronę psychologii istnienia*, PAX, Warszawa 1986.

¹¹ Mt 16, 24.

¹² Eckhart, *Traktaty...*, s. 21.

¹³ Por. K. Horney, *Neurotyczna osobowość naszych czasów*, PWN, Warszawa 1976.

fekcjonizmu będzie tylko systemem natręctw, odsłaniającym jakiś typ lęku, za którym kryje się obraz człowieka, który jest odbiciem zneurotyzowanego Boga¹⁴. Neurotyczna wersja potrzeby doskonałości przejawia się w ciągłym analizowaniu własnej niedoskonałości, ale nie po to, aby rzeczywiście postąpić naprzód, lecz by ją ukryć przed innymi. Osoba taka pragnie być idealna, nieomylna i doskonała. Równocześnie jednak przeżywa świadomość własnej słabości, co często prowadzi do zaburzeń psychicznych i zaburzeń w funkcjonowaniu. Dlatego Eckhart zalecał:

Niech ludzie zbyt wiele się nie zastanawiają, co mają robić, więcej natomiast myślą o tym, jacy mają być. Gdyby oni sami, ich postawa, były dobre, wtedy również ich uczynki mogłyby jaśnieć pełnym blaskiem. Jeśli ty jesteś sprawiedliwy, takie będą również twoje uczynki. Nie próbujmy opierać świętości na działaniu, budujmy ją raczej na bytowaniu, bo nie uczynki nas uświęcają, ale my sami mamy je uświęcać [...]. Płyń z tego następująca dla ciebie nauka: całą swą gorliwość masz poświęcać na czynienie siebie dobrym, a więc nie na to, co czynisz oraz jakie są twoje uczynki, ile raczej na to, co stanowi ich podstawę¹⁵.

Tak więc, u podłoża niektórych praktyk ascetycznych mogą leżeć zaburzenia neurotyczne. Psychologia odsłania pewne ukryte mechanizmy motywujące ludzkie postępowanie; pokazuje różnego rodzaju mechanizmy obronne, które funkcjonują poniżej progu świadomości, przysłaniając właściwe motywy i nadając im charakter bardziej szlachetnych i wzniosłych niż są w rzeczywistości. Mechanizmy pomagają nam żyć, ponieważ łagodzą cierpienia i frustracje nieustannie nam towarzyszące, ale też prowadzą do samozakłamania i skrzywienia obrazu rzeczywistości. Praktyki ascetyczne mogą przyczynić się do samooszukiwania się, gdy staną się wartością samą w sobie, same dla siebie celem. Może to doprowadzić, że staną się one, jak wyżej pokazałem, pożywką dla nerwicowego systemu perfekcjonistycznego. Asceza postulowana przez taki perfekcjonizm, podnosząc wyrzeczenie do rangi mechanizmu uświęcającego, wtrąca jednostkę w „tyranię powinności”, która krępuje ją wewnątrz wyidealizowaną wizją postępowania tak, jak „powinno być” w świetle wymagań ideału doskonałości¹⁶.

Asceza a iluzja aksjologiczna

Falszywa asceza, rozpatrywana aksjologicznie, może być przykładem występu ku przeciw obiektywnie istniejącemu światu wartości, iluzji aksjologicznej. Dochodzi w niej do zafalszowania porządku wartości. Uznaje się tym samym jakąś wartość za niższą, na przykład witalną, za wyższą – duchową. Punktem wyjścia dla opamiętania nawet najtrudniejszych dziedzin życia jest mocne poczucie własnego bez-

¹⁴ Por. J. Rudin, *Psychoterapia i religia*, Wydawnictwo Solarium, Warszawa 1992.

¹⁵ Eckhart, *Traktaty...*, s. 22.

¹⁶ Por. K. Homey, *Nerwica a rozwój człowieka*, PWN, Warszawa 1978.

pieczeństwa, dojmującej pewności, że można w każdej sytuacji zdać się na własne siły. Tym samym kondycja ludzka, która może realizować wartości duchowe, bynajmniej nie realizuje dobra moralnego. Samoopanowanie, doskonalenie siebie są wyrazem być może nadmiaru sił, ale również egoizmu wszelkiego rodzaju, przykładem solipsystycznego zamknięcia się w samym sobie. Wszelki wzgląd na siebie, na własny „duchowy interes” związany nawet z ciężkimi i surowymi praktykami ascetycznymi jest oznaką zahamowania. Życie wewnętrzne wówczas zamiast stawać się ekspansją, osiąganiem coraz większej pełni, jest wyrazem samozachowania, kultywowania i pielęgnowania idealnego obrazu własnego JA. Ponadto owe praktyki ascetyczne mogą zakłócać prawidłową percepcję świata wartości. Mówiąc za M. Schelerem, przypominają resentyment, bowiem same stanowią „duchowe samozatrucie”, odpowiadają trwałemu nastawieniu psychicznemu, które rodzi się, kiedy określone odruchy uczuciowe i namiętności, same przez się normalne i zasadniczo wchodzące w skład ludzkiej natury – ulegają systematycznemu stłumieniu, nie będąc rozładowanym¹⁷.

Asceza powiązana jest z życiem religijnym człowieka. Nie jest to przypadkowe, ponieważ oba te przejawy działalności są zjawiskiem specyficznie ludzkim. Na problem ascezy nie wolno patrzeć bez szerszego kontekstu całości życia wewnętrznego człowieka. Niekiedy przyjmuje się stanowisko jednostronne, iż w zadawaniu sobie różnego rodzaju umartwień, cierpień i wyrzeczeń tkwi kryterium szczególnej doskonałości i świętości. Problem ten przedstawił R. Musil, pisząc:

Żaden Europejczyk nie biczuje się dziś, nie posypuje głowy popiołem, nie obcina sobie języka, nie poświęca się całkowicie bliźnim, ani nie wycofuje się zupełnie spomiędzy nich, nie umiera z namiętności, nie przywiązuje nikogo do koła ani nie wbija nikogo na pal, choć każdy odczuwa jeszcze niekiedy do tego tęsknotę i trudno powiedzieć, czy należy unikać samych pragnień, czy też ich niespełnienia. Dlaczegoż więc właśnie asceta mógłby głodować! Przecież doprowadzałoby go to tylko do dręczących majaków. Rozumna asceza polega na pogardzie do jedzenia przy stałym dobrym odżywianiu się. Tego rodzaju asceza rokuje trwałość i pozwala duchowi na ową wolność, jakiej nie ma, gdy uzależniony jest od gwałtownego buntu własnego ciała¹⁸.

W potocznym odczuciu to dowód heroizmu duchowego. W popularnych stereotypach silnie akcentuje się potrzebę wyrzeczenia (tzw. umartwień). W negatywnej ascezie często widziano zwycięstwo „ducha nad ciałem”, zakładając milcząco, że panowanie nad popędową stroną człowieka, zwłaszcza stroną przyjemności, samo w sobie jest już doskonałością, że przyjemność jest czymś złym. Rzeczywiście, istotną wartością ascezy jest panowanie ducha nad ciałem. Jest ona źródłem opanowania siebie, samodyscypliny i samokontroli. Nie może się stać ona jednak – ani celem, ani kryterium autentyczności życia wewnętrznego. Tak to ocenia Eckhart:

¹⁷ Por. M. Scheler, *Resentyment a moralność*, Czytelnik, Warszawa, 1977, s. 33–34.

¹⁸ Por. R. Musil, *Człowiek bez właściwości*, Wydawnictwo Dolnośląskie, Warszawa 2002, s. 140–141.

ci którzy wiele poszczą, przedłużają czuwania i dokonują wielkich dzieł, ale nie usuwają swoich wad i nie zmieniają swojego sposobu życia (od czego przecież prawdziwy postęp!) – tacy oszukują samych siebie i są igraszką diabła. Pewien człowiek mieszkający nad samym morzem miał jeża, dzięki któremu się wzbogacił. Gdy jeż spostrzegł, w którą stronę miał się obrócić wiatr, stroszył igły i zwracał w tym kierunku grzbiet. Człowiek ten szedł wówczas na brzeg i mówił ludziom na statkach: „Co mi dacie, jeśli wam powiem, w którą stronę się obróci wiatr?” Tak sprzedawał wiatr i dzięki temu się wzbogacił. Tak samo człowiek stałby się bogatym w enoty, gdyby badał, jaka jest jego główna słabość, po to by się poprawić i gorliwie pracować nad jej pokonaniem¹⁹.

Asceza nie powinna być apoteozą cierpiętnictwa – przypomina Eckhart, ani negacją wszelkiej przyjemności. Przyjemność jest nam dana i bardzo ważne jest, abyśmy ją przeżywali. Tak przedstawiony asceta to człowiek, który boi się dóbr tego świata i nie potrafi ich używać właściwie. Co więcej, przeraża go przyjemność związana z tymi dobrami; będąc w tym lęku zapatrzonym tylko w siebie, bezustannie troszczy się o swoją „doskonałość”:

Taki obraz człowieka uprawiającego ascezę nie jest krytyką ascezy jako całości, jest krytyką tego, czym może się ona stać w swoim wypaczeniu. Traktowanie ascezy jako środka dominującego w rozwoju wewnętrznym jest szkodliwe, ponieważ wywołuje poczucie władania sobą, poczucie wewnętrznej mocy. Asceza nie może mieć charakteru komercyjnego czy handlowej transakcji, która w zamian za wyrzeczenie się jednej rzeczy (przyjemności) pozwala nam uzyskać jakąś „zasługę”. Jest to orientacja na mieć, czyli na posiadanie coraz większego „skarbczyka zasług”, przy jednoczesnym zagubieniu koncentracji na byciu, co doprowadza do deformacji życia wewnętrznego²⁰.

Asceza a *modus* posiadania czy bycia u E. Fromma

Podobny sprzeciw, by uwolnić się z dominującego w naszej kulturze *modus* posiadania, wyraża Fromm, mówiąc: „My, istoty ludzkie wyposażeni jesteśmy w wewnętrzne, głęboko zakotwiczone pragnienie bycia – dania wyrazu naszym zdolnościom, aktywności, związkom z innymi ludźmi, ucieczki z więziennej celi egoizmu”²¹.

Wcześniej zostały też przytoczone słowa Eckharta o konieczności uświęcania przez nas naszych uczynków a nie odwrotnie. Zasadne jest rozróżnienie pomiędzy pewnymi praktykami ascetycznymi, tkwiącymi w swych korzeniach w orientacji skierowanej na posiadanie, a ascezą jako sposobem bycia. To rozróżnienie jest ważne. Pierwsze są szkodliwe i krępują rozwój duchowy człowieka lub, co gorsze, wypaczają go, tworząc jednocześnie złudzenie, iluzję poprawnego rozwoju. Samo wyrzeczenie się posiadania, poprzez odrzucenie dóbr materialnych, nie po-

¹⁹ Eckhart, *Kazania...*, s. 236.

²⁰ Por. A. Żynel, *Asceza w służbie człowieka – chrześcijanina*, Warszawa 1980, s. 481.

²¹ Por. E. Fromm, *Być czy mieć*, Rebis, Poznań 1995, s. 164.

woduje tego, iż uwolnimy się od orientacji na mieć. By asceza była realizowana ze swej dobrej strony, należy zmienić naszą egzystencję, z tej skierowanej na posiadanie, na tę, która zawiera się w modusie bycia. Należy więc uwolnić się od merkantylnego charakteru naszej aktywności, od ustalania i opisywania, zagłębić się w przeżycie, czyli uczestnictwo w byciu. Asceza podkreśla ową aktywność i zaangażowanie poprzez swe praktyki, nie jest tylko piękną i wzniosłą ideą oderwaną od rzeczywistości, ale, właśnie na odwrót, jest próbą zbliżenia się do realnego świata. Autentyczne i świadome życie jest naczelną zasadą ascezy, natomiast najwyższą formą twórczej aktywności jest – życie kontemplacyjne, poświęcone szukaniu prawdy. Może dziś nie zgodzilibyśmy się, że kontemplacja jest aktywnością, a nie biernością, lecz dla wielu filozofów, w tym Arystotelesa, który położył fundament pod dzisiejsze naukowe życie, jest niemalże nie do pomyślenia, że życie poświęcone kontemplacji jest życiem biernym, ucieczką od często frustrującej codzienności. Wręcz odwrotnie, życie kontemplacyjne jest dla nich najlepszą formą aktywności, bo wciąga nie tylko ciało, ale i duszę.

Z jednej strony, asceza jest konieczna dla rozwoju religijnego, życia wewnętrznego, z drugiej zaś – może ona również stać się poważną przeszkodą w stawaniu się coraz bardziej autentyczną osobą. Są pozytywne aspekty prawdziwej ascezy, aczkolwiek można przytoczyć wiele drastycznych przypadków jej praktykowania.

Cierpienie nie zawsze wzmacnia osobowość człowieka i nie każdy trud uszlachetnia. To czy będą one konstruktywne i pomocne, zależy w dużej mierze od tego, jak je później potraktujemy. Eckhart przypomina, że nie wystarczy więc pościć całymi dniami i nie odzywać się ani słowem:

wiedziecie jednak, że w posiadaniu cnoty i pragnieniu cierpienia zachodzi pewne stopniowanie. To samo zresztą obserwujemy w naturze: jeden przewyższa drugiego pięknym wyglądem, wiedzą, biegłością w jakiejś sztuce itd. Tak też i ja powiadam: Człowiek naprawdę dobry nie może się odłączyć od Boga ani od dobroci, mimo że się chwycie i mniej lub bardziej ulega poruszeniom naturalnej miłości do ojca, matki, brata lub siostry. Ale miarą jego dobroci będzie właśnie stopień ulegania pociechom i poruszeniom naturalnej miłości i skłonności do ojca, matki, brata i do siebie samego oraz uświadomienia tego sobie²².

Motywacja do tych czynności musi być głębsza i wynikać z autentycznych tendencji rozwojowych. Asceza jest więc narzędziem pomagającym nam w wewnętrznej przemianie samego siebie, ale nie jest narzędziem jedynym i wystarczającym. Jest ona też sposobem na życie, pozwalającym nawiązać zagubiony kontakt z samym sobą, światem nas otaczającym i transcendencją. Ascezę można więc funkcjonalnie zdefiniować jako dobrowolny trud psychiczny lub psychiczno-fizyczny podejmowany przez człowieka, aby osiągnąć jakieś wyższe cele. Ten trud jest związany zasadniczo z samorealizacją i samostanowieniem człowieka, z jego orientacją na bycie. Asceza jest pozytywnym i fundamentalnym przejawem ludzkiego życia, a nie skrajnością praktykowaną tylko przez szaleńców i ekscentryków.

²² Eckhart, *Traktaty...*, s. 95.

W człowieku istnieje jakieś wielkie dogłębne pragnienie pierwotnej harmonii, z której wytrącają nas zmysły i pragnienia przez nie powodowane. To wytrącenie z harmonii i piękna sprowadza na nas cierpienie i ból, powoduje w nas rozdarcie, prowadzące do rozpaczliwej próby powrotu do utraconego raju:

Źródłem wszelkiego cierpienia jest miłość do tego, co utracilem przez jakąś szkodę. Bo jeśli cierpię z powodu utraty jakiegoś zewnętrznego dobra, to niewątpliwie potwierdza, że Kocham rzeczy zewnętrzne, a więc w rzeczywistości – cierpienie i udrękę. Czemuż zatem się dziwić, że spada na mnie cierpienie, skoro je i udrękę Kocham, ich też szukam? Moje serce i miłość stworzeniu przypisuje dobro, które stanowi własność Boga. Zwracam się ku stworzeniu, naturalnemu źródłu udręki, a odwracam się od Boga, źródła wszelkiej pociechy. Cóż zatem dziwnego, że doznaję cierpienia i ulegam smutkowi?²³

W pewnym momencie człowiek staje w opozycji do swojego ciała, które zdaje się nim rządzić, wywierać nań tak przedziwny wpływ, że rodzi się uczucie zagrożenia własnej wolności, co prowadzi w końcu do lęku, przed którym trudno uciec. Może dlatego powstaje w człowieku chęć zemsty nad własnym ciałem przez odmawianie mu przyjemności lub przeciwnie przez – nadużywanie popędów biologicznych. Wartości duchowe, choć wyższe od materialnych, są słabsze. Człowiek coraz bardziej odczuwa to, co popada pod zmysły i przynosi zadowolenie. Wartości duchowe nie mają takiej siły w człowieku, ale nie ma ducha bez ciała, nie ma więc poważnego religijnego i wewnętrznego życia, bez nakładania sobie mniej lub bardziej świadomie norm, reguł postępowania, ćwiczeń i obowiązków. Potrzebny jest tu zatem wysiłek, który nosi nazwę ascezy.

Asceza a cierpienie

Problematyka motywacji i celu w ascezie wiąże się z wieloma trudnościami. Jedną z nich jest fakt, iż motywacje, cele i dążenia różnią się zasadniczo od przedmiotu wyrzeczenia. Przedmiotem wyrzeczenia są bowiem wartości, których człowiek zrzeka się z powodu intencji moralno-religijnych, skierowanych na wartości najwyższe, wartości *sacrum*. Dodajmy, iż owe wartości są znacznie wyższe niż sam przedmiot wyrzeczenia się. Wypada więc posługiwać się nieco innym kluczem wartościowania²⁴.

Zdajemy sobie sprawę, że każde cierpienie kształtuje ludzką kondycję. Co więc odróżnia cierpienie patologiczne (falszywe) od autentycznego? Cierpienie autentyczne jest ze względu na wartości *sacrum*, ze względu na Boga. Jak zauważa K. Jaspers, cierpiący człowiek wznosi się w sytuacji granicznej ku doświadczeniu swej jedno-

²³ Ibidem, s. 87.

²⁴ Por. Z. Chlewiński, *Asceza z punktu widzenia psychologii*, [w:] W. Słomka (red.), *Asceza – odczłowieczenie czy uczyłowieczenie*, Wydawnictwo KUL, Lublin 1985, s. 30.

ści z transcendencją. W jedności ze źródłem transcendencji cierpienie zyskuje sens niepojęty, ponieważ jest zanurzone w absolicie.

Podobną konkluzję co do istnienia cierpienia autentycznego zawarł w swej logoteorii V.E. Frankl, określając możliwe dla człowieka postawy wobec wartości²⁵. Cierpienie autentyczne związane jest z moralnym rozwojem osoby, z rozwojem w płaszczyźnie duchowej, wyznaczone przez wartości *sacrum*. Odkrywanie sensu cierpienia jest nieograniczone i dlatego nastawienie się nań przewyższa etycznie wartości twórcze i przeżyciowe.

Człowiek nie ma zdolności znoszenia cierpienia, tak jak posiada wrażliwość zmysłową czy talent. Natomiast zdolność znoszenia wewnętrznych, autentycznych udręk człowiek musi dopiero nabywać, musi się ich uczyć. Na tym również zasadza się trud owych samowyrzeczeń. Człowiek, który z powodu ograniczeń, które wypływają z sytuacji życiowej, z barier kondycji psychofizycznej, nie może realizować takich wartości, jak np. kontemplacja czy twórczość. Jednak może je realizować w ten sposób, że przez autentyczne cierpienie przyjmuje wobec losu prawidłową postawę, która to postawa jest związana z wewnętrznym opanowaniem siebie, jest też kształtowaniem samego siebie. Umiejętność cierpienia autentycznego jest po prostu kształtowaniem samego siebie. To, co wyróżnia autentyczne od patologicznego cierpienia, stanowi jego sens. Uważa, iż ma ono sens tylko wówczas, gdy chodzi o coś. Akcentując cierpienie, wypełniamy intencją nie tylko samo cierpienie, ale poprzez cierpienie jeszcze coś, co nie jest z nim identyczne. Cierpienie sensowne wskazuje zawsze poza siebie (na rzeczywistość *sacrum*), na coś, o co w cierpieniu chodzi. Sensowne cierpienie jest przede wszystkim ofiarą. Mogę cierpieć sensownie tylko wtedy, gdy cierpię za coś lub za kogoś. Nie może być celem samym w sobie (masochistyczne, patologiczne). Tak więc sens cierpienia autentycznego jest wyznaczony ostatecznie przez jego odniesienie do wartości *sacrum*, do wartości duchowych²⁶. Wyrazem przyjęcia tej wewnętrznej postawy jest wysiłek moralny, skierowany na opanowanie samego siebie. I tutaj drogi ascezy i cierpienia się zębiają. W pełnym kształceniu woli związanym z opanowywaniem własnej sfery emocjonalnej i nie tylko, chodzi o to, aby cała aktywność człowieka była kierowana ku wyższemu celom. Istotną rolę będą odgrywać motywy, które wyznaczają zdolność do świadomego i zamierzonego wykonywania pewnych działań, a powstrzymywania się od innych.

Psychopatologia odsłania niektóre mechanizmy obronne przysłaniające właściwe motywy wyrzeczeń cielesno-duchowych, które nadają im świadomie charakter bardziej wzniosły, niż są w rzeczywistości. Prowadzi to niewątpliwie do samozakłamania, związanego z poczuciem wyższości i doskonałości. W tym kontekście można mówić o nerwicowej potrzebie doskonałości. Asceta z taką nieokleślną potrzebą usiłuje siebie kształtować na wzór wyimaginowanej przez siebie istoty doskonałości. Z tym wysiłkiem psychicznym związane są konkretne również po-

²⁵ Por. V. Frankl, *Homo patiens*, PAX, Warszawa 1984.

²⁶ Ibidem.

czyniania fizyczne, bowiem ów asceta porywa się na ciężkie i surowe praktyki, aby kultywować idealny obraz własnego ja.

Nerwica również zakłada istnienie fałszywego cierpienia, wywołanego stanem, którego nie powinno być (patologiczny), cierpienia, które rozszcza i rozrywa człowieka. Takie cierpienie przestaje mieć sens i bynajmniej nie łączy człowieka z jego bliźnim, z Bogiem, a przede wszystkim z samym sobą. Jak pisze Horney w książce *Nerwica a rozwój człowieka*:

falszywe cierpienie oskarża innych, a usprawiedliwia samego cierpiętnika. Ucisza zarzuty skierowane pod adresem własnej osoby, a także odrzuca wymówki ze strony innych. Falszywy cierpiętnik po prostu rozgrzesza samego siebie, uważając, że zasłużył na zrozumienie. Wije przed sobą pasmo oskarżeń w stosunku do innych – to inni są bez serca, to inni powinni być życzliwi i gotowi do niesienia mu pomocy²⁷.

Falszywe cierpienie próbuje ostatecznie upokorzyć tych, którym okazuje swoją twarz. Zmierza nie tylko do wzbudzenia czyjegoś wstydu i skruchy, chcąc mieć prawo do jakichkolwiek roszczeń, ale również jest probierzem, jak zauważa Horney, fałszywej szlachetności. Cóż innego bowiem zostaje wrażliwej istocie (falszywemu cierpiętnikowi) w konfrontacji z otaczającym światem zła?

Największym cierpieniem fałszywego cierpiętnika jest to, że tak naprawdę tych cierpień nikt mu nie zadaje. Sam sobie je stwarza, może by i pragnął rzeczywistego kata. Z tym wszystkim jednak musi żyć na tym świecie, musi się sam uniząć, by samemu w swojej chorej wyobraźni wywyższać się. Świat jest dla niego albo przesładowcą, albo zachowuje się wobec niego obojętnie. Nie zauważa go, traktując tak, jakby nie istniał. Wydaje się to, jak zauważa Horney, pseudorozwiązaniem wszystkich nękających trudności. Oznacza rezygnację z walki o zdobycie czegokolwiek, poddanie się, ustanie w rozpaczliwych usiłowaniach sprostania sprzecznym wewnętrznym nakazom, wyzwolenie się spod surowego superego. Ta droga fałszywego cierpiętnika godzi się z postawą pasywności.

Jak zauważa I. Caruso, fałszywe cierpienie świadczy o nieadekwatnym przystosowaniu się do rzeczywistości. Stąd też nerwowiec, zamiast dać sobie radę z konfliktem, który najczęściej ma charakter subiektywny, zaczyna żyć w świecie fantazji i własnego bólu. Cierpienie nerwicowca, dodajmy – pseudoascety, będzie więc związane z samooklamywaniami, owym mechanizmem obronnym, który pozornie będzie rozwiązywał konflikt, w jakim tkwi²⁸. Cierpienie bowiem będzie pokazywać, że nie można oszukać natury, że nie można – jak pisze Tauler – „jej przeskoczyć, bo jej działanie zaczyna się od władz najniższych przechodząc do najwyższych”.

Nie można oszukać rzeczywistości, w której się jest zanurzonym. Cierpienie zatem jest wyrazem, czy też lepiej skutkiem, braku jedności, integracji. Natomiast jego fałszywość, neurotyczność będzie sprowadzać się do tego, iż nieświadomie, czy też świadomie, neurotyk będzie dążył do rozwiązania mającego się urzeczywistnić,

²⁷ K. Horney, *Nerwica...*, s. 306–309.

²⁸ Por. I. Caruso, *Die Psychologie und des sittliche Werden des Menschen*, Ostern, Frache 1957.

w spełnieniu wymarzonych życzeń, a nie do rzeczywistego zaspokojenia potrzeb, czy też wartości wyższego rzędu.

O współczesnej ascezie - amerykańska wersja *vita contemplativa*

Osobliwą, choć nie pozbawioną naiwności, koncepcję religii, która miała ustąpić ekskluzywnie dla wielu świętych doznania, wyrażające się poprzez oświecenie, objawienie i ekstazę, na rzecz wyzyskania zbiorowości wiernych dla celów administracyjnych wysunął Maslow. Religię zorganizowaną można pomyśleć jako wysiłek przekazania przeżyć szczytowych ludziom ich nie przeżywającym²⁹. Tak zarysowana problematyka doświadczeń religijnych budzi wiele wątpliwości. Bo czyż nie wydaje się zasadne dopatrywanie w doświadczeniu szczytowym, w owej chyba pustej ekstazie – zarodka dla coraz bardziej użyźnianej gleby poszukiwaczy doznań? Czyż owa strategia doświadczeń szczytowych, zapominając o ludzkiej przygodności, wybrakowaniu, nie głosi nieskończoności ludzkiego potencjału i dojmującego irracjonalizmu bardziej ponętnych przeżyć? Czyż te totalne doznania nie stanowią głównego motta dla życia poświęconego sztuce konsumenckiego samodogadania?

Ponadto człowiek musi osiąść zdolności zanurzania się bez zahamowania w lawinie doznań. Trzeba je do ostatniej kropli umieć wycisnąć, a zabiegi te wymagają wytrwałego wysiłku (ascezy), koncentrującego się wokół nie kończących się ćwiczeń, czy też mozolnego nabywania umiejętności. Tylko dzięki autotresurze, która ma być ustawiczną samokontrolą, można uczynić z ciała, umysłu czy też aparatury emocjonalnej instrument coraz lepiej odbierający falę wrażeń i rozkoszy. Zjawisko to można określić paradoksalnie mianem ascezy jako pochodnej wysiłkom samodyscypliny sportowców ze starożytnej Grecji, którzy mieli przede wszystkim na względzie sprawność własnego ciała. Natomiast tutaj celem samokontroli ciała dokonywanej przez człowieka jest to, by było aparatem sprawnym i dobrze wyćwiczonym, zdolnym do odbierania nawet najłżejszych podnieć i wrażeń. Proces pielęgnacji ciała ma nadawać postawę, wyraz i sprawność współczesnemu człowiekowi, który bez tych zabiegów nie może oddziaływać na życie wewnętrzne, na aparaturę emocjonalną:

Bo przecież on sam pielęgnował to swoje ciało ćwicząc je w lekkoatletyce i nadając mu tę postawę, wyraz i sprawność, których oddziaływanie na życie wewnętrzne nie było tak nikle, aby nie móc tego porównać z wpływem wiecznie uśmiechniętego lub wiecznie zasepionego oblicza na nastrój duszy. Dziwnym trafem większość ludzi ma albo zaniedbane, przez przypadki ukształtowane lub zniekształcone ciało, które wydaje się prawie całkiem niezharmonizowane z ich duchem i usposobieniem, albo osłonięte maską sportu, nadającą mu wygląd, jakie przybiera podczas godzin, kiedy znajduje się jakby na urlopie od własnego „ja”³⁰.

²⁹ Por. A.H. Maslow, *Religions, Values and Peak Experiences*, Columbus, Ohio State UP 1964, s. 19–24.

³⁰ R. Musil, *Człowiek bez właściwości...*, t. I, s. 407.

Nic więc dziwnego, iż ta autotresura jest wyrazem schlebającego własnej ambicji poczucia współczesnego człowieka, że ma się dość siły, aby wprowadzić siebie i drugiego człowieka w ekstazę, którą zachowuje się tak szaleńczo, iż ilościowy wzrost wrażeń zaowocować może w jakiejś chwili zmianami jakościowymi. Te zmiany z kolei mogą być korzeniami dla wielu niekończących się metamorfoz. Stąd też słusznie autor *Człowieka bez właściwości* może pytać:

A więc rzeczywiście takie przemiany mogą zachodzić u cywilizowanych ludzi i posiadamy dość siły, aby je wywołać. Czyż takie pytania i zdumienia nie da się odczytać w zuchwałych, zamglonych oczach wszystkich tych, którzy lądują na samotnej wyspie rozkoszy, gdzie odgrywają równocześnie rolę mordercy, losu i bóstwa i w najdogodniejszy dla siebie sposób przeżywają najwyższy z osiągalnych stopni irracjonalizmu i przygody³¹.

Nawet społeczność religijna, powtarzająca niestrudzenie bez wytchnienia stare prawdy o bezsile i bezradności człowieka nie może obalić i podważyć trudów ludzi szarpiących sobie nerwy w pogoni za nieosiągniętym zaspokajaniem. Warto w tym miejscu zatrzymać się choć chwilę nad poglądami niektórych myślicieli religijnych, którzy owładnięci ideą nowego człowieka, skrojonego na miarę samospelnacza, podążającego drogą własną, autorealizacji zdają się spłycać, psychologizując poglądy religijne. Promowane wartości to klarowna prawda, silna tożsamość oraz szczęście w samospelnianiu. Religia natomiast jawi się jako swoisty instrument do śrubowania doznań, zapewniających dobre samopoczucie, szczęście i zadowolenie z życia. „Bądź uważny, zrelaksuj się, czy przeżyjesz to czy nie – od ciebie tylko zależy, bądź tolerancyjny, nie bądź fanatykiem”. Oto niektóre hasła przygotowujące do totalnego przeżycia, objawienia, ekstazy, wyjścia poza siebie, pokonania granic cielesnych i autotranscendencji. Bóg wówczas na pewno do ciebie przyjdzie i nie powinien mieć, co do tego żadnych wątpliwości. Jeśli cierpisz, jeśli doznajesz jakichś bolączek duchowych i z tego powodu rozpaczasz, martwisz się, nie odnajdziesz kierunku dla swoich poszukiwań – nie jesteś religijny. Twoja religia może być niewłaściwa, ale jeśli zastosujesz się do instrukcji doświadczeń przeżyć szczytowych, przeżycia obiecującego, mrozącego krew w żyłach, czy zatykającego dech w płucach, wówczas Bóg będzie służył ci z oddaniem. Śmiało można zdiagnozować, że owa religia poszukiwaczy metadoświadczeń jest co najwyżej pewnym rodzajem moralnej filozofii szukającej zbawienia w powrocie do natury. Ale czy rzeczywiście stanowi ona istotę powłoki cielesnej ducha, idei, pryncypów i zamiarów, poszukiwaczy doświadczeń czy też raczej jego szaleństw i czy – oczywiście – z najpiękniejszymi spośród nich włącznie?

Asceza może się kojarzyć z przykrymi dla ciała, ale również i dla psychiki praktykami pokutnymi, które to można byloby nazwać dręczeniem samego siebie. Jak próbowałem pokazać, rozumienie to jest niewłaściwe i zniekształca widzenie owego wysiłku moralno-religijnego w pokonywaniu wszelkich trudności. Asceza nie ma na celu unicestwienia w nas dążeń do przyjemności. Nie jest przeciwna cia-

³¹ Ibidem, s. 406.

łu i psychice. Nadaje im tylko porządek, ład i harmonię. Istota ascezy leży zatem w przewyciężaniu zamkniętego ja, ograniczonego często do koncentrowania się jedynie na własnych przyjemnościach i własnych potrzebach. Asceza ma na celu wyrobienie pewnych sprawności moralnych, tak potrzebnych dla osiągnięcia dobra w walce z własną słabością, a w perspektywie religijnej – zjednoczenia z Bogiem.

Asceza w nauczaniu nie tylko Jana Pawła II, ale również i jego znakomitych mistrzów duchowych, do jakich niewątpliwie zalicza się św. Jan od Krzyża, to stale, planowe rozwijanie osobowości. Dążenie do doskonałości zgodne z przesłaniem Chrystusa: „Bądźcie wy więc doskonali, jak doskonały jest Ojciec Wasz Niebieski”³², połączone z ustawicznym ćwiczeniem w walce z własnym ja w samozaparciu i wyrzeczeniu – to niektóre tylko przedstawione w artykule składowe ascezy. Asceza oznacza, jak twierdzi Jan Paweł II, wewnętrzny wysiłek ludzkiego ducha, aby nie dać się porwać i pochłonąć złudnym prądom i zachować godność swojego człowieczeństwa. Może zatem oznaczać „czynną” akceptację braków i uciążliwości, jako elementów ludzkiej kondycji.

Ascetism as One of Transgressive Acts in the Light of Christian Thought

Abstract

The author considers both philosophical and psychological aspects of Karol Wojtyła's understanding of the religious ascetism as a standard way of overcoming one's own *ego*. The ascetism is presented: from the perspective of „healthy-minded” and pathological religiousness, against the theory of Abraham Maslow's Hierarchy of Needs, in comparison with Karen Horney's theory of neurosis, against the concept of „to be and to have” by Erich Fromm, on the plane of the axiological ethics in general and against suffering, and finally within the American version of *vita contemplativa*. The conception of the inner experience by Master Eckhart serves as a starting point for philosophical and theological discussion on the religious ascetism.

³² Mt 5, 48.