ARCHIWUM HISTORII FILOZOFII I MYŚLI SPOŁECZNEJ • ARCHIVE OF THE HISTORY OF PHILOSOPHY AND SOCIAL THOUGHT
VOL. 60/2015 • ISSN 0066–6874

MACIEJ SŁAWOMIR KOSTYRA

Acedia jako rozpacz człowieka pozbawionego dumy

Acedia as Despair of Prideless Man

ABSTRACT: This study investigated acedia in existential and moral contexts, using its descriptions from antiquity through the Middle Ages, the Renaissance, modern and post-modern times. I have chosen to work with six definitions of acedia. These are: carelessness of heart (*the Bible*), narcissism (Evagrius of Ponticus), contradiction in will (St. Augustine), sluggishness of the mind which neglects to begin good (St. Thomas, *Summa Theologica*, II.2.q 35.1), demonic despair of will to be oneself (Søren Kierkegaard), and self-contempt (Jean-Luc Marion). My approach is inspired by philosophical investigations of Evagrius, St. Augustine, St. Thomas, Kierkegaard, and Marion. As we shall see, it is impossible to draw a clear line between carnal and spiritual issues of acedia. Contrary to common opinion, interconnections between acedia and sloth are multilayered and complex, yet the nature and significance of this relationship is incomprehensible for contemporary psychologists who try to turn the attention away from acedia's dialectical nature. Hence I emphasize that acedia always concerns both carnal and spiritual (not only mental) disorders. If we look at this from the point of view of St. Thomas, we will see that acedia is contrasted to love, not to accuracy. Sloth is evil because it denotes blameworthy sorrow for spiritual good. Seven capital vices relate to the consequences of improper human activity but acedia refers to the condition of people who are unable to perform their social duties, want to do nothing and avoid undertaking moral challenges in the world because of their laziness, passivity, weakness of will, indecision, cowardice. A certain weariness in working, shortage of esteem, contempt for virtuous people are main symptoms of acedia. Oppressive acedia's sorrow is an inner consequence of being saddened about the good things. Acedia is associated with long-standing frustration of desire. The paper discusses some philosophical and educational strategies for helping to overcome acedia as an evil in appetitive movements.
KEYWORDS: charity • fortitude • nostalgia • placidity • sloth • sorrow • virtue • wrath

Wprowadzenie

W niniejszym artykule rozważania nad akedią (ἀκηδία) są prowadzone na gruncie filozofii moralności, psychologii oraz teologii, czego zakładanym efektem ma być wyjaśnienie jej współzależności z kategorią dumy

(*thymós*)[1]. Acedia stanowi użyteczną kategorię dla zrozumienia procesów, które zdecydowały o wykluczeniu z dyskursu moralnego pozytywnych konotacji związanych z antyczną kategorią dumy. W ujęciu średniowiecznych teologów duma i zazdrość cechowały bezcielesne demony, które przyjmując na siebie rolę zewnętrznego pryncypium ludzkich działań (jako przyczyny spoza istoty), występowały przeciwko Bogu. Przedmiotem tych uczuć, stanowiących podstawę wszystkich ludzkich grzechów, jest pewien rodzaj doskonałości (dobro duszy tymotejskiej), a więc bycie lepszym w czymś od kogoś[2]. Jak podkreśla Tomasz z Akwinu demony nie mogą mieć żadnych wad cielesnych i dlatego zawsze są dumne, ponadto ich natura jest zdeterminowana przez pojedynczy akt woli, wskutek czego nie jest możliwe, aby kiedykolwiek zachorowały na acedię[3]. Acedia wstrzymuje aktywność człowieka na etapie możności (zaniechanie), w czym różni się zasadniczo od grzechów głównych, które odnoszą się do podjętych, ale niedbale wykonanych czynności. W starożytności, gdy była ona pojmowana jako skutek jednoczesnej frustracji dwóch irracjonalnych części duszy, zajmowała wyróżnione miejsce pośród innych namiętnych myśli takich jak: obżarstwo (*gastrimargia*), nieczystość, chciwość, gniew, smutek, próżność, pycha[4]. Acedia jest zatem naśladowaniem sposobu życia demonów i jako taka wyraża ona niechęć wobec kondycji ludzkiej[5]. Innym jej adekwatnym rozumieniem jest niechęć wobec spraw ducha[6].

[1] Stgr. *thymós*. Zob. B. Snell, *Odkrycie ducha. Studia o greckich korzeniach europejskiego myślenia*, przeł. A. Onysymow, Warszawa 2009, s. 30. Zob. również P. Tillich, *Męstwo a dzielność: od Platona do Tomasza z Akwinu*, [w:] *idem*, *Męstwo bycia*, przeł. H. Bednarek, Poznań 1994, s. 15–23. Zagadnienie upadku narracji opartej na *thymós* omawia Francis Fukuyama w *Końcu historii*. Zob. F. Fukuyama, *Wzrost i upadek* thymós, [w:] *idem*, *Koniec historii*, przeł. T. Bieroń, *et al.*, Poznań 1992.

[2] Tomasz z Akwinu, *Suma teologiczna*, *O sprawnościach*, I, q. 63, a. 2, przeł. F.W. Bednarski, Londyn 1965.

[3] *Idem*, *Suma teologiczna*, *Umiarkowanie*, II–II, q. 162 i q. 36, przeł. S. Bełch, Londyn 1963.

[4] Zob. Ewagriusz z Pontu, *O różnych rodzajach złych myśli. O ośmiu duchach zła*, przeł. L. Nieścior, Kraków 2006.

[5] Wedle Ewagriusza z Pontu „acedia jest umiłowaniem sposobu życia demonów (miłością rzeczy powietrznych), czyni chód chwiejnym; nienawidzi pracowitości, walczy przeciw wyciszeniu duszy; jest namiętnością udaremniającą śpiew psalmów, opieszałością w modlitwie, rozluźnieniem w ascezie, sennością zbyt wcześnie przychodzącą, snem obracającym się wokół siebie, brzemieniem szaleństwa, nienawiścią celi, przeciwniczką trudów; przeciwieństwem wytrwałości, wędzidłem dla rozmyślania, nieznajomością Pism, wspólniczką smutku, jest jakby zegarem odmierzającym porę posiłku". *Ibidem*, s. 12.

[6] G. Bunge, *Ewagriusz z Pontu – mistrz życia duchowego. Modlitwa ducha. Acedia. Ojcostwo duchowe*, przeł. J. Bednarek, *et al.*, Kraków 2007, s. 220.

2. Starożytna *akēdía* i średniowieczna *accidia*

Akedia była prawie nieobecna w piśmiennictwie starożytnej Grecji. Po raz pierwszy greckie pojęcie ἀκηδία, *akēdía, akedeía* pojawiło się w pismach Hipokratesa na określenie stanu wyczerpania ludzkiego organizmu[7]. Łacińska *accidia* stanowi transliterację greckiego *akedeia*, co w dosłownym tłumaczeniu na język polski znaczy: „brak troski" (od *akēdía* – beztroska)[8]. W *Septuagincie* stanowi ona dążenie do izolacji od wspólnotowego wymiaru życia religijnego (Ps 118, 28 i 119, 28), to „mór, co niszczy w południe" (Ps 91, 6), zgryzota (Ps 119, 28), a także niezadowolenie (Syr 29, 5). *Wulgata* zawiera opis akedii jako udręki serca (*taedium cordis*).

Na przełomie II i III w. Orygenes pisał o akedii w kontekście duchowej ociężałości i smutku. Jej definicją łączącą znaczenie greckie z biblijnym po raz pierwszy posłużył się św. Atanazy w *Żywocie św. Antoniego Eremity*[9]. W tym czasie w demonologicznych pismach Ojców Pustyni (rezydujących w pobliżu Aleksandrii) pojawił się pierwszy jej systematyczny opis[10]. Do filozofii wprowadził tę kategorię Ewagriusz z Pontu (uczeń Grzegorza z Nazjanzu)[11]. Podzielił on demony – „złe myśli" (*logismoi*) na trzy klasy: 1) te, które przytrafiają się ludziom jako zwierzętom; 2) te, które przytrafiają się ludziom jako ludziom; 3) te, które przytrafiają się ludziom jako zarazem i ludziom, i zwierzętom. Przyczynami złych myśli z pierwszej grupy jest pożądliwość lub gniew; z drugiej grupy: przygnębienie, próżna chwała, pycha, natomiast przyczyny z trzeciej grupy są mieszane; – pojawiają się w konsekwencji zniechęcenia a wywodzą się z dwóch pierwszych grup[12]. Ewagriusz w odróżnieniu od Arystotelesa zrezygnował z naturalistycznej ramy interpretacyjnej dla chorób ludzkiej duszy opartej na teorii humorów (krew, flegma, dwa rodzaje żółci). W zamian wyróżnił w człowieku trzy części: umysł (*nous*),

[7] Zob. Hippocrates, *De glandulis*, 12, 8, [w:] *The Genuine Works of Hippocrates*, przeł. F. Adams, London 1849.

[8] W literaturze przedmiotu natkniemy się na błędne etymologiczne połączenie łacińskiego *acidus* (kwas, gorzki, żółciowy) z *accidia*, *acedia*, co wpłynie następnie na utożsamienie acedii z zawziętością bądź zgorzkniałością. Rebecca Konyndyk DeYoung współczesne formy duchowej beztroski uznaje za wymiary acedii. R. Konyndyk DeYoung, *Acedia's Resistance to the Demands of Love: Aquinas on the Vice of Sloth*, http://ww.calvin.edu/academic/philosophy/virtual_library/articles/deyoung_rebecca_k/acedia.pdf, 21.08.2015.

[9] Zob. Atanazy Aleksandryjski, *Żywot świętego Antoniego. Św. Antoni Pustelnik*, *Pisma*, przeł. Z. Brzostowski, *et al.*, Warszawa 1987.

[10] Hugo Ball w książce poświęconej historii wczesnego chrześcijaństwa wyróżnił „atletów rozpaczy" (anachoretów egipskich) oraz „atletów smutku" (zakonników syryjskich).

[11] Grzegorz z Nazjanzu (330 r. – 390 r.).

[12] Por. G. Bunge, *Ewagriusz z Pontu – mistrz życia duchowego*, *op. cit.*, s. 231.

duszę (*psyche*) oraz ciało (*soma*)[13]. Na irracjonalną część duszy (*psyche*) złożyły się pożądliwość i popędliwość. Gniew będący uczuciem duszy popędliwej, jak odnotowuje Arystoteles w traktacie pt. *O duszy*, nigdy nie powinien być wodzem, lecz zawsze wojownikiem, wedle Ewagriusza „tak jak chmura przeszkadza świecić słonecznym promieniom, tak gniew wygasza światło duszy"[14]. Ponadto gniew nie pozwala myśleć o przyszłości[15]. Zdaniem Ojca Pustyni część pożądliwa duszy powinna być stale ukierunkowana na cnotę, dzięki czemu pociągnie ona za sobą również część popędliwą[16]. W przeciwnym wypadku autonomizacja popędliwości uczyni z człowieka nierozumne zwierzę z przodu ciągnięte przez pożądliwość, z tyłu popychane i bite przez nienawiść.

W 415 roku Jan Kasjan po założeniu w Marsylii, w Opactwie św. Wiktora dwóch klasztorów (męskiego i żeńskiego) zaadoptował akedię Ewagriusza do zachodniego monastycyzmu, przeobrażając ją w łacińską acedię[17]. Kasjan zamiast popularnego w Palestynie i Egipcie terminu greckiego oznaczającego ducha zgnębienia (πυεύμα άκηδίας), występującego już u proroka Izajasza (Iz 61, 3), wprowadził łaciński substytut: *de spiritue acediae* z poszerzoną o nudę i złość deskrypcją[18]. W tym samym czasie św. Augustyn wyróżniał trzy choroby woli: słabość (*incontinentia*) uniemożliwiającą człowiekowi właściwe spożytkowanie posiadanych talentów, sił i zdolności, próżność (*superbia*) skłaniającą do działań przekraczających posiadane zasoby (intelektualne, majątkowe, *etc.*) oraz sprzeczność (*acedia*), określaną przez niego również mianem „bezdźwięczności duszy" (*atona psyches*)[19].

Proklos był świadkiem zmierzchu Cesarstwa Zachodniego; wspólnoty pozbawionej centrum po upadku miasta-*polis*[20]. Była to epoka człowieka erotycznego, targana namiętnościami i zawirowaniami politycznymi wraz z towarzyszącymi im samotnością i wykorzenieniem.

[13] Ewagriusz został potępiony za orygenizm na drugim Soborze Konstantynopolitańskim w 553 r.

[14] Ewagriusz z Pontu, *O różnych rodzajach złych myśli. O ośmiu duchach zła*, [cyt. za:] G. Bunge, *Ewagriusz z Pontu – mistrz życia duchowego*, *op. cit.*, s. 312.

[15] Zob. Arystoteles, *Retoryka*, (1385 b30), przeł. H. Podbielski, Warszawa 1988, s. 173.

[16] Według Ojców Pustyni skutkiem pożądliwości zmysłowej nie są popędy, lecz ludzka popędliwość. Zob. J. Wójcik, *Acedia jako problem pedagogiczny*, „Zeszyty Naukowe SWPR", 2010/2011, t. 2–3, z. 5–6, s. 210.

[17] Jan Kasjan (ok. 370 r. – 435 r.).

[18] J. Kasjan, *Rozmów dwadzieścia cztery*, przeł. L. Wrzoł, Poznań 1928, [w:] *Pisma Ojców Kościoła*, t. VI–VII.

[19] Św. Augustyn był młodszy od Ewagriusza o lat 9, natomiast od Kasjana o lat 6.

[20] Proklos (ok. 410 r. – 485 r.).

> Nic nie wydaje się bardziej charakterystyczne dla średniowiecznego ujmowania melancholii, jak to, w jaki sposób wczesne chrześcijaństwo potraktowało misteria antyczne. Odrzucenie mistyki można właściwie zrozumieć dopiero w świetle odrzucenia tych misteriów. […] w misteriach antycznych spoczywała możliwość melancholii, ponieważ relatywizowały one dla inicjowanych powstawanie i ginięcie, bycie i niebycie[21].

Neoplatońskie otwarcie przestrzeni psychicznej sprzyjało, jak nigdy wcześniej, jej demonologicznemu „zaludnieniu". W epistemologicznym ruchu uwewnętrzniania mity (wcześniej wyklęte przez myśl racjonalistyczną) zostały ponownie włączone w „dyskurs mędrca".

3. Acedia jako ospałość umysłu

Tomasz z Akwinu po raz pierwszy użył terminu *accidia* rozważając kwestię duchowego smutku, który dotyczy dobra zamiast zła[22]. Początkowo uznawał on acedię za wadę cielesną, ponieważ tylko istoty zmysłowe są zdolne do uczuć, w tym do smutku. W powyższym ujęciu byłaby ona czymś na podobieństwo złości bądź gniewu, a więc niewłaściwą namiętnością[23]. Akwinata zauważył, że nadmierne bądź nieprawidłowe uczucia we władzy zmysłowej nie stanowią o wszystkich możliwych przypadkach acedii. Rozpatrując acedię w części *Sumy teologicznej* poświęconej miłości połączył ze sobą rozumienie *tristia* podane przez Grzegorza Wielkiego oraz koncepcję acedii Jana Kasjana. W odróżnieniu od poprzedników oddzielił smutek od bólu a następnie ulokował niechęć (*taedio*) acedii w intelekcie[24].

Acedia jest ospałością umysłu skutkującą lekceważeniem potrzeby inicjowania dobra[25]. Podaną przez Akwinatę definicję należy odnieść do radości, która będąc blaskiem posiadanego i obecnego dobra jest zarazem

[21] Por. L.F. Földényi, *Melancholia*, przeł. R. Reszke, Warszawa 2011, s. 50.

[22] Tomasz pisze o acedii w *Sumie teologii* we fragmentach: II–II, 35, 1–4; II–II, 20, 4; II–II, 34, 1–6; I–II, 41, 1–3.

[23] Akwinata wyróżnił cztery możliwe błędy namiętności. Po pierwsze afekt może odnosić się do niewłaściwego obiektu (do określonego dobra), co może prowadzić do rozstroju, po drugie afekt może posiadać właściwy obiekt, ale nadal być nadmierny (np. miłość matki do własnego dziecka), po trzecie afekt może być związany ze złem (np. śmierć osoby bliskiej), ale z uwagi na swoją przewlekłość może on sparaliżować działanie. Po czwarte afekt może chybiać, gdy będąc świadkiem niesprawiedliwości powodującej głęboką rozpacz, człowiek nie reaguje (tzn. nie okazuje ani łaski ani miłosierdzia) i przyjmuje postawę zobojętniałego widza.

[24] Tomasz z Akwinu, *Suma teologii. Uczucia* I–II q. 35, a.2. II–II, 28, 2.

[25] Por. *idem*, *Suma teologiczna. Uczucia*, II–II, q. 35.

odpoczynkiem dla władzy pożądliwej[26]. Uczucie radości jest pierwszym z trzech wewnętrznych skutków miłości (*caritas*) oprócz pokoju (*pax concordia*) polegającego na złączeniu ludzkiej oraz bożej woli i miłosierdzia (*misericordia*) przejawiającego się w staraniach na rzecz zniesienia zła, które stało się udziałem bliźnich. Gdy ludzie z otoczenia acedyka manifestują radość, reaguje on urazą[27]. Smutek z powodu duchowego dobra (*tristia de spirituali bono*) zwrócony jest do wnętrza jaźni, inaczej niż smutek zazdrośnika z powodu dobra innego człowieka, który jest ukierunkowany na zewnątrz jaźni[28]. Wedle Ewagriusza „ten, kto miłuje świat, będzie smucił się wielce, kto zaś gardzi tym, co jest na nim, będzie zawsze się radował"[29]. Acedyk nie jest zdolny ani do życia ze sobą ani tym bardziej do radości z powodu bycia sobą[30].

Dante Aligheri pojmował *acedię* jako upośledzoną formę miłości, która w sposób zepsuty dąży do dobra. Zdaniem Giorgio Agambena uchwycenie związku pomiędzy acedią a miłością było genialną intuicją psychologii średniowiecznej.

4. Acedia jako niechęć wobec samodoskonalenia w miłości i przyjaźni

Acedia podważa fundamentalne ludzkie motywacje do angażowania się w proces formowania charakteru zgodnie z wzorcem Chrystusowym. Nie można jej redukować tylko do niechęci do cielesnego wysiłku, albowiem dotyczy ona w szczególności procesu obumierania grzesznej natury ludzkiej. Rozważania Tomasza obracają się wokół opozycji między „starym Ja" (ludzkim) oraz „nowym Ja" (przeobrażonym w Chrystusie)[31]. Stare „Ja" – podobnie jak u Ewagriusza – dotyczy samozakochania Adama, który „odwracając się od Boga zwrócił się ku sobie, a przy tym rozminął się z sobą"[32]. Bibliści

[26] Zob. *idem*, *Suma teologiczna. Cel ostateczny, czyli szczęście i Uczynki ludzkie*, I–II, q. 3, a. 2–4, przeł. W. Bednarski, Londyn 1963 oraz *idem*, *Suma teologiczna*, *Uczucia*, I–II, q. 31, a. 3.

[27] Zob. K. Jaspers, *Filozofia egzystencji. Wybór pism*, przeł. D. Lachowska, *et al.*, Warszawa 1990.

[28] Por. Tomasz z Akwinu, *Suma teologiczna. Miłość*, II–II, q. 23–46, przeł. A. Głażewski, Londyn 1967 oraz *idem*, *Suma teologiczna*, *Uczucia*, I–II, q. 35–39, przeł. J. Bardan, Londyn 1967.

[29] Ewagriusz z Pontu, *O różnych rodzajach złych myśli*, s. 73.

[30] G. Taylor, *Deadly Vices*, [w:] R. Crisp, *How Should One Live?: Essays on the Virtues*, Oxford 1966, s. 172.

[31] Antagonizm między „starym Adamem" a „nowym Adamem", czy też między Kainem i Ablem.

[32] Acedycy „nie pojmują, że tkwią w samym centrum szczególnie trudnej walki z samym sobą i że ich przeciwnikiem nie jest żadna instytucja, żaden ślub, ani też współmałżonek, koledzy w pracy czy też co innego, lecz własne zranione 'ja', skutek zakochania się w samym sobie". G. Bunge, *Ewagriusz z Pontu – mistrz życia duchowego*, *op. cit.*, s. 235 i 241.

przypisywali acedię ludowi Izraela ukaranemu przez Boga jałową, czterdziestoletnią tułaczką po pustyni, wskutek wzgardy okazanej Ziemi Obiecanej[33]. Oskarżenie o gnuśność objęło również żonę Lota, która otrzymawszy szansę odkupienia grzechów i możliwość opuszczenia przeklętego przez Boga miasta, „spojrzała za siebie" przegrywając tym samym walkę z własnymi familiaryzmami (zamiłowaniem do domu, starych zwyczajów, tradycji, w jakiej się wychowała, dawnego obrazu samej siebie, swoich „błyskotek").

Akwinata wyróżnił trzy poziomy awersji do aktualnego zła: 1) w odruchach ciała poprzez ból; 2) w odruchach władzy zmysłowej poprzez niechęć do bólu (przygnębienie); 3) w odruchu woli (racjonalnego pożądania) poprzez smutek, niechęć, niesmak, pogardę[34]. W odniesieniu do poziomów 1) oraz 2) posługiwał się on łacińskimi pojęciami: ból (*dolor*) oraz smutek (*tristia*). Acedię odnosił on tylko do poziomu 3), a czynił tak w celu spekulatywnego oddzielenia materialnych źródeł lęku od duchowych[35]. Smutek *acedii* jest awersją wobec własnego dobra, które jest uznane za zło[36]. Właściwym przedmiotem smutku jest czyjeś własne zło[37]. Smutek *acedii* czyni człowieka obojętnym nie tylko na aktualne zło, ale przede wszystkim na dobro związane z samorealizacją. Acedia ujawnia się również w dążeniu do nieodpowiedniego towarzystwa – jak pisze Ewagriusz – prowadzi ona człowieka „do swych krewnych, albo do świata, który często go znieważał i poniżał"[38]. Smutek *acedii* pojawia się wtedy, gdy dana osoba rozpoznaje dobro przyjaźni, lecz obowiązki z nią związane uznaje za niepożądany ciężar, dążąc do ich oddalenia[39]. Acedyk poszukuje słodkich owoców miłości i przyjaźni uciekając przy tym przed obciążeniami implikowanymi przez taką relację; do cnoty zdąża on niejako na skróty. Odrzuca on wszelki ciężar zaangażowania[40].

[33] Ps 106, 24 a, [w:] *Biblia*, wyd. Brytyjskie i Zagraniczne Towarzystwo Biblijne, Warszawa 1975.

[34] Arystoteles wyróżnia trzy rodzaje pogardy: lekceważenie, szyderstwo i zniewagę. Zob. Arystoteles, *Retoryka*, ks. II, (1378 b 14–15), s. 147.

[35] Tomasz z Akwinu, *Suma teologii. Uczucia* I–II q. 35, a.1 i 2.

[36] *Idem*, *Traktat o człowieku*, I–II, q. 84, a. 4. oraz *idem*, *De Malo*, q. 11, a. 2.

[37] *Idem*, *Suma teologii*, *Uczucia* I–II, q. 35, a. 8.

[38] Ewagriusz z Pontu, *O sporze z myślami*, [w:] *idem*, *Pisma ascetyczne*, t. 2, Cyt. za: G. Bunge, *Ewagriusz z Pontu – mistrz życia duchowego*, *op. cit.*, s. 255.

[39] Tak jak „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 duszy". Ewagriusz z Pontu, *O różnych rodzajach złych myśli. O ośmiu duchach zła*, s. 340 oraz Tomasz z Akwinu, *Suma teologii. Męstwo* II–II, 28, 2, przeł. S. Bełch, Londyn 1962.

[40] Diogenes z Synopy „chwalił tych, którzy zamierzają się żenić, ale się nie żenią, i tych, którzy zamierzają wyruszyć na morze, ale nie wyruszają, i tych, którzy zamierzają się zająć polityką, ale się nią nie zajmują, i tych, którzy zamierzają założyć rodzinę, ale nie zakładają, i tych, którzy gotowi są obcować z możnymi, ale się do nich nie zbliżają". Diogenes Laertios, *Żywoty i poglądy sławnych filozofów greckich*, przeł. K. Leśniak, Warszawa 1982, s. 320–321.

5. Acedia jako lenistwo (*taedium operandi*)

W celu zrozumienia rozłączności acedii oraz lenistwa odwołam się do postaci Koheleta jako reprezentanta biblijnego etosu sumienności, pracowitości, zaradności i zamożności, który popadł w smutek i utracił źródła radości[41]. Znudzenie i zblazowanie pojawiły się u niego wraz z przekonaniem, że w swoim życiu osiągnął wszystkie cele, które przed sobą wcześniej postawił. Złorzeczy: „marność nad marnościami, […], marność nad marnościami – wszystko [jest] marność. Cóż przyjdzie człowiekowi z całego trudu, jaki zadaje sobie pod słońcem?"[42] i dalej: „Nic zgoła nowego nie ma pod słońcem"[43]. Kohelet szkaluje nie tylko to, co aktualnie posiada, ale także to, z czego będzie w przyszłości korzystać, gardzi on dobrem, które jest obecne[44]. Jego postawa zachowuje podobieństwo do anhedonii, albowiem „wszystkie demony uczą duszę upodobania w przyjemności, tylko demon smutku nie kwapi się, aby to czynić, lecz odsuwa [wiele] myśli, które nadchodzą, odbierając duszy wszelką przyjemność i wysuszając ją przez smutek"[45]. Zdaniem Leona Nieściora do złego smutku prowadzą namiętności (*pathos*), których natężenie jest wprost proporcjonalne do zainteresowania sprawami doczesnymi[46]. W ujęciu Ewagriusza ścieżka do radości duchowej prowadzi poprzez opanowanie namiętnych myśli (*apatheia*), a nie poprzez wyzbycie się grzechu uczynkiem (wstrzemięźliwość). Jean-Luc Marion zauważa, że znudzone spojrzenie Koheleta osiąga dystans, ale nigdy go nie przebiega wzrokiem i jako takie wyraża niezdolność do miłości w poczuciu marności. Nuda separując od dobra odsuwa jednocześnie od miłości, dzięki której możliwe byłoby przywrócenie człowiekowi jego własnego dobra. Marność oraz idolatria posiadają to samo przeciwieństwo, a mianowicie Boga[47].

[41] *Księga Koheleta* (*Eklezjastesa*) jest księgą mądrościową *Starego Testamentu*. Należy ona do pięciu zwojów (*megilloth*) odczytywanych publicznie podczas pięciu wielkich żydowskich świąt.

[42] Koh 1, 2–3, [w:] *Biblia*, wyd. Brytyjskie i Zagraniczne Towarzystwo Biblijne, Warszawa 1975.

[43] *Ibidem*, Koh 1, 9.

[44] Ma rację Zatorski, gdy pisze, że „refleksje Koheleta można by przyjąć jako myśli filozofa opanowanego acedią, który stara się ją pokonać wszelkimi możliwymi środkami, jakie znajdują się w zasięgu człowieka światowego, czyli w istocie 'starego człowieka', jak go nazywa św. Paweł". W. Zatorski, *Acedia dziś*, Kraków 2011, s. 26.

[45] Ewagriusz z Pontu, *O różnych rodzajach złych myśli*, s. 26–27.

[46] L. Nieścior OMI, *Smutek w nauce Ewagriusza z Pontu*, „Życie Duchowe", 2009, nr 59, *passim*.

[47] Por. J.-L. Marion, *Bóg bez bycia*, przeł. M. Frankiewicz, Kraków 1996, s. 189.

Demon acedii naprzykrzał się również Hiobowi, który utyskiwał: „O gdybym mógł samego siebie zgładzić bądź [gdybym] prosił przynajmniej kogoś innego, aby to dla mnie uczynił”[48]. Jak odnotowuje Marion:

> Hiob odwołuje się do Boga dopiero straciwszy swoje dobra i ponieważ je (niesłusznie) stracił. Skarży się, że je stracił jako dobra, i cierpi, że stracił całe doczesne szczęście. Nie kwestionuje dobroci tego szczęścia, lecz niesprawiedliwość, która mu je odbiera. Wcześniej niż z powodu niesprawiedliwości cierpi z powodu utraconego dobra. Kohelet stwierdza natomiast marność nie tego, co mógłby stracić albo czego mógłby nadaremnie pragnąć, lecz tego, co posiada[49].

Wedle Akwinaty przeciwieństwem lenistwa jest troska (uważność), natomiast acedii – miłość. Jeżeli dana osoba unikałaby dóbr duchowych jedynie z powodu znużenia, niechęci do trudu i potrzeby odpoczynku, wówczas acedia nie byłaby niczym innym jak tylko lenistwem, co nie jest zgodne z prawdą. Wobec tego acedia nie może być przeciwieństwem cielesnego wysiłku, albowiem nie jest ona jedynie wadą cielesną, a dość często ujawnia się ona w nadaktywności i niezdolności do wypoczynku (np. w pracoholizmie). Gdyby acedia była zaledwie grzechem cielesnym, to odnajdywalibyśmy ją tylko w wadach cielesnych[50]. Tomasz pisze, że tak jak pilność w pracy nie jest cnotą, tak również znużenie nie może być źródłem występku. Odrzuca on wszystkie wcześniejsze stanowiska: Ewagriusza z Pontu, Jana Kasjana oraz św. Augustyna, albowiem doszukiwali się oni źródeł acedii w trudach cielesnych i monotonii życia monastycznego. Jeśli acedia byłaby rzeczywiście jedynie niechęcią do pewnego typu cielesnego trudu bądź wysiłku związanego z dążeniem do duchowego dobra, wówczas można byłoby utożsamić ją z próżniactwem. Jak wtedy wyjaśnilibyśmy tak istotne dla myśli Tomasza przeciwstawienie acedii oraz miłości?[51]. Dopiero, gdy pominiemy związek acedii z miłością (*caritas*), a więc również z radością, pokojem i miłosierdziem, zwrot konceptualny redukujący ten grzech do lenistwa i stawiający go w opozycji do cnoty pracowitości stanie się jakkolwiek zrozumiały[52]. Pogoń za fizycznym komfortem

[48] Hi 30, 24, [w:] *Biblia*, wyd. Brytyjskie i Zagraniczne Towarzystwo Biblijne, Warszawa 1975.

[49] J.-L. Marion, *Bóg bez bycia*, *op. cit.*, s. 175.

[50] W opinii Grzegorza Wielkiego znużenie wraz z umiłowaniem cielesnego odpoczynku skutkują awersją wobec dóbr duchowych i zobojętnieniem religijnym (*tepiditas*). Z tego powodu acedię umieścił on pośród grzechów duchowych (zob. ks. XXXI. *Moraliów*).

[51] Zob. Tomasz z Akwinu, *Suma teologii. Uczucia*, II–II, q. 35, a. 2.

[52] Zdaniem Akwinaty: „miłość jest matką wszystkich cnót, ponieważ wszystkie je poucza” (*Suma teologii. Uczucia*, I–II, q. 62, a. 4). Jak zaznacza Jacques Le Goff: „*Caritas* stanowiła istotną więź społeczną między średniowiecznym człowiekiem a Bogiem oraz pomiędzy wszystkimi ludźmi średniowiecza”. Gospodarka w ówczesnym modelu społecznym

i odpoczynkiem kosztem dobra duchowego – jak podkreśla Akwinata – nie opisuje acedii w sposób wyczerpujący. Błędne interpretacje acedii utożsamiają ją ze smutkiem albo z żałobą. Tomasz przyznaje, że duchowe dobro może być „zasmucające", gdy utrudnia osiągnięcie cielesnego dobra.

Zastąpienie acedii (smutku z powodu niechęci wobec własnego dobra) grzechem zazdrości (smutkiem z powodu pomyślności bliźniego), będzie stanowić epokową zmianę w hierarchizacji sposobów wartościowania ludzkich wysiłków moralnych; dążenie do pełni życia (do szczęścia) zostanie wyparte przez dążenie do moralnej doskonałości (do podporządkowania prawu)[53]. W ten sposób, na gruncie chrześcijaństwa zachodniego, skutki acedii zostaną odseparowane od dziedziny egzystencjalnej (samodoskonalenie) a następnie sprowadzone do niechęci wobec podejmowania zobowiązań na rzecz wspólnoty.

6. Acedia jako melancholia

Współcześnie położenie melancholika uległo zmianie; do wcześniejszych napięć wertykalnych między człowiekiem i niebem (średniowiecze) bądź egzystencjalnych między człowiekiem i nicością (renesans), doszły estetyczne napięcia horyzontalne pomiędzy człowiekiem i światem zmysłowym[54].

Melancholia antyczna odnosiła się do zaburzeń równowagi emocjonalnej, a więc do teorii humorów, u której podstawy znajdowała się pitagorejsko-empedoklejska tetradyka (tzw. patologia humoralna). Platon najwyższą wartość przyznawał przemianie duchowej inspirowanej Erosem. Aby uzasadnić twierdzenie, że to właśnie Eros prowadzi do wiedzy i odkrycia doskonałej proporcji kosmosu, niezbędne okazało się skonstruowanie kosmocentrycznej antropologii (*Timajos* 86 b i 88 c-d). W starożytnej Grecji wyróżniano trzy części *Erosa*: *himeros* (fizyczne pożądanie czegoś lub kogoś bezpośrednio obecnego, które należy pochwycić w jednej chwili), *anteros* (miłość wzajemną), *pothos* (tęsknotę za czymś lub kimś nieosiągalnym, nieuchwytnym, niepojętym)[55].

chrześcijaństwa była ufundowana na darze (tzw. „ekonomia miłosierdzia"), czego namacalnym dowodem była nieobecność myśli ekonomicznej u scholastyków. Nie do pomyślenia był handel, bogactwo czy nawet pojęcie „sprawiedliwej ceny" poza systemem wartości opartym na *caritas*. Por. J. Le Goff, *Średniowiecze i pieniądze. Esej z antropologii historycznej*, przeł. B. Baran, Warszawa 2011, s. 180–187.

[53] Magisterium Kościoła Zachodniego usunęło acedię z listy grzechów. W języku staroceerkiewnosłowiańskim odpowiednikiem acedii jest: Уныние. Zob. P. Evdokimov, *Prawosławie*, przeł. J. Klinger, Warszawa 1964.

[54] Por. L.F. Földényi, *Melancholia*, *op. cit.*, s. 119.

[55] *Pothos* – ostróżka polna (kwiat nagrobny), złotogłów (asfodel), hiacynt, bluszcz. Grzegorz z Nazjanzu terminem *pothos* określał dynamiczną siłę roślin. Zob. Platon, *Kratylos* 419 e – 420 b.

Platon podzielił dwie dolegliwości duszy (*nosos psyches)* skupione w melancholii na: gorącą manię związaną z opętaniem przez Erosa (*Fajdros* 244 b), gdy dusza osłabia ciało oraz niewiedzę (*amathia*), gdy ciało osłabia duszę wskutek utraty zdolności do samoregulacji (*sophrosyne*). Przykładem maniaka jest Apollodoros – człowiek urągający konwencjom (*Uczta* 173 d). Jego obsesja na punkcie tego, co robi i mówi Sokrates wynika z niezrozumienia przez niego zasady działania Erosa. Grecki termin '*manikos*' jest zarazem pochwałą i naganą Apollodorosa, któremu doskwiera melancholia spowodowana niedostatkiem cnoty (*sophrosyne*). Platon nazywa człowieka pod wpływem *amathia* przewodnikiem, który nie posiada cnoty (*sophrosyne*), wskutek czego nie potrafi rządzić sobą (*melankolikos*) (*Państwo* 573 c). *Amathia* stanowi również pragnienie „przekroczenia miary człowieka" i dostania się na Olimp w taki sposób, w jaki tego dokonał choćby Bellerofont.

Acedia zachowuje podobieństwo do platońskiej *amathia* jako jednoczesna niezdolność do podążania za Erosem drogą cnoty oraz pragnienie wykroczenia poza „ludzką kondycję". Ponadto pojęcie acedii pozbawione jest kluczowego dla melancholii wymiaru ekstatycznego.

Arystoteles wbrew Platonowi nie odnosi melancholii do właściwej miary kosmicznej. Naturalizuje on melancholików, jednak nadal uważa on, że są oni pozbawieni zdolności do samoregulacji (*sophrosyne*)[56]. Teofrast w *Problematach* (XXX, I) na oznaczenie równowagi zindywidualizowanej gospodarki humoralnej wprowadza pojęcie '*eucrasia*'[57]. W jego ujęciu spośród czterech humorów: krwi, flegmy, żółtej i czarnej żółci, tylko ten ostatni odnosząc się do zimnego żywiołu saturnicznego, a więc suchego, czarnego, kwaśnego i gęstego, stanowi korektor pozostałych ciepłych humorów. Rewolucyjnym pomysłem Teofrasta było zerwanie z greckim (kosmologicznym) ujęciem charakteru ludzkiego w odniesieniu do równowagi wszystkich czterech płynów ustrojowych. W zamian przyjął on, że charakter jednostki zależy tylko i wyłącznie od dynamiki i temperatury czarnej żółci. W przypadku osób, u których czarna żółć nie osiągnęła odpowiedniej temperatury, podążanie ścieżką środka (*mesotes*) pomiędzy skrajnościami w charakterze, samo w sobie byłoby wielkim osiągnięciem. Wedle Teofrasta osiągnięcie przez melancholika drogi środka, a więc cnoty stanowi arcytrudne, jeśli w ogóle możliwe do zrealizowania, zadanie moralne. Skrajne wychłodzenie czarnej żółci wiązało się z charakterem bojaźliwym. Z kolei zbyt wysoka jej temperatura towarzyszyła ludziom łatwo wpadającym w szał oraz irytację.

[56] Spośród późniejszych myślicieli wyłącznie somatyczny charakter melancholii będą podkreślać filozofowie arabscy: Awicenna i Awerroes.

[57] Teofrast z Eresos (ok. 370 r. p.n.e. – 287 r. p.n.e.).

Na jednostkę zdolną do wielkich czynów wskazywała wysoka dynamika balansu pomiędzy niską a wysoką temperaturą czarnej żółci. W celu aktywizacji melancholika Teofrast zalecał, w zastępstwie poszukiwania miary środkowej (*mesotes*), zdynamizowanie balansu czarnej żółci, przy czym podkreślał, że jego rady odnoszą się do tych nielicznych jednostek predysponowanych do osiągnięcia optimum balansu czarnej żółci. Pozostali powinni skupić się na osiąganiu „złotego środka", a więc cnoty[58].

W VI wieku św. Izydor z Sewilli wymieniał symptomy acedii takie jak: gadulstwo, niedyskrecja, pusta ciekawość, rozbieganie[59]. Alkuin dodał do nich duchową letniość, bezcelowe wędrowanie z miejsca na miejsce, zrzędliwość[60]. W XI wieku Awicenna określił chorobę wyobraźni mianem „wilczego szału" (*cucubuth*). Zdaniem arabskiego filozofa acedyk wytwarza w wyobraźni obrazy rzeczy strasznych i złych, ponieważ myśli, że to, „co stale obecne jest w jego duszy, istnieje też w rzeczywistości, toteż żyje w nieustannej żałobie (*tristia*)"[61]. W podobnym duchu argumentował mnich z Pontu, który uchwyciwszy zależności zachodzące między samozakochaniem, cynizmem i acedią, zalecał uczniom praktykowanie postawy pasterza odpędzającego myśli wilcze (*lycanthropia*) i w zamian zachowującego myśli dobre[62]. W XII wieku Bernard z Clairvaux towarzyszącą acedii ciekawość (*curiositas*) uznał za główne źródło pychy. Św. Bonawentura łączył acedię z przesytem (*fastidium*), przy czym podkreślał, że stanowi ona skutek niezaspokojonej ciekawości.

Według Roberta Burtona wyobraźnia melancholijna idzie w parze z nadmierną wiarą w moc języka. Melancholik pragnie uchwycić w języku obrazy pojawiające się w wyobraźni. Cytat stanowi dla niego formę obrony przed naporem wyobraźni, bowiem chroni przed potrzebą nowości[63]. Ace-

[58] Melancholika charakteryzuje wysoki poziom wewnętrznej ambiwalencji i sprzeczność różnych części jego charakteru. Por. z platońskim pojęciem *amathia* odnoszącym się do pozbawionych samowiedzy bohaterów tragicznych.

[59] Izydor z Sewilli (570 r. – 636 r.).

[60] Alkuin (730 r. – 804 r.).

[61] L.F. Földényi, *Melancholia*, *op. cit.*, s. 58.

[62] Ewagriusz egzaminuje acedyka następująco: „Powiedz mi przeto, z jakiego powodu tak szybko rzucasz się do walki, skoro wzgardziłeś pożywieniem, bogactwem i chwałą? Dlaczego karmisz psa, gdy tymczasem przyrzekasz nie mieć niczego? Jeśli on jednak szczeka i na ludzi napada, to z pewnością dlatego, że coś w środku posiada i chce tego strzec". Ewagriusz z Pontu, *O różnych rodzajach złych myśli…*, s. 344. Por. *idem*, *O ośmiu duchach zła*, nr 17, [w:] PA, 344.

[63] Burton powołujący się w *Anatomii melancholii* na 1250 autorów praktykuje formę autoterapii, „rapsodię gałganów pozbieranych na różnych śmietnikach". Alegorie, dygresje, cytaty i fragmenty chronią go przed osunięciem się w melancholię. R. Burton, *The Anatomy of Melancholy*, New York 2001, t. I, s. 26, [za:] T. Sławek, *Saturniczny pątnik. Robert Burton i jego „Anatomia melancholii"*, Lnś, nr 3, 1995, s. 69–71.

dia jest ściśle związana z myśleniem alegorycznym. Dążąc do zatrzymania upływającego czasu „alegoria musi trzymać się ruin, zaś druzgocząc rzeczy w nadziei na ich ocalenie, oferuje 'obraz zastygłego niepokoju'. […] Alegoria jest tym w dziedzinie myśli, czym ruiny w dziedzinie rzeczy"[64]. Wskazuje na to, co odeszło ze świata i już się w nim nie ujawnia. Alegorią acedii w sztuce malarskiej od końca XIII wieku była postać w bezruchu[65]. Na miedziorycie Albrechta Dürera z 1498 roku pt. *Sen doktora* widzimy jak

> niesprawiedliwy Acediosus drzemie na poduszce, zamiast modlić się i pracować. Śpiący – motyw gnuśnej ociężałości – nie jest sam. Diabelska istota za pomocą wielkiego pióra w kształcie skrzydła nietoperza podsuwa mu zwodnicze obrazy będące akceptacją niedbalstwa i niestosownych myśli. Te myśli przybierają postać nagiej kobiety, odczytywanej jako Wenus z Amorem, który właśnie usiłuje wejść na szczudła. Wyrażają one wraz z kulą niestałość i zwodniczość takich mamiących wizji[66].

Gentile Bellini ukazał acedię pod postacią śpiącej kobiety. Inne symbole acedii takie jak kula i klepsydra spotkać można było w „ikonografii *Niemand* (nikt), występującej w sztukach plastycznych od końca XV wieku aż po koniec XVII wieku w formie ostrzeżenia moralnego"[67]. W eseju poświęconym „słabemu człowiekowi" Jean Delumeau podkreśla, że od XIV wieku acedię wiązano z rozprzężeniem umysłowym[68]. Petrarka w dziele pt. *De secreto conflictu curarum suarum* pisał, że „podstawą acedii jest smutne pojmowanie kruchości i przypadkowości ludzkiego życia, które wiedzie bardziej do zahamowania ludzkiej energii niż odwrócenia się od Boga"[69]. Jak odnotowuje Fritz Schalk na przełomie XIII i XIV wieku zainteresowanie acedią sięgnęło apogeum; wyróżniano wówczas przeszło piętnaście terminów pokrewnych greckiemu pojęciu.

W XV wieku Matteo Palmieri przedstawił Herkulesa jako alegorię wytrwałości w sporze z bogami. W renesansowym ujęciu dusza zstępująca z wyżyn uniwersum mogła wybrać albo drogę dobra albo drogę zła, obie

[64] B. Frydryczak, *Pejzaż z ruinami*, [w:] *Przestrzeń, filozofia i architektura. Osiem rozmów o poznawaniu, produkowaniu i konsumowaniu przestrzeni*, red. E. Rewers, Poznań 1999, s. 173–174.

[65] Por. B. Purc-Stępniak, *Kula jako symbol vanitas. Z kręgu badań nad malarstwem XVII wieku*, Gdańsk 2004, s. 202.

[66] *Ibidem*, s. 204.

[67] *Ibidem*, s. 203.

[68] J. Delumeau, *Grzech i strach. Poczucie winy w kulturze Zachodu XIII–XVIII wieku*, przeł. A. Szymanowski, Warszawa 1994, s. 209–210.

[69] B. Purc-Stępniak, *Kula jako symbol vanitas*, *op. cit.*, s. 202.

przebiegające przez sferę każdej z planet. Wewnętrzne życie człowieka określała dolina Saturna, przez którą musiała przejść każda ludzka dusza. Dolina dobra, jasna i ukryta przeznaczona była dla nielicznych, natomiast zła, ciemna i widoczna była przeznaczona dla pozostałych. Dusze, które wybrały pierwszą z dróg, a więc szlak iluminacji (*intelligenza certa*) czyniły ludzi rzetelnymi, uczonymi postępującymi wedle metody naukowej, natomiast te, które wybrały drugą drogę, wskutek skrajnego wychłodzenia przypadały ludziom o zmąconym duchu, głupim, smutnym, ogarniętym zwierzęcym szaleństwem (*acedia*)[70]. Filip Melanchton w XVI wieku alegorią zimnej, ciężkiej, pochodzącej od zdegenerowanej flegmy zwierzęcej acedii (*asinia*) uczynił osła.

Jean Delumeau, odwołując się do literatury elżbietańskiej i pierwszych Stuartów, podzielił melancholików na sześć kategorii: do pierwszej z nich zaliczył nierozumianych przez otoczenie i dlatego cierpiących utajonych geniuszy (np. *Melancholic Knight* Samuela Rowlanda), w drugiej umieścił melancholicznych mścicieli i zbrodniarzy szukających odwetu na wrogach (Aaron w *Tytusie Andronikusie* Szekspira), w trzeciej znaleźli się uczciwi, wyzbyci złudzeń, pesymistyczni i mizantropijni cynicy (np. szekspirowscy: Jakub z *Jak wam się podoba* i *Tymon Ateńczyk*), do czwartej oddelegował melancholicznych intelektualistów (niedożywionych, biednych literatów o przemęczonym umyśle, chorobliwym wyglądzie, nieporadnych ruchach, odzianych w ponurą garderobę barwnie opisanych przez Roberta Burtona w *Anatomii melancholii*), do piątej oddelegował melancholików zakochanych oraz zazdrośników i w końcu do szóstej, ostatniej kategorii zaliczył melancholików religijnych, którzy nie potrafią wyzbyć się natrętnych myśli o sądzie ostatecznym, zmuszając siebie do nadwyrężających zdrowie postów i nadmiernej pokuty[71].

W XVII wieku melancholię wyrażano w hiperboli bestii ludzkiej („człowieka z wilczą głową") obnażającej kryzys zarówno teologicznej jak i moralnej konceptualizacji świata. Thomas Hobbes w opisie kryzysu samorządności społeczeństwa korzysta zarówno z antycznej koncepcji melancholii, jak i ze średniowiecznej acedii[72]. W rozdziale o cnotach inte-

[70] Por. R. Klibansky, E. Panofsky, F. Saxl, *Saturn i melancholia. Studia z historii, filozofii, przyrody, medycyny, religii oraz sztuki*, przeł. A. Kryczyńska, Kraków 2009, s. 280–281.

[71] Por. J. Delumeau, *Grzech i strach*, *op. cit*, s. 254.

[72] Hobbesa koncepcja likantropii jako skutek pożądania próżnej chwały została zaczerpnięta z traktatu Roberta Burtona. W 1651 roku Thomas Hobbes publikuje *Lewiatana* (w tym samym czasie ukazuje się szósta, a więc ostateczna i pośmiertna wersja traktatu Burtona o melancholii), w którym zaburzenia chorobowe w ciele społecznym i zagrożenie regresją do likantropijnego stanu natury, a więc degradacją na poziom zwierzęcia, wywodzi z niezdolności do rzetelnego wypełniania swoich ról przez członków społeczeństwa.

lektualnych Hobbes opisuje różnice między ludźmi odwołując się do normy „człowieka obdarzonego dowcipem" (odpowiednikiem dowcipu u Burtona jest „koncept"), który posiada skwapliwość przedstawiania sobie rzeczy, szybkość myślenia, równomierne ukierunkowanie umysłu. „Dowcipowi" przeciwstawia on tępotę umysłu, która uniemożliwia właściwe spożytkowanie namiętności. Namiętne myśli są jak zwiadowcy i szpiedzy, którzy próbują znaleźć najkrótszą drogę do upragnionych rzeczy. Pojawienie się chorobliwych pragnień sprzyja roztargnieniu, lekkomyślności i umysłowej ociężałości. A zatem można być dobrym człowiekiem zachowując obojętność wobec dowcipu (wskutek braku woli mocy), ale nie można bez niego rozwinąć wyobraźni czy zdolności sądzenia. Wszelka tępota umysłu bądź pośpiech pochodzą z niedostatków dowcipu. Zdaniem Hobbesa patologia pojawia się wraz z pogardą bądź obojętnością względem społecznego ładu. Nie pożądać dóbr intelektualnych znaczy być martwym za życia, a z kolei posiadać zbyt porywcze i zapalczywe namiętności znaczy być szalonym. Furia i melancholia są owocami zarówno nadmiernej pewności siebie (próżnej chwały, zarozumiałości), jak i niezdolności do odczuwania satysfakcji z pragnień. Acedyczna dezorientacja uczuć wynika z niezdolności indywiduum do wyodrębnienia własnej autonomicznej przestrzeni w obrębie kolektywu. Niedostatek samorządności i niezdolność do samoregulacji moralnej wyrażają się w próbach rozwiązywania problemów bez kierownictwa rozumu. Hobbes w II. rozdziale *Lewiatana*, jako paradygmatyczny przykład szaleństwa spowodowanego próżną chwałą, przedstawia Prometeusza projektującego pragnienie mocy i znaczenia na przyszłość[73]. Acedia w „trzewiach Lewiatana" stanowi zaburzenie codziennego instrumentalnego funkcjonowania społecznego, czego przyczynę stanowią w pierwszym rzędzie krnąbrne „dzieci dumy". W rozdziale o cnotach intelektualnych (*Lewiatan,* rozdz. VIII) Hobbes łączy melancholię z przesądnością, bezpodstawnym

[73] Hobbes w koncepcji ucywilizowanego ciała społecznego nie przewidział miejsca dla ludzi dumnych o naturze prometejskiej. Mile widziane były za to postacie schlebiające wartościom neostoickim, a więc odporne na żar namiętności i głód chwały. Jak zauważa Artur Schopenhauer: „w Prometeuszu ucieleśniona jest całkowicie ludzka przezorność, myślenie o jutrze, którym człowiek przewyższa zwierzę. Dlatego Prometeusz ma dar przewidywania; oznacza on zdolność rozumnego przewidywania. Dlatego też udziela człowiekowi użytku ognia, którego nie ma żadne zwierzę, i kładzie podwaliny pod sztuki życia. Ale ten przywilej przezorności (*Vorsorge* – M.K.) musi człowiek odpokutować nieustanną męką troski (*Sorge* – M.K.), której też nie zna żadne zwierzę; jest to sęp, który wyżera wątrobę przykutego Prometeusza. Epimeteusz, wymyślony zapewne później jako dodatek, reprezentuje troskę spóźnioną (*Nachsorge*), nagrodę za lekkomyślność i bezmyślność". A. Schopenhauer, *W poszukiwaniu mądrości życia. Parerga i Paralipomena. Drobne pisma filozoficzne*, t. II, przeł. i oprac. J. Garewicz, Kęty 2004, § 199, s. 353–354.

strachem przed czymś partykularnym, przygnębieniem, samotnictwem, a także z cmentarnym włóczęgostwem. Melancholia w ciele *Lewiatana* zostaje skonceptualizowana przez Hobbesa jako klęska moralna[74]. Ludzkie bestie ujawniają patologię, do jakiej prowadzi samodzielne poszukiwanie woli mocy w cywilizowanym społeczeństwie.

George Steiner uznał melancholię za podstawowe znamię człowieczeństwa[75]. Melancholia jest emocjonalną odpowiedzią na wyjątkowe cechy w charakterze danej jednostki. William Szekspir próbując uchwycić naturę własnej melancholii doszedł do wniosku, że nie przypomina ona ani melancholii żołnierza, ani kochanka, ani polityka, ani kupca, ani pisarza, ani prawnika, ani kobiety. W końcu skonstatował, że jest ona nieporównywalna z żadną inną. Fryderyk Nietzsche pisał w *Wiedzy radosnej* o „wielkim zdrowiu melancholii", Søren Kierkegaard walcząc z własną „histerią ducha" wprowadził rozróżnienie na dobrą i złą melancholię: pod wpływem tej pierwszej człowiek traci złudzenia, ale dzięki temu odzyskuje siebie, natomiast pod wpływem drugiej traci nie tylko złudzenia, lecz także samego siebie[76]. Współcześnie pod nazwą depresji została ona objęta społecznym ostracyzmem stając się tabu i źródłem wstydu. Prawdopodobną przyczyną tego stanu rzeczy jest to, że melancholia stanowi rewers i negatyw społecznej rzeczywistości,

> objawia nam świat z przeciwnej perspektywy, im bardziej zaś uchwytne stają się stosunki sił w procesie nowożytnego rozwoju, tym bardziej oczywista staje się także tkwiąca w ujęciu melancholijnym prawda. Melancholik z całą otwartością bierze na siebie to, co świat burżuazyjny ze względów społecznych chciałby zamaskować, a przecież to on sam ciągle na nowo stwarza podstawy tej samotności. […] Melancholik daje wyraz faktowi, że król jest nagi[77].

Melancholik i acedyk nie zgadzają się na poświęcenie dla jakiejś boskiej bądź publicznej rzeczywistości. Obaj reprezentują „innego społeczeństwa", wskutek czego i jeden i drugi sytuuje się na obrzeżach społeczeństwa, najczęściej przyjmując rolę kibica (*bios theoretikos*) albo świadka (*martyr*) innej rzeczywistości. To właśnie melancholicy, jak trafnie zauważyła Judith Shklar w przedmowie do książki Wolfganga Lepenniesa pt. *Melancholy and*

[74] T. Hobbes, *Lewiatan, czyli materia, forma i władza państwa kościelnego i świeckiego*, przeł. Cz. Znamierowski, Warszawa 1954.

[75] Zob. G. Steiner, *Dziesięć (możliwych) przyczyn smutku myśli*, przeł. O. i W. Kubińscy, Gdańsk 2007.

[76] Por. L.F. Földényi, *Melancholia*, *op. cit.*, s. 241–247.

[77] *Ibidem*, s. 147–148.

Society, zajmowali się krytyką społeczeństwa tworząc utopie. Tezę tę miałby uwiarygodniać fakt, że w utopiach, a więc w perfekcyjnych światach alternatywnych nie występują postacie melancholików[78]. Zdaniem Shklar depresja, podobnie jak histeria pod koniec XIX wieku, powinna stać się fundamentem krytyki społeczeństwa.

7. Dialektyczny charakter acedii a współczesna psychologizacja rozpaczy

W okresie reformacji koncepcja siedmiu grzechów głównych utraciła status uprzywilejowanego wzorca pedagogicznego, natomiast acedia nabrała charakteru występku przeciwko wspólnocie politycznej. W zsekularyzowanym przez humanizm świecie acedia została utożsamiona z lenistwem, a na jej przeciwnym biegunie pojawiły się pilność i pracowitość, które od tej pory stały się bardziej pożądane politycznie aniżeli cnota wytrwałości, łagodności czy duchowa radość. Poprzez utożsamienie acedii z lenistwem, a więc z awersją wobec pracy (*taedium operandi*) opróżniono ją z duchowej zawartości. W ten sposób praca przez kilka następnych stuleci aż po dziś dzień będzie stanowić siłę przewodnią kultury Zachodu i remedium na podstawowe bolączki duchowe człowieka. Paradygmat „sakiewki" oparty na ekonomizacji czasu (na gospodarowaniu doczesnością) zacznie brać górę nad troską o życie szczęśliwe, a więc nad ascetycznym bądź mistycznym zbawieniem w doczesności[79]. Począwszy od XIX wieku kult wydajności zainicjuje epokę psychologizacji rozpaczy. W burżuazyjnym świecie praca przekształci się w „złą nieskończoność" i będzie zasmucać wątpiących stanowiąc pojęcie praktyczne zamiast metafizycznego, albowiem ludzie będą mieli tyle sprawunków, że nigdy nie dotrą do końca tego, co mają do zrobienia[80].

[78] Zob. J. Shklar, *Foreword*, [w:] W. Lepenies, *Melancholy and Society*, Cambridge 1992.

[79] J. Le Goff, *Sakiewka i życie. Gospodarka i religia w średniowieczu*, przeł. H. Zaremska, Gdańsk 1995.

[80] „Być może zatem procedury regulatywne, dotyczące życia i nadziei zbawienia we wspólnocie zakonnej, stały się zalążkiem metod dyscyplinarnych, organizujących porządek społeczny od przełomu XVII i XVIII w. w kręgu cywilizacji zachodniej. Owo być może […] nie powinno jednak przysłonić głównej przesłanki związania monastycyzmu z wyłaniającym się wówczas porządkiem dyscyplinarnym: zastąpienia w tym okresie – mówiąc skrótowo – przygotowań na paruzję zorientowaną ekonomicznie i polityczną parcelacją, a dokładniej, przy zachowaniu podobnych technik, zastąpienie organizacji mającej na celu zbawienie, ascezę i przygotowanie świata na ponowne przyjście Chrystusa organizacją mającą na celu zwiększenie produktywności". M. Foucault, *Nadzorować i karać: narodziny więzienia*, przeł. T. Komendant, Warszawa 1993, s. 194. Zob. również: L.F. Földényi, *Melancholia*, *op. cit.*, s. 118.

Alain Ehrenberg w książce pt. *The Weariness of the Self: Diagnosing the History of Depression in the Contemporary Age* omawia szereg filozoficznych zagadnień związanych ze współczesną epidemią depresji[81]. Funkcjonalizm, instrumentalizm, a nierzadko cynizm współczesnych psychologów, jak zaznacza autor, stanowią „mądrość" ukrywającą się przed duchem; zakrawa na paradoks, że acedia, z której zamierzają oni leczyć bierze ich pod swoje skrzydła[82]. Psycholodzy zwykli postrzegać acedię na poziomie fenomenalnym utożsamiając ją z apatią, nudą, lenistwem, narcystycznymi zaburzeniami osobowości a w skrajnych przypadkach z psychozą maniakalno-depresyjną[83]. Jednakże acedia nigdy nie jest dana w bezpośrednim doświadczeniu, a zatem sama możliwość ujmowania jej w analogii do fenomenu wydaje się dyskusyjna. Na uwagę zasługuje związek acedii z „atmosferą pustej przestrzeni". Puste oddalenie nie dotyczy doświadczenia ani fizycznej ani cielesnej przestrzeni, lecz jest właśnie wyzwoleniem człowieka ze środowiska podporządkowanego esencjom i fenomenom. Spontanicznemu rozpłynięciu się w pustej dali na poziomie ciała towarzyszy poczucie dłużyzny, nudy, mdłości, natomiast na poziomie transcendentnym nastrój czczego nadmiaru charakterystyczny dla acedii[84]. Jak pisze Dobrosław Kot: „acedia stoi […] za różnymi swymi przejawami. Sama nie jest fenomenem,[…] nie jest nigdy dana lub przeżywana. Przeżywana może być nuda bądź melancholia, smutek czy też nienawiść – a acedia tylko niejako patronuje tym przeżyciom"[85].

[81] Książka Ehrenberga stanowi obowiązkową lekturę dla osób zainteresowanych nie tylko humanistycznym wymiarem depresji, ale również współczesną teorią krytyczną społeczeństwa. Ehrenberg zajmuje się ponowoczesną antropologią jednostki, jest on przy tym raczej diagnostą społeczeństwa aniżeli autorem traktatu o depresji, raczej socjologiem aniżeli neurobiologiem. Ehrenberg podkreśla rolę krytyki społecznej, która powinna być odporna na próby medycznej instrumentalizacji ludzkiego charakteru w epoce, która upowszechniła kondycję duchową opartą na depresji. Badania Ehrenberga sytuują się w połowie drogi pomiędzy teorią krytyczną Axela Honnetha i myślą późnego Michela Foucaulta. Oryginalny tytuł książki brzmi: *La fatigue d'être soi*, tytuł niemiecki to: *Das erschöpte Selbst*. Zob. A. Ehrenberg, *The Weariness of the Self: Diagnosing the History of Depression in the Contemporary Age*, Montreal 2009.

[82] Fryderyk Nietzsche określał protestantyzm Marcina Lutra mianem: „mądrości ukrywającej się przed duchem".

[83] Zgodnie z Międzynarodową Klasyfikacją Chorób i Zaburzeń Psychicznych (ICD 10) acedia odpowiadałaby swymi symptomami chorobie afektywnej dwubiegunowej z elementem depresyjnym (nienawiść do tego, co jest) i elementem maniakalnym (pożądanie tego, co nieosiągalne).

[84] Por. M. Moryń, *Wyczulenie i subiektywność: o nowej fenomenologii Hermanna Schmitza*, Poznań 2004, s. 142. Hermann Schmitz poświęcił acedii cały podrozdział drugiej części trzeciego tomu *System der Philosophie*. Zob. H. Schmitz, *System der Philosophie*, Band III: *Der Raum*, 2. Teil: *Der Gefühlsraum*, Bouvier Verlag 2005.

[85] D. Kot, *Filozoficzne znaczenie koncepcji acedii u Ewagriusza z Pontu*, „Zeszyty Naukowe Akademii Ekonomicznej w Krakowie", 2006, nr 722, s. 99.

Obecnie, w liberalnej demokracji szczególnym problemem stała się rozpacz człowieka z powodu chęci bycia sobą. Przymus autokreacji, potrzeba wyróżnienia się, poszukiwanie autonomii, samowystarczalności wraz z silnie indywidualistycznym duchem demokracji liberalnych wspólnie doprowadziły do nasilenia się stanów depresyjnych, wyczerpania, zahamowań i zaburzeń osobowościowych[86].

Tomasz z Akwinu podkreślał dialektyczny wymiar acedii i protestował przeciwko jej dualistycznym ujęciom, ponieważ odnosi się ona zarówno do cielesnego, jak i do duchowego wymiaru ludzkiego życia. W związku z powyższym argumentował, że dolegliwości psychosomatyczne towarzyszące acedii można wyrazić jedynie w terminach dialektycznych, co oznacza, że nie jest ona bolączką ani tylko zmysłową ani tylko duchową. Acedia na tle innych duchowych zagrożeń jest najtrudniejszym wyzwaniem[87]: „inne demony podobne są do wschodzącego i zachodzącego słońca, gdyż obejmują tylko część duszy, […] demon południa zwykł chwytać całą duszę i dusić umysł"[88]. Adekwatne przedstawienie acedii powinno implikować zmianę myślenia o życiu duchowym.

> Jest to ważne, gdyż acedia różni się od innych złych myśli. Inne złe myśli dotyczą jednej sprawy czy pożądania oraz nachodząc nas, po pewnym czasie mijają, a acedia staje się stanem egzystencjalnym człowieka, ogarniając go całego i nie opuszczając go samoistnie. […] W acedii zawierają się wszystkie inne namiętności i pożądania, a ona sama jest ich zwieńczeniem i właściwie jądrem[89].

Sprowadzenie acedii do wymiaru zaledwie psychicznego zapoznaje dialektyczny charakter rozpaczy, czego świadomość miał również Kierkegaard[90].

[86] Obecnie skala zainteresowania psychologii popularnej zagadnieniem technik radzenia sobie z lękiem egzystencjalnym („zarządzanie stresem") jest wprost proporcjonalna do skali zainteresowania Roberta Burtona epidemią melancholii w I połowie XVII wieku w Anglii.

[87] Jak pisze Ewagriusz: „spośród demonów, które sprzeciwiają się [ascetycznej] praktyce, pierwsze do walki powstają te, które odpowiedzialne są za żądzę obżarstwa, i te, które podsuwają nam chciwość pieniędzy, oraz te, które zachęcają nas do [szukania] ludzkiej chwały. Wszystkie inne, które po nich z kolei następują, przejmują zranionych przez tamte. Nie można wpaść w ręce ducha nieczystości, jeżeli nie upadło się [najpierw] za sprawą [demona] obżarstwa. I nie można ulec popędliwości, jeżeli nie walczyło się [najpierw] o pokarm bądź o bogactwa, albo o chwałę. I nie można uciec od demona smutku, jeżeli zostało się pozbawionym tych wszystkich rzeczy bądź nie można było ich zdobyć". Por. Ewagriusz z Pontu, *O różnych rodzajach złych myśli*, *op. cit.*, s. 12.

[88] *Idem*, *O praktyce [ascetycznej]*, [w:] *Idem*, *Pisma ascetyczne*, t. 1, Źr. Mon. 18, Kraków 1998, [cyt. za:] G. Bunge, *Ewagriusz z Pontu – mistrz życia duchowego*, *op. cit.*, s. 238.

[89] W. Zatorski, *Acedia dziś*, *op. cit.*, s. 26.

[90] S. Kierkegaard, *Bojaźń i drżenie. Choroba na śmierć*, rozdz. *Rozpacz z punktu widzenia możliwości: świadomość*, przeł. J. Iwaszkiewicz, Warszawa 1969, s. 220.

Jak zauważa duński filozof, gdyby w człowieku nie istniało nic wiecznego, nie mógłby on rozpaczać, z drugiej jednak strony, jeśli rozpacz mogłaby pochłonąć całą jego osobowość, nie istniałaby wówczas żadna rozpacz[91].

Rozpacz stanowi „obrazę Boga" i jest przeciwieństwem nadziei. Człowiek zrozpaczony uznaje uczestnictwo w bożej łasce za atrakcyjne, ale niemożliwe, natomiast acedyk udział taki uznaje za możliwy, ale nieatrakcyjny. Kierkegaard wyróżnił trzy formy rozpaczy – „choroby na śmierć": rozpacz z powodu tego, że nie jest się świadomym swej osobowości (rozpacz niewłaściwa), rozpacz z powodu tego, że nie chce się być sobą i rozpacz z powodu tego, że chce się być sobą. Ta ostatnia forma określona mianem „demonicznej rozpaczy słabości" zachowuje ścisłą korelację z acedią[92]. „Rozpacz słabości" polega na zakwestionowaniu dialektycznej relacji swojego „ja" z możliwością-nieskończonością, stanowi odrzucenie możliwości istnienia w ludzkim „ja" elementu wieczności – ducha. To właśnie myśl o wyzbyciu się własnego „ja" w heroizmie subiektywności, a więc w świętości bądź bohaterstwie jest acedykowi najbardziej obca[93]. Rozpacz słabości jest najsilniejszą (demoniczną) formą rozpaczy, albowiem stanowi wyraz pragnienia bycia sobą w nienawiści do życia.

8. Acedia jako skutek niepowodzenia w dążeniu do dóbr duszy tymotejskiej

W celu zrozumienia acedii należy skierować uwagę na proces utraty mocy przez duszę pożądliwą wskutek niepowodzenia w poszukiwaniu dóbr dla niej właściwych takich jak: miłość, duma, uznanie, szacunek, godność, łagodność, radość duchowa. Proces ten prowadzi wpierw do utraty przez rozum (*via* pożądliwość) kontroli nad popędliwością, a następnie skutkuje w postawach takich jak: nienawiść i narcyzm, pycha i tchórzostwo (zaniechanie), pogarda i beztroska, cynizm (bezwstyd) i obsceniczność, szorstkość i wulgarność, zblazowanie (przesyt).

Acedia nadchodzi w najlepszym do pracy duchowej czasie[94], wprowadza wewnętrzny niepokój i potrzebę ciągłych zmian, skłania do obwiniania innych za własne cierpienia, a także do traktowania wykonywanej pracy i wyuczonej profesji za źródło nieszczęścia i w konsekwencji rozglądanie

[91] W opinii Kierkegaarda zdolność do rozpaczania odróżnia człowieka od zwierzęcia.
[92] *Ibidem*, s. 221.
[93] Zob. również M. Theunissen, *Kierkegaard's Concept of Despair*, Princeton 2005.
[94] Akedia nawiedzała mnicha w godzinach: 10–14. Stąd wywodzą się ludowe odpowiedniki acedii: demon południa bądź południca.

się za inną[95], ponadto towarzyszy jej stan ogólnego zniechęcenia, awersja wobec codziennych obowiązków, niezdolność do modlitwy w samotności (*hesychia*), stany lękowe, przesadna troska o własne zdrowie, poszukiwanie towarzystwa i rozrywek, smutek, pozory cnoty (przesadny aktywizm, niszczący maksymalizm)[96], oziębłość uczuciowa, myśli samobójcze, nienawiść do życia. Acedia skrywa się za takimi symptomami psychologicznymi jak: nuda, lenistwo, lekkomyślność, małoduszność (*pusillanimitas*)[97], udręka serca (*anxietas cordis*), ospałość i rozbieganie[98], niezdolność do wyciszenia wewnętrznego i modlitwy, duchowa ociężałość i letniość (oziębłość), zobojętnienie religijne (*tepiditas*), pusta ciekawość i nowinkarstwo (*curiositas*)[99], gadulstwo, niedyskrecja, zrzędliwość (*kenoi logoi*), obrzydzenie, zniechęcenie, zmęczenie, rozkojarzenie, złość, niezdolność do koncentracji na jednej czynności, przygnębienie, przesyt, uprzykrzenie, zatwardziałość, oschłość, perfidia. Wiele postaw mieszczących się w spektrum acedii stanowi formę lekceważenia istot, o które powinniśmy się troszczyć. Ta ostatnia postawa, jak pisze Arystoteles, jest rodzajem pogardy, albowiem „nie lekceważymy […] potrzeb tych, o których się troszczymy"[100]. W skrajnych przypadkach acedia prowadzi do samobójstwa.

Problematyka samodzielnej pracy nad siłą własnego charakteru (godnością), w tym nad pokonaniem gniewu i smutku została zagarnięta przez współczesną psychologię i psychiatrię, a następnie zaciemniona takimi pojęciami jak: depresja i choroba afektywna – dwubiegunowa. Zwrotnym informacjom o społecznej nieadekwatności, skierowanym do przekonanych o własnej wyjątkowości jednostek, towarzyszy nasilenie lęku.

[95] Współczesnym odpowiednikiem tak rozumianej acedii jest „wypalenie zawodowe"; termin wprowadzony do psychologii w 1974 r. przez Herberta Freudenbergera.

[96] Por. G. Bunge, *Ewagriusz z Pontu – mistrz życia duchowego*, *op. cit.*, s. 285.

[97] Małoduszność (*pusillanimitas*) podobnie jak zwątpienie w sens praktyk religijnych (*scrupulositas*) była często łączona z gnuśnością. Por. B. Purc-Stępniak, *Kula jako symbol vanitas*, *op. cit.*, s. 204.

[98] Ewagriusz podkreślał, że „mnich włóczęga [jest] pustynnym krzakiem, trochę pobył w spokoju i znów go niesie mimo woli, ale tak jak przesadzana roślina nie przyniesie owocu, tak również włóczący się mnich nie wyda owocu cnoty". Ewagriusz z Pontu, *O różnych rodzajach złych myśli*, *op. cit.*, s. 78. Włóczący i wałęsający się mnisi byli określani mianem rembotów (*rhembos* – wałęsać się). Ian Hacking zaobserwował we Francji, w latach 1889–1909 pęd do przemieszczania się, który określił mianem turystyki patologicznej. Inne określenia tej przypadłości to: fuga dysocjacyjna, ucieczka histeryczna, poriomania, dromomania. Zob. I. Hacking, *Mad Travelers: Reflections on the Reality of Transient Mental Illnesses*, Cambridge 2002 oraz D. MacCannell, *Turysta. Nowa teoria klasy próżniaczej*, przeł. E. Klekot, *et al.*, Warszawa 2005.

[99] Martin Heidegger nowinkarstwo określa mianem „ciekawości" (*Neugier*).

[100] Zob. Arystoteles, *Retoryka*, ks. II, (1379b16–17), s. 147.

Jak konstatuje Peter Sloterdijk, począwszy od dialogu Platona pt. *Polityk* aż po współczesność, polityka sprowadza się do rozmyślań nad regułami zarządzania ludzkimi zwierzyńcami[101]. Obywatel takiego przemyślnego zoo jest „projektem klerykalnego instynktu Pawłowa, instynktu, który wietrzy wszystko, co mogłoby wypaść w człowieku samowolnego i samowładczego i natychmiast rozpoczyna kontratak z pomocą swych środków wypleniania i okaleczania"[102]. Na skutek wielowiekowej polityki infantylizacji cnotą „ostatniego człowieka" stały się skromność i potulność i w ten sposób „wilk stał się psem a sam człowiek jego najlepszym zwierzęciem domowym"[103].

A zatem jak odbudować kluczowy dla polityki ostatnich dwustu lat sensowny związek gniewu z edukacją?[104]. Filozof w najważniejszych swoich książkach pt. *Krytyka cynicznego rozumu*[105], *Pogarda mas…*[106], *Reguły dla ludzkiego zwierzyńca…*[107], *O ulepszaniu dobrej nowiny…*[108], *Gniew i czas…*[109] ubolewa nad współczesną dewaluacją grecko-rzymskiej idei *humanitas*, stojącej niegdyś na straży tymotejskich napięć wertykalnych. Zapoznanie racjonalnych sposobów radzenia sobie z niezbywalną potrzebą uznania, a więc troską człowieka o człowieka we wspólnym świecie życia sprawiło, że

[101] W eseju pt. *Reguły dla ludzkiego zwierzyńca...* Sloterdijk pisze: „królewska antropotechnika wymaga […] od polityka, żeby w najbardziej skuteczny sposób potrafił spleść ze sobą korzystne dla wspólnoty właściwości dobrowolnie powolnych ludzi, tak żeby pod jego ręką ludzki zwierzyniec osiągnął optymalną homeostazę. Stanie się tak, kiedy z równą siłą uda się wprowadzić w tkankę wspólnoty obydwa relatywne optima gatunku ludzkiego, wojownicze męstwo z jednej strony, filozoficzno-humanistyczną roztropność z drugiej. Jednak obie cnoty przy ich ujednostronnieniu mogą spowodować specyficzne degeneracje – pierwsza militarystyczną wojowniczość wraz z jej wyniszczającymi skutkami dla ojczyzn, druga krajową prywatę bystrych, cichych jednostek, które potrafią się z państwa wyobcować i stać się tak letnimi, że popadają w niewolę, wcale tego nawet nie zauważywszy. Z tego względu polityk musi najpierw wyczesać niezdatne natury, zanim zabierze się do tkania państwa ze zdatnych". P. Sloterdijk *Reguły dla ludzkiego zwierzyńca. Odpowiedź na Heideggera 'List o humanizmie'*, przeł. A. Żychliński, „Przegląd Kulturoznawczy", 2008, nr 1, s. 59. Mowa wygłoszona po raz pierwszy przez P. Sloterdijka w Bazylei 15 czerwca 1997 roku.

[102] *Ibidem*, s. 54–55.

[103] Por. F. Nietzsche, *To rzekł Zaratustra*, przeł. S. Lisiecka, *et al.*, Warszawa 1999, s. 216.

[104] Por. P. Sloterdijk, *Gniew i czas. Esej polityczno-psychologiczny*, przeł. A. Żychliński, Warszawa 2011, s. 214.

[105] *Idem*, *Krytyka cynicznego rozumu*, przeł. P. Dehnel, Warszawa 2008.

[106] *Idem*, *Pogarda mas: Szkic o walkach kulturowych we współczesnym społeczeństwie*, przeł. B. Baran, Warszawa 2003.

[107] *Idem*, *Reguły dla ludzkiego zwierzyńca*, *op. cit.*

[108] *Idem*, *O ulepszaniu dobrej nowiny. Piąta „ewangelia" Nietzschego. Mowa wygłoszona w Weimarze, 25 sierpnia 2000 r., z okazji setnej rocznicy śmierci Fryderyka Nietzschego*, przeł. T. Słowiński, Wrocław 2010.

[109] *Idem*, *Gniew i czas*, *op. cit.*.

ideał *humanitas* stał się antykwaryczną mrzonką pięknoduchów[110]. Ludzie bez względu na epokę

> posiadają wrodzony zmysł godności i sprawiedliwości. Tę intuicję musi uwzględnić każda polityczna organizacja wspólnego życia. Do poruszania wymagających moralnie systemów, czyli kultur, służy autostymulacja aktorów poprzez zwiększanie zasobów tymotejskich, takich jak duma, ambicja, żądza znaczenia, gotowość do oburzenia i poczucie prawa[111].

I dalej: „kto pyta dziś o przyszłość humanitarności i mediów humanizacji, ten w istocie chce wiedzieć, czy istnieje nadzieja zapanowania nad obecnymi ludzkimi skłonnościami do zdziczenia (niem. *Verwilderungstendenzen*)"[112]. Sloterdijk poszukując środków zapobiegawczych przeciwko pogardzie, cynizmowi i acedii przywołuje platońską psychologię poczucia własnej wartości. Mianem „etyki tymotejskiej" tytułuje oparty na wyobraźni moralnej i atletycznym samokształtowaniu wymiar platońskiej filozofii, z tym wyjątkiem, że w miejsce antycznej „hodowli człowieka" proponuje on koncepcję antropotechnik[113].

Platon podkreślał doniosłą rolę organu wyobraźni moralnej w postaci hartu ducha (*thymós*). W jego opinii takie formy ludzkiej aktywności jak odpowiednia muzyka i ćwiczenia gimnastyczne stanowiły wyraz troski o duszę gniewliwą, dla której cnotą jest męstwo. Tymotejska władza przedstawiająca, zawierająca przekonania moralne stanowiła fundament platońskiej teorii wychowania (*axiologos Paideia*). Filozof w IV. księdze *Państwa* zajmuje się kondycją duchową człowieka, który z powodu niespełnienia wymagań stawianych istocie myślącej, traci szacunek do samego siebie (*atimia*)[114].

[110] Zob. *idem*, *Reguły dla ludzkiego zwierzyńca*, *op. cit.*, s. 60.

[111] Wielu filozofom w średniowieczu zależało na wyplenieniu ludzkiej ambicji. Sloterdijk zauważa: „jeśli o dumie mówi się, że jest matką wszystkich wad, to wyraża to przekonanie, że człowiek stworzony jest do posłuszeństwa – i każdy impuls wyprowadzający z hierarchii może oznaczać tylko krok ku zgubie. Trzeba było czekać w Europie aż do renesansu i do stworzenia nowej formacji miejskiej i mieszczańskiej dumy, zanim dominująca psychologia *humilitas*, skrojona na miarę chłopów, kleryków i wasali, mogła zostać przynajmniej częściowo odparta przez neotymotejski obraz człowieka". *Ibidem*, s. 24–25.

[112] *Ibidem*, s. 44.

[113] Zob. A. Żychliński, *Making it explicit. Petera Sloterdijka anatomia antropotechnik*, [w:] „Kronos" 2009, nr 3, s. 264–278.

[114] W ten sposób Platon wyjaśnia mechanizm działania i znaczenie silnej dezaprobaty moralnej, które „manifestuje się […] dwojako – po pierwsze poprzez wstyd, jako całościowy nastrój afektywny przenikający podmiot aż do głębi, po drugie poprzez zabarwioną gniewem autokrytykę przybierającą formę monologu wewnętrznego skierowanego do siebie samego. Autodezaprobata [nie pozwala zapomnieć o tym – przyp. M.K.], że człowiek posiada pewną wrodzoną, jakkolwiek mętną ideę tego, co stosowne, sprawiedliwe i godne pochwały, przy

W ujęciu filozofa pierwiastek *thymós* umożliwia kształtowanie obojętnej na prawdziwość bądź fałszywość swoich własnych przedstawień (*phantasia* i *phantasmata*) wyobraźni moralnej; jej formowanie odbywa się na drodze orientowania *thymós* na cele takie jak: reputacja, honor, ambicja, wyróżnienie, itp. *Thymós* zawiera podstawowe, przedrefleksyjne przekonania moralne np. o tym, kiedy powinien pojawić się wstyd, gdzie i u kogo należy poszukiwać uznania, komu i w jakich okolicznościach należny jest gniew, itp. Dusza pożądliwa dzięki wrażliwości na oddziaływania rozumu (*to logistikon*) jest zdolna poskramiać, niezależną od rozumu, duszę popędliwą (*epithymiai*). Dusza popędliwa (*epithymiai*) w odróżnieniu od pożądliwej jest całkowicie obojętna na aktywność fantazmatyczną i możliwą dzięki niej edukację poprzez obrazy. Zwrot: „samozakochanie sprowadzające wilcze myśli", którym posłużył się Ewagriusz, odnosi się właśnie do zagrożeń płynących ze strony wybujałej aktywności fantazmatycznej.

Platon wyróżniał dwa typy popędów: konieczne (np. odżywianie) i niekonieczne (np. apetyty seksualne). Popędy nie są intencjonalne, ponadto są obojętne na jakościowy wymiar przedmiotów umożliwiających zaspokojenie. Co więcej, nie podporządkowują się one żadnej hierarchii celów, ponieważ rządzi nimi nieumiarkowanie (*pleonexia*)[115].

Acedia stanowi zagrożenie zwierzęcą bądź demoniczną dehumanizacją i „przejawia się szczególnie dotkliwie wówczas, gdy nosimy w sobie pragnienie uznania, ambicję bycia lepszym, uzyskania potwierdzenia siebie"[116]. Wskutek niezaspokojenia roszczeń duszy tymotejskiej, względem właściwych dla niej celów, wpierw pojawia się frustracja pożądliwości (smutek), następnie rozbudzenie popędliwości (gniew) aż w końcu nadchodzi acedia. W rezultacie przewlekłych rozmyślań o własnej chwale acedyk

> nie uznaje […] grzechu za grzech, i nie uważa nieprawości za nieprawość. W jego pamięci kara i sąd wieczny są już tylko jakby gołymi słowami […]. Wprawdzie niby wyznaje Boga, jednak nie poznaje jego zarządzenia. Uderzasz się w piersi, kiedy dusza zwraca się do grzechu, a on nie czuje. Cytujesz słowa Pism, a on jest całkiem zatwardziały i nawet nie słyszy. Przedstawiasz jemu hańbę u ludzi, a on nie zastanawia się [nad tym]. Wstyd [pokazujesz] u ludzi, a on nie przejmuje się, niczym świnia, która przymruża oczy i wyłamuje ogrodzenie[117].

rozminięciu się z którą jakaś część duszy, *thymós* właśnie, zgłasza sprzeciw". P. Sloterdijk, *Gniew i czas*, *op. cit.*, s. 29–30. Zob. Platon, *Państwo*, przeł. W. Witwicki, Kęty 2001.

[115] Platon, *Państwo* (442 a-b).

[116] W. Zatorski, *Acedia dziś*, *op. cit.*, s. 26.

[117] Ewagriusz z Pontu, *O różnych rodzajach złych myśli*, [w:] *idem*, *Pisma ascetyczne*, t. 2, Źr. Mon. 36., przeł. L. Nieścior, Kraków 2005, [za:] G. Bunge, *Ewagriusz z Pontu – mistrz życia duchowego*, *op. cit.*, s. 275.

Niezdolność do samodzielnej pracy duchowej nad sobą wraz z obojętnością wobec trudów, manifestowaną przez ludzi z najbliższego otoczenia, prowadzą do gniewu, stwardnienia serca i w końcu do zamknięcia się w sobie.

9. Podsumowanie

Problematyka acedii jest istotna dla badań nad zależnością między ludzkim „ja" aksjologicznym a wewnętrzną świadomością czasu[118]. Walter Benjamin utożsamiał acedię z nienawiścią do historyczności ludzkiego życia; w jego ujęciu acedyk przypomina zwróconego wstecz i do przodu nostalgicznego *Anioła historii*, który powodowany nienawiścią gniewa się na to, co teraźniejsze i jednocześnie pożąda namiętnie czegoś, co jest zarazem nieobecne i nieosiągalne[119]. W podobnym duchu wypowiada się Gabriel Bunge:

> tym, co charakteryzuje acedię i zarazem odróżnia ją od smutku, jest równoczesne i długotrwałe pobudzenie obu irracjonalnych władz duszy: pożądliwości i popędliwości. Dlatego też acedia stanowi mieszaninę sfrustrowanej pożądliwości i agresywności. Będąc niezadowoloną z teraźniejszości łaknie tego, co przyszłe; jest zwrócona wstecz i do przodu. Częściowo właśnie z tego rozszczepienia i sprzeczności wynikają jej paradoksalne i skrajne przejawy, jak stan letargu i niepokoju[120].

Acedia w wielu wymiarach zbiega się z antyutopijnym uczuciem nostalgii, a więc z egzystencjalnym uwięzieniem w immanencji pod hegemonią „wiecznego teraz", gdzie liczy się wszystko to, co tylko mogłoby się w danej chwili liczyć[121]. Pogrąża ona człowieka w chaosie możliwości[122]. W starożytności acedia świadczyła o braku powodzenia w anachorezie, a więc o nieudanej ucieczce przed nadmiarem możliwości, przemiennością form

[118] D. Kot, *Filozoficzne znaczenie koncepcji acedii u Ewagriusza z Pontu*, *op. cit.*, s. 95.

[119] Nostalgia pierwotnie oznaczała tęsknotę i wywodziła się ze złożenia greckich słów *nósis* (powrót do domu) i *álgos* (ból). Autorem tego pojęcia był Johannes Hofer, a pojawiło się ono w jego *Dissertatio medica de nostalgia oder Heimweh* w 1678 r. Nostalgia jest podrodzajem melancholii (*melancholia nostalgica*); obie one zostały usunięte ze słownika psychiatrii medycznej w XIX wieku, aż w końcu na początku XX wieku zaczęła się nimi interesować psychiatria dynamiczna Karla Jaspersa. Zob. J. Hofer, *Dissertatio medica de nostalgia*, *oder Heimwehe*, Basel 1688, [w:] "The Bulletin of the Institute of the History of Medicine", 1934, (7), s. 379–391.

[120] G. Bunge, *Ewagriusz z Pontu – mistrz życia duchowego*, *op. cit.*, s. 325–326.

[121] Manieryzm jest przykładem trendu w sztuce, przyznającego prymat zasadzie immanencji. Zob. również G.R. Hocke, *Świat jako labirynt: maniera i mania w sztuce europejskiej w latach 1520–1650 i współcześnie*, przeł. M. Szalsza, Gdańsk 2003.

[122] R. Przybylski, *Pustelnicy i demony*, Kraków 1994, s. 49–51.

i więzieniem materii[123]. Acedia stawia nieprzekraczalne bariery w celu odseparowania acedyka od własnego pragnienia. W jej centrum znajduje się czas, a więc „to, co wchodzi między pragnienie (mądrość) a wybór (wiedzę), tak, że pragnienie ponagla do wyboru, a z kolei wybór ogranicza pragnienie (skonkretyzowanie), więc w efekcie oddala od pragnienia"[124]. Acedia zamiast unicestwiać pożądanie nakierowuje na obiekt nieosiągalny, wyostrza obraz celu i zarazem blokuje drogę do niego wiodącą, pozbawiając możliwości odwrotu, albowiem nie można skutecznie uciec przed czymś nieosiągalnym[125]. Człowiek znajdujący się w takim położeniu jest z jednej strony unieruchomiony przez pragnienie, z drugiej zaś strony przez niedostępny bądź utracony obiekt miłości[126].

Człowiek ponowoczesny pod wpływem nadmiaru możliwości rezygnuje z teleologicznego sposobu postrzegania swojego życia; staje się niejako „ślepy na rozwój" podlegając procesowi „dynamicznego wykorzenienia"[127]. Głównym następstwem tych procesów jest (opisywana przez Kierkegaarda) tergiwersacja (*tergiversatio*), a więc brak zdecydowania i niezdolność do podejmowania istotnych życiowo wyborów[128]. Nadmiar możliwości (*vide*: osioł Buridana) utożsamiany z wewnętrzną wolnością człowieka odnajduje swe spełnienie w permanentnym kryzysie władzy sądzenia, ograniczając możliwość kształtowania charakteru[129]. Jeśli decyzja i bycie sobą stanowią jedność, to tergiwersacja stanowi o niedostatku bycia sobą[130]. *Homo acediosus* żyje w cieniu śmierci, co więcej unika konfrontacji z jej codziennymi przejawami, nie radzi sobie z lękiem przed bezsensem, biedą, chorobą, brakuje mu zdecydowania i odwagi, charakteryzuje go niedobór cnót potencjalnych

[123] Por. *ibidem*, s. 52.

[124] A. Doda, *Idealizm a Cynizm: o nieusuwalnych różnicach*, [w:] *Prawda a metoda. Aporie myśli współczesnej*, „Acta Universitatis Wratislaviensis", 2003, nr 2514, s. 170.

[125] M. Bieńczyk, *Melancholia: o tych, co nigdy nie odnajdą straty*, Warszawa 1998, s. 104.

[126] Jak zauważa Emil Cioran: „tęsknota oznacza tak naprawdę życie nieskończenie daleko od swojego miejsca. […] Tęsknota to teologia sentymentalna, której Absolut zbudowany jest z pierwiastków pożądania, a Bóg jest Nieskończonością wypracowaną przez tęsknotę". E. Cioran, *Zarys rozkładu*, przeł. M. Kowalska, Warszawa 2006, s. 48.

[127] Zob. M. Maffesoli, *Czas plemion. Schyłek indywidualizmu w społeczeństwach ponowoczesnych*, przeł. M. Bucholc, Warszawa 2008, s. 202.

[128] Zob. S. Kierkegaard, *Recenzja literacka „Dwóch epok", noweli autora „historii z życia codziennego", wydanej przez J.L. Heiberga. Kopenhaga, Reitzel, 1845*, przeł. M. Domaradzki, Kęty 2008.

[129] Osioł Buridana zmarł z głodu, albowiem nie mógł zdecydować się, z którego z dwóch worków, gdzie umieszczono odpowiednio: owies i siano powinien zacząć żreć. Jean Buridan (1300–1358) posłużył się parabolą osła, aby przedstawić aporię wolnej woli.

[130] K. Jaspers, *Filozofia egzystencji*, *op. cit.*, s. 170–171.

męstwa[131]. Acedyk „waży rzeczy tak długo, jak czas pozwala, i nie podejmuje decyzji, więc różnica wartości różnych rzeczy jest bardzo niewielka; i wobec tego, jeśli nie podejmuje on decyzji, to przypisuje nadmierną wartość rzeczom drobnym, co jest małoduszne"[132]. Człowiek, którego miejscem życia jest labirynt a podstawowym sposobem bycia zwlekanie pojawia się wraz z rozwojem wielkich miast[133].

Georg Simmel dążenie do nowości, ekscytacji, czy stymulacji jako celów samych w sobie, w oderwaniu od jakichkolwiek wartości, określił mianem zblazowania[134]. Stwierdzenie przez człowieka zblazowanego faktu, że wszystko i wszystkich można kupić za pieniądze nie sprawia mu przyjemności, ponieważ pozbawiony jest on dostępu do perwersyjnej przyjemności cynika. Nie posiada on elementarnej wrażliwości na różnice i subtelności pomiędzy wartościami wysokimi i niskimi, jest on jednak nadal zdolny do niwelowania wszelkich wartości. Timothy Bewes zauważa, że zarówno współczesne zblazowanie jak i cynizm podpadają pod wprowadzoną przez Sloterdijka kategorię „oświeconej fałszywej świadomości"[135]. Wyzwaniem stojącym przed współczesnością, zdaniem Sloterdijka, jest opracowanie psychopolityki na miarę człowieka współczesnego, który poszukując dóbr tymotejskich zmuszony jest nieustannie balansować na cienkiej linie, rozpiętej pomiędzy „zmodernizowaną refleksyjnością"[136] a „oświeconą

[131] Męstwo w ujęciu Tomasza z Akwinu to umiejętność opierania się złu oraz zdolność urzeczywistniania dobra moralnego w sferze uczuć. Męstwo odnosił bezpośrednio do zagrożenia śmiercią. Cnoty pokrewne męstwu, jego części potencjalne (*partes potentiales*): wielkoduszność, wspaniałomyślność, cierpliwość i wytrwałość dotyczyły lżejszych niebezpieczeństw, a więc zagrożenia utratą określonych dóbr jak np. zdrowia, majątku, czci. Zob. *Idem*, *Suma teologiczna*, t. 21, Męstwo (2–2, qu. 123–140), przeł. ks. St. Bełch, Londyn 1962.

[132] T. Hobbes, *Lewiatan*, *op. cit.*, s. 79–80.

[133] *Człowiek tłumu*, w opinii Waltera Benjamina, stanowi „proroczą wizję upadku *flaneura*, który zamiast błąkać się w labiryncie miasta, trafia wraz z tłumem do domu towarowego i w nim 'błąka się po labiryncie towarów' […]. To dopiero […] w Berlinie, a nie w Paryżu, 'pojmuje się, jak *flaneur* mógł oddalić się od filozoficznego spacerowicza i przybrać rysy niespokojnie przemierzającego społeczną dżunglę wilkołaka, którego utrwalił na zawsze Poe'". A. Zeidler-Janiszewska, *Dryfujący flaneur, czyli o sytuacjonistycznej transformacji doświadczenia miejskiej przestrzeni*, [w:] *Przestrzeń, filozofia i architektura…*, *op. cit.*, s. 126.

[134] Por. G. Simmel, *Filozofia pieniądza*, przeł. A. Przyłębski, Poznań 1997, s. 228–229.

[135] "Both Simmel's 'cynicism' and the 'blase attitude' may clearly be subsumed under what Sloterdijk understands by cynicism as 'enlightened false consciousness'". T. Bewes, *Cynicism and Postmodernity*, London 1997, s. 35.

[136] Zob. S. Lash, *Refleksyjność i jej sobowtóry: struktura, estetyka, wspólnota*, [w:] *Modernizacja refleksyjna. Polityka, tradycja i estetyka w porządku społecznym nowoczesności*, przeł. J. Konieczny, red. U. Beck, *et al.*, Warszawa 2009.

fałszywą świadomością" w „kulturze kasyna" podporządkowanej zasadzie „maksymalnego wrażenia i natychmiastowego uwiądu"[137]. Sloterdijk podziela z Emilem Cioranem sympatię dla antycznych mnichów pustyni. Jego zdaniem potrzeba nam „wspaniałomyślności szczególnego rodzaju, ażeby zezwolić ludziom na odwrót z frontów tego, co realne, […] świat nie się potrafi dziś obejść bez nauczycieli owego odwrotu niż kiedykolwiek"[138].

Sposoby walki z acedią stanowiły przedmiot rozważań Ewagriusza w traktacie pt. *Antirrheticus* (*O sporze z myślami*), w którym zebrał on lecznicze fragmenty *Pisma Świętego*[139]. W epoce starożytnej właściwe remedium na acedię stanowiła stoicka kontrola afektów polegająca bądź na sublimacji popędów bądź na abstynencji. Osiem demonów zła obecnych u Ojców Pustyni i odpowiadająca im liczba ośmiu złych myśli (ośmiu grzechów głównych) została w czasach późniejszych zredukowana do siedmiu. Powyższa zmiana była skutkiem syntezy smutku (Grzegorz Wielki) oraz acedii (Jan Kasjan)[140]. Na uproszczonej liście grzechów Grzegorza Wielkiego zazdrość została przesunięta w miejsce smutku, lenistwo w miejsce acedii, a pycha w miejsce próżnej chwały (dumy)[141]. Powyższe zabiegi konceptualne doprowadziły do licznych teologicznych i filozoficznych nieporozumień; jednemu

[137] Zob. G. Steiner, *Dziesięć (możliwych) przyczyn smutku myśli*, *op. cit.*

[138] P. Sloterdijk, *Bezinteresowny rewanżysta. O Cioranie*, przeł. A. Żychliński, [w:] „Odra", nr 6 (2006).

[139] Ewagriusz w traktacie pt *Antirrheticus* zebrał przypowieści biblijne pomocne w walce z każdym z ośmiu demonów. Punktem odniesienia było kuszenie Jezusa przez Szatana na pustyni. Najlepszymi sposobami przeciwdziałania acedii podanymi w traktacie były: wytrwałość (jako podpis wyryty na postumencie, na którym umieszczone są cnoty), płacz, metoda antyretyczna (odczytanie odpowiedniego fragmentu z Pisma Świętego skierowanego do poszczególnego demona), autoterapia (rozmowa duszy pocieszanej i dusza pocieszającej w solilokwium), trzymanie się ustalonej sobie miary w pracy i odpoczynku, trwanie w gotowości do śmierci jak gdyby miało się wkrótce umrzeć, odwiedziny chorych i więźniów, pozostawanie w miejscu pracy (bez poszukiwania okazji do ucieczki przed obowiązkami). Przeciwko wrzodom powstającym z lenistwa Jan Kasjan zalecał prace ręczne. Osobom, które cierpią z powodu naturalnych skłonności do występku bądź praktykują ostre formy ascetyzmu radził on unikać prac ręcznych i skupiać się na diecie bądź długich spacerach. Za najlepsze remedium na acedię Ewagriusz uważał pracę fizyczną, ponadto zalecał on czytanie *Księgi Koheleta*. W średniowieczu znane były również dietetyczne i zielarskie formy terapii takie jak: spożywanie mięsa starego koguta, głowy barana, serca wilka, picie wody nilowej, mleka kozy, różnych ziół: ciemierzycy (zalecanej już przez Strabona w *Geografii*), farbownika polnego (powodującego ukojenie i zapomnienie cierpienia w *Odysei*), melisy, borago, gnidosza, kości wilka, wermutu, chabru, mięty, endywii, cykorii, lwiej paszczy, dymnicy. Zob. Ewagriusz z Pontu, *O praktyce ascetycznej*, *op. cit.*, s. 223–255 oraz zob. L.F. Földényi, *Melancholia*, *op. cit.*, s. 66.

[140] M.W. Bloomfield, *The Seven Deadly Sins: An Introduction to the History of a Religious Concept, with Special Reference to Medieval English Literature*, Michigan 1952, s. 72.

[141] Tomasz z Akwinu, *Suma teologii. Uczucia*, I–II, q. 36.

z nich uległ także Sloterdijk, który błędnie uznał acedię za synonim apatii[142]. Barbara Maier słusznie stwierdza, że acedia stanowi jaskrawe przeciwieństwo stoickiej *apatheia*[143]. Tego samego zdania jest Zatorski: „właściwym przeciwieństwem *acedii* jest *apatheia* – wewnętrzny pokój i wolność od namiętności, czemu w *Biblii* odpowiada czystość serca"[144]. Jednoznacznie świadcząc na rzecz rozłączności apatii oraz smutku acedii, Ewagriusz odnotowuje: „jak opancerzonego nie dosięga pocisk, tak beznamiętnego nie rani smutek"[145]. Przyczyną smutku *acedii* jest zapoznanie cnoty, a więc wewnętrznego dobra w człowieku[146]. Acedia łączy w sobie niechęć do działania (*taedium operandi*), kompulsywny eskapizm, nerwowość oraz poszukiwanie zapomnienia[147]. Tomasz z Akwinu jako sposoby przeciwdziałania smutkowi acedii zalecał edukację, poszukiwanie przyjaciół i współczujących znajomych, sen, kąpiele, modlitwy oraz płacz. Jednak najskuteczniejszą ochroną przed rozpaczą acedii jest dbałość o zdrowie tymotejskich części duszy, a więc kultywowanie cnoty męstwa, wielkoduszności, wspaniałomyślności, cierpliwości, wytrwałości, łagodności, słusznej dumy oraz duchowej radości.

MACIEJ SŁAWOMIR KOSTYRA – doktor filozofii, pracownik Instytutu Filozofii Uniwersytetu Warszawskiego. W rozprawie doktorskiej przeanalizował zależności pomiędzy antycznym i nowoczesnym rozumieniem cynizmu, odnosząc się krytycznie do istniejących źródeł i analiz obecnych we współczesnej filozofii i socjologii. Kierował samodzielnie grantem badawczym promotorskim ufundowanym przez Narodowe Centrum Nauki. Jego główne zainteresowania badawcze to: aksjologia, etyka cnoty, fenomenologia, filozofia religii, socjologia humoru, pragmatyka i estetyka.

MACIEJ SŁAWOMIR KOSTYRA – Ph.D., lecturer at the Institute of Philosophy, Warsaw University. His Ph.D. thesis scrutinized cross-reference between the ancient and modern meaning of cynicism with the critical reference to existing sources and analysis coming from contemporary philosophy and sociology. He was awarded the major research pre-doctoral grant presented by the Polish National Science Centre. His primary research interests are in axiology, virtue ethics, phenomenology, philosophy of religion, sociology of humour, pragmatics, and aesthetics.

[142] Sloterdijk odnotowuje: „klasyczny katalog grzechów głównych oferuje […] jeszcze obraz utrzymujący równowagę między przywarami erotycznymi i tymotejskimi, o ile *avaritia* (chciwość), *luxuria* (nieczystość) i *gula* (nieumiarkowanie) dadzą się przyporządkować biegunowi erotycznemu, a *superbia* (pycha, duma), *ira* (gniew) i *invidia* (zazdrość) biegunowi tymotejskiemu. Takiemu podziałowi wymyka się tylko *acedia* (apatia), jako że wyraża ona pewien żal bez konkretnego subiektu i obiektu". P. Sloterdijk, *Gniew i czas*, *op. cit.*, s. 24–25.

[143] Zob. B. Maier, *Apatheia bei den Stoiken und Akedia bei Evagrios Pontikos: ein Ideal und die Kehrseite seiner Realitat*, „Oriens Christianus", 1994, (78), s. 230–249.

[144] W. Zatorski, *Acedia dziś*, *op. cit.*, s. 85.

[145] Ewagriusz z Pontu, *O różnych rodzajach złych myśli*, *op. cit.*, s. 73.

[146] Tomasz z Akwinu, *Suma teologiczna*, II–II, q. 23, a. 2, ad. 1 oraz II–II, q. 35, a. 2 i 3.

[147] R. Konyndyk DeYoung, *Acedia's Resistance to the Demands of Love…*, *op. cit.*, s. 55.