

Grzech pychy jako lęk przed niebytem. Perspektywa teologiczno-filozoficzna

The Sin of Pride as Fear of Nonexistence.
Theological and Philosophical Perspective

Wstęp

Ważnym zagadnieniem w teologii moralnej jest kwestia grzechu. Temat grzechu podejmowany jest w rozmaitych aspektach i zakresach. Omawia się jego istotę, cechy, rodzaje i wpływ na różne obszary życia człowieka. W teologicznej refleksji nad grzechem należy pamiętać, aby rozpatrywać go w perspektywie całokształtu struktury osobowej człowieka, uwzględniając skutki grzechu pierwotnego. W ten sposób odsłania się szersza, antropologiczno-teologiczna perspektywa rozumienia grzechu, jego istoty i genezy. W świetle analizy struktury natury ludzkiej po *pierwotnym odstępstwie* od Boga można mówić o pewnych prawidłowościach wskazujących na ciążenie człowieka ku złu. Grzechy, które stanowią źródło innych grzechów, teologia moralna nazywa grzechami bądź wadami głównymi. Ich istnienie ujawnia prawdę, że w człowieku istnieją jakieś prawidłowości i inklinacje do grzechu.

Idea wad głównych ma w chrześcijańskiej tradycji długą i bogatą historię, w której odzwierciedla się głęboka i realistyczna antropologia. Doktryna wad głównych nie jest jednak nauką mającą na celu wprowadzić pesymizm w postrzeganie człowieka. Ma ona za zadanie zdemaskować i opisać wielorakie mechanizmy i niebezpieczeństwa, które moralnie degradują człowieka i utrudniają realizację drogi zbawienia¹. Poznanie wad głównych i ich dynamiki wyraża pragnienie poznania człowieka w jego kondycji duchowo-moralnej. Rozpoznanie owych wad, aby je przezwyciężyć, wyraża nie tylko wnikliwą analizę przedmiotu teologicznych dociekań, ale także poważne potraktowanie

¹ Por. J. Królikowski, *Wady główne wciąż aktualne*, Kraków 2005, s. 5–7.

swojego życia jako zadania w perspektywie eschatologicznej. Jak słusznie zauważa E. Castelli, włoski filozof: *Życ na poważnie oznacza na poważnie potraktować działanie, które ma cechy charakterystyczne przypadłości, jako coś, co ma bezpośrednio odniesienie do Absolutu*².

Wśród wspomnianych wad głównych znajduje się jedna z naczelnych wad-grzechów: pycha. Jej źródłem jest odstępstwo od Boga. Ona stoi u początku wszelkiego grzechu (por. Syr 10, 12–13). Przejawia się w innych grzechach: w gniewie, lenistwie, chciwości, nieumiarowaniu w jedzeniu i picciu, etc.³.

Na temat grzechu pychy w teologii moralnej i teologii duchowości powiedziano już wiele. Pychę omawiano zazwyczaj od strony jej przejawów, nierzadko bardzo subtelnych, a także skutków w życiu indywidualnym i społecznym. Wydaje się, że czymś ważnym jest ukazanie ontycznego źródła pychy. W próbie odpowiedzi o etiologię tego grzechu należy odnieść się do teologii grzechu pierwotnego, ponieważ grzech pychy, w swej istocie, wyraża nieposłuszeństwo wobec Boga i zakwestionowanie Jego miłości. W niniejszym artykule podjęta zostanie analiza teologiczno-filozoficzna wady pychy w perspektywie skutków grzechu pierwotnego, który spowodował radykalne oddzielenie się człowieka od Boga, źródła istnienia osoby. W świetle skutków grzechu pierwotnego pycha jawi się jako reakcja człowieka na lęk przed niebytem.

Perspektywa teologiczno-filozoficzna niebytu człowieka

Słowo Boże objawia, że człowiek u początku swego istnienia był nie tylko „bardzo dobry” (por. Rdz 1, 31), ale był obdarzony szczególną więzią z Bogiem. Jego prymarny stan Kościoła nazywa *pierwotną świętością i sprawiedliwością*⁴. Dobroć bycia człowieka nie oznaczała jednak, że owo źródło istnienia człowiek posiadał w sobie. Człowiek istniał pełnią swego życia, bo czerpał je od Boga, źródła, zasady i pełni istnienia. Bóg bowiem to *samoistne bytowanie*, jest rzeczowym podmiotem swego istnienia i działania. W Bogu zanika podział, charakterystyczny dla wszystkich innych bytów, na podmiot i przedmiot. Do istoty Boga należy istnienie. On JEST nie tylko zawsze, ale jest

² Por. tamże, s. 7.

³ Por. J. Petry-Mroczkowska, *Siedem grzechów głównych dzisiaj*, Kraków 2004, s. 34.

⁴ C. Schönborn, A. Görres, R. Spaemann, *Grzech pierwotny w nauczaniu Kościoła*, tłum. J. Zychowicz, Poznań 1997, s. 56. Por. także DS 1511 (Sobór Trydencki).

principium i źródłem wszystkiego, co istnieje. Istota Boga stanowi podstawową własność, z której wynikają wszystkie inne. Jest nią samoistność. Bóg sam o sobie mówi: *JESTEM, KTÓRY JESTEM* (Wj 3, 13–15)⁵. Pismo Święte naucza, że Bóg jest życiem człowieka. Wyraża to dobitnie św. Jan Ewangelista w prologu swojej Ewangelii, gdy stwierdza, że w odwiecznym Logosie było życie (por. J 1, 18). Sam Jezus Chrystus mówi o sobie, że jest *Drogą, Prawdą i Życiem* (J 14, 6).

Bóg w akcie stwórczym obdarzył człowieka pełnią istnienia na miarę jego bytu. Ów dar życia wyrażał bezgraniczną miłość Boga. Perspektywa stworzenia nie wyczerpywała jednak tego agapetycznego obdarowania. Człowiek był przeznaczony do większej doskonałości istnienia w Bogu. W tym napięciu pomiędzy własną (naturalną) doskonałością a mającym dopiero zaistnieć spełnieniem (nadprzyrodzonym) zawiera się dramat prarodzciców, który stał się udziałem całej ludzkości⁶.

Doświadczenie grzechu pierwotnego spowodowało, że człowiek zerwał tę życiodajną więź. Intelktualnie i egzystencjalnie przestał doświadczać tego, że życie ma z Boga i w Bogu. Przestał kierować się w stronę Istnienia. Pytanie Boga zawarte w Księdze Rodzaju: *Gdzie jesteś* (Rdz 3, 9), wyraża powagę tego zagubienia ontycznego człowieka.

Pustka, przestrzeń niebytu, w której nie ma obecności Boga, a zarazem Jego miłości, rodzi zagrożenie dla ludzkiego *ja*. Owo zagrożenie ujawnia istotny wymiar niebytu człowieka, jego oderwania się od korzenia i źródła istnienia. Jej psychologicznym wyrazem jest poczucie pustki, niespełnienia, przemijalności, poczucie bezsensu i rozpacz, lęku przed śmiercią. Wszystkie te zjawiska, jakkolwiek zróżnicowane w swym wyrazie, strukturze i opisie psychologicznym, wyrażają jakąś formę niebytu człowieka, braku harmonii w nim samym i są przejawem zagrożenia istnienia człowieka w wymiarze esencjalnym. Uwzględniając tę teologiczną perspektywę, można skonstatować, że człowiek istnieje właściwym wymiarem swej egzystencji, gdy doświadcza miłości Boga, dającej mu życie nadprzyrodzone.

Po grzechu pierwotnym człowiek doświadcza zarówno braku pełni istnienia, braku miłości dającej życie, jak i lęku przed śmiercią: przed śmiercią fizyczną, ale także przed śmiercią ontyczną – czyli tym wszystkim, co zagraża jego egzystencji (por. Hbr 2, 14). Ów lęk

⁵ R. Masarczyk, *Natura Boga czyli Kim jest Bóg?*, [online], [dostęp: 1 lipca 2012]. Dostępny: <http://www.katolik.pl/natura-boga-czyli-kim-jest-bog-,151,416,cz.html>

⁶ Por. C. Schönborn, A. Görres., R. Spaemann, dz. cyt., s. 55.

przed śmiercią ontyczną wyraża pewien dojmujący stan zagrożenia istnienia poprzez fakty takie, jak: choroba, starość, cierpienie, samotność, brak środków do życia, utrata ludzkiej miłości, etc. Człowiek boi się wszystkiego, co zagraża podstawom jego doczesnego szczęścia i spełnienia, co istotnie mu zagraża.

Ciekawą analizę sytuacji egzystencjalnej człowieka podejmuje P. Tillich. Stwierdza, że jeśli *był interpretuje się w terminach życia czy procesu stawania się, niebył jest ontologicznie czymś tak samo podstawowym jak był*⁷. Należy jednak zapytać: dlaczego niebył jest czymś pierwotnym? Czy ten brak stanowi pierwotną strukturę bytu, czy też jest wynikiem jakiegoś *pęknięcia*, zaistnienia jakiegoś braku dobra? Z punktu widzenia filozoficzno-teologicznego Bóg, jako pełnia bytu, jako Istota, do której należy Istnienie, nie może być źródłem defektu ontycznego. Niebył musi być skutkiem czegoś wtórnego, czegoś, co nie należy do pierwotnej struktury istnienia.

Niemiecki teolog stwierdza, że lęk przed śmiercią przybiera formę nieuświadomionego lęku wobec tego wszystkiego, co zagraża ludzkiej egzystencji w wielu różnorodnych wymiarach. To stan, w którym *był jest świadomy możliwości swego niebytu (...). Jest to „egzystencjalna” świadomość niebytu. „Egzystencjalna” znaczy w tym zdaniu, że nie abstrakcyjna wiedza o niebycie wywołuje lęk, lecz świadomość, iż niebył stanowi część własnego bytu człowieka*⁸. Kwintesencją, a zarazem syntezą tego lęku jest lęk przed śmiercią fizyczną, która odsłania otchłań człowieka samotnego, niedoświadczającego miłującej obecności jako źródła istnienia. Słusznie P. Tillich podkreśla, iż śmierć fizyczna jest zwornikiem różnych lęków człowieka, w tym lęku przed nieistnieniem⁹.

Wydaje się, że aby poznać fundament ludzkich lęków, potrzebna jest nie tylko teoria psychologiczna, tłumacząca mechanizm powstawania uczuć, wyparcie, reakcji obronnych, projekcji czy kompensacji, ale potrzeba jest filozoficzno-teologiczna analiza ludzkiej egzystencji. Choć niektórzy filozofowie i psychiatrzy wskazują na to, że lęk rodzi się w perspektywie przyszłości, która jest niewiadomą (A. Kępiński, V.E. Frankl, S. Kierkegaard)¹⁰, to jednak jego źródło tkwi korzeniami w samym człowieku. S. Kierkegaard twierdzi, że człowiekowi towarzyszy bolesne ograniczenie, które ma cechy rozpacz. Jest ono

⁷ P. Tillich, *Męstwo Bycia*, tłum. H. Bednarek, Paryż 1983, s. 39.

⁸ Tamże, s. 41–42.

⁹ Por. tamże.

¹⁰ Por. *Lęk*, [online], [dostęp: 25 maja 2012]. Dostępny: http://www.elstudento.org/articles.php?article_id=1303

spowodowane – jak zauważa – *brakiem nieskończoności (...), brakiem pierwotności, czyli pozbawieniem siebie sił pierwotnych, czymś w rodzaju duchowego wytrzebienia się*¹¹. M. Heidegger sytuację braku pełni istnienia człowieka podejmuje w kontekście tezy o tak zwanym *bycie autentycznym*. Dla M. Heideggera *autentyczna* egzystencja to taka, która z całą odwagą konfrontuje się z nieuchronnym doświadczeniem śmierci¹².

Wydaje się, że lęk przed śmiercią skupia w sobie wszystkie lęki człowieka. Śmierć bowiem oznacza nieuchronny koniec całego je-stestwa osoby ludzkiej. To ona zwiastuje nieuniknione przemijanie człowieka. Jednocześnie, w nim samym jest niezgoda na śmierć. Jego najgłębsza immanencja wyraża pragnienie istnienia wiecznotrwałego. Człowiek bowiem, zdaniem niemieckiego filozofa, nie jest bytem egzystującym ku śmierci, ale bytem stworzonym do życia nieprzemijającego. Świadomości swego istnienia towarzyszy doświadczenie kruchości życia, jego przemijalności i skończoności. Człowiek wie, że kiedyś przestanie istnieć. Jest świadomy, że nie panuje nad swoim istnieniem, że ono od niego nie zależy i że on *nie jest istnieniem*, lecz jedynie *istnienie posiada*.

Doświadczenie kruchości istnienia rodzi w człowieku potrzebę umocnienia i niejako potwierdzenia swego bytu. Z jednej strony może powodować to otwartość na Boga, ale może także kierować ku temu, aby niejako w sobie szukać źródła istnienia. Doświadczając swojej niepewności ontycznej, człowiek poszukuje czegoś, co wzmocniłoby jego byt, zmienny i uwarunkowany. Od strony duchowo-psychicznej jest to pragnienie szczęścia, pełni życia, które w mniej lub bardziej uświadomiony sposób towarzyszy decyzjom aktywizującym ludzkie działanie¹³.

Pycha jako iluzoryczna próba powrotu do utraconej pełni istnienia

Teologia wskazuje na duchową genezę lęku człowieka. Jak już stwierdzono, jego przyczyną jest brak miłosnej więzi z Bogiem, która daje człowiekowi fundament i pewność istnienia. Człowiek, który nie doświadcza tej podstawowej, życiodajnej miłości, ma nieodpartą

¹¹ S. Kierkegaard, *Choroba na śmierć*, tłum. J. Iwaszkiewicz, Poznań 1995, s. 32–33.

¹² Por. B. Skarga, *Wstęp*, w: E. Levinas, *Całość i nieskończoność. Esej o zewnętrżności*, tłum. M. Kowalska, Warszawa 1998, s. XXV.

¹³ Por. Z.J. Zdybicka, *Bóg czy sacrum*, Lublin 2007, s. 94–96.

potrzebę wypełnienia dojmującej pustki egzystencjalnej. Istnieć bowiem, w doświadczeniu egzystencjalnym, to doświadczać bycia kochanym. Zależność tę potwierdza zarówno zwykła obserwacja życia człowieka, jak i specjalistyczne badania psychologiczne. Teologia wskazuje na źródło tej zależności. U początku istnienia człowieka jest bowiem miłość Boga, która jest początkiem (*creatio ex nihilo*) i trwaniem człowieka (*creatio continua*). Jeżeli miłość jako taka jest siłą dającą szczęście człowiekowi, to znaczy, że za pragnieniem nieskończonej szczęśliwości stoi nieskończona miłość¹⁴. Jeżeli miłość zawiera w sobie również wolę bycia w komunii, to miłość, która płynie od Boga, oznacza komunię z Tym, który jest wieczny. Stąd znajduje wyjaśnienie fenomen miłości, która w swej wewnętrznej strukturze wyraża pragnienie trwania w wieczności. A ponieważ istnienie człowieka w swych aspiracjach i wewnętrznych inklinacjach ma charakter transcendentny, można powiedzieć, że osoba ludzka swym bytem niejako woła o wiecznotrwałą miłość Boga. Człowiek, który swe istnienie zawdzięcza Bogu, nie może prawdziwie istnieć bez Boga.

Jak już powiedziano, po grzechu pierwotnym człowiek nie doświadcza w pełni miłości od Boga. Nie dlatego, że Bóg go nie kocha, ale dlatego, że nie ma on już tak jednoznacznego i silnego ukierunkowania na Boga. Bóg jawi mu się bardziej jako idea niż jako realna, osobowa miłość. W tej przestrzeni nieistnienia Boga w immanencji osoby ona sama doświadcza przedsmaku śmierci. Nie może jednak żyć z tą otchłanią bytu w sobie, bo człowiek stworzony jest do pełni istnienia, do szczęścia. Zamiast prawdziwego życia, żyje jego *protezą*. Chce sobie sam na różne sposoby niejako dać życie i szczęście. Próbuje bronić się przed nieistnieniem, poszukując różnych – poza Bogiem – źródeł, które nasycą go wewnątrz. Ten stan św. Augustyn nazywa grzechem. Jego istota polega na oderwaniu się od Boga i zwróceniu się do stworzeń, aby tam poszukiwać pełni swego życia (*aversio a Deo, conversio ad creaturas*)¹⁵.

W odpowiedzi na ten dramat egzystencji pozbawianej życiodajnej siły człowiek musi sobie tworzyć iluzję bycia kochanym. To da mu – w jego nieuświadomionym przeczuciu – poczucie bycia kimś istotnym, ważnym, zasługującym na istnienie. Ten grzeszny dynamizm, chociaż ucieleśnia się w każdym grzechu, to jednak najbardziej manifestuje

¹⁴ W tej perspektywie można zrozumieć powszechną niezgodę człowieka na śmierć osoby kochanej. Jeśli się kocha kogoś, to istnieje wewnętrzna niezgoda na to, aby przestał istnieć.

¹⁵ Św. Augustyn, *De civitate Dei*, 14, 28.

się w pysze. Ona zawiera w sobie istotę każdego grzechu – radykalny sprzeciw wobec Boga-Miłości, Źródła i Dawcy wszelkiego życia. Jest *początkiem grzechu* (Syr 10, 13) i jest niejako jego kwintesencją.

Pycha jest skutkiem tego, że człowiek został pozostawiony sam sobie. Pustka istnienia i brak boskiego *TY* każe człowiekowi w jakiś sposób potwierdzać siebie. Aby bronić się przed tą świadomością i doświadczeniem, człowiek zmuszony jest do przekraczania siebie. Owo przekraczanie może iść w kierunku zjednoczenia z Bogiem i Jego miłością, co oznacza powrót do właściwego źródła istnienia. Może także zmierzać w stronę projektowania mirażu własnej wielkości. Na tej drodze rodzi się apoteoza własnego *ja* – pycha. Wynika z lęku człowieka przed jakąś formą niebytu. Jest skierowaniem do siebie samego. W miejsce Boga i Jego miłości pojawia się próba niejako Jego naśladownictwa, symulowania Jego przymiotów, uznania się niejako za Niego samego. W pysze odzywa się echo *stania się jak Bóg, bycia jak Bóg*.

Człowiekowi towarzyszy wówczas postawa zaprzeczania faktów swych ograniczeń, czyli swego niebytu. To wiąże się również z jakąś formą negacji śmierci fizycznej i tego wszystkiego, co się z nią wiąże: starzenia, choroby, doświadczenia rozmaitych słabości. Zaprzeczanie śmierci jest próbą podkreślenia swej roli we wszechświecie czy też karykaturalną próbą imitacji Nieśmiertelnego Boga¹⁶. W ten sposób łączy się ze sobą kłamstwo i lęk przed niebytem. Jedno i drugie jest owocem grzechu.

Pewnego rodzaju komentarzem do tego stanu rzeczy są badania psychologiczne. Zdaniem psychologów, poczucie wyższości jest znakiem poczucia wszechmocy, występującym w dużej mierze u małych dzieci, które – poddawane bodźcom ze strony dorosłych i ich nieustannym zainteresowaniem dzieckiem – żyje w przekonaniu, że jest kimś wyjątkowym¹⁷. Właśnie bezrefleksyjność dziecka, które nie kontroluje jeszcze swoich odruchów i reakcji na bodźce, pozwala na stwierdzenie, że w człowieku zachodzi potrzeba nadmiernego potwierdzania swojego *ja*, jako nieuświadomiona potrzeba odbudowania zdefektowanego istnienia.

Grzech pychy wiąże się z ciekawym problemem dobra i zła w strukturze działania osoby ludzkiej. Wola osoby – jak stwierdza św. Tomasz z Akwinu – zawsze jest skierowana do dobra. Oznacza to, że

¹⁶ Por. T. Olchanowski, *Psychologia pychy. Drogi ku jaźni*, Warszawa 2003, s. 19–20.

¹⁷ Por. A. Zwoliński, *Pycha*, Radom 2007, s. 30.

w grzechu człowiek poszukuje jakiegoś dobra. Św. Tomasz dodaje, że jest to dobro utracone¹⁸. Akwinata twierdzi, że na skutek pychy człowiek zagubił poczucie własnej kondycji, bycia stworzeniem i wynikającej z niej ograniczeń. W istocie pycha nie respektuje właściwego miejsca człowieka w porządku stworzenia i alienuje go od Boga. Traci on również właściwą *odpowiedniość*, to znaczy zdolność dopasowania się do natury rzeczy. *odpowiedniość* – jak zauważa św. Tomasz – wskazuje na właściwą proporcję relacji człowieka do Boga i świata¹⁹. Ten brak należytych proporcji, manifestujący się w pysze, jest skutkiem oderwania się od swoich ontycznych korzeni i schronieniem się w czymś nierzeczywistym, iluzorycznym, w tym, czego w istocie nie ma²⁰. W tej perspektywie wyjaśnia się, dlaczego pycha jest podstępą wadą. Jej przedmiot bowiem nie jest ściśle określony i wiąże się z zarysowaną powyżej skomplikowaną sytuacją egzystencjalną człowieka, z lękiem przed niebytem, deficytem miłości Boga i głęboką potrzebą samopotwierdzania siebie.

Z.W. Dudek w pracy poświęconej interpretacji marzeń sennych według G. Junga stwierdza, że im bardziej ludzkie *ja* jest niedojrzałe i wybujałe, nierzadko narcystyczne i skoncentrowane na sobie, tym łatwiej ma tendencje do utożsamiania się z kimś, kto daje mu poczucie siły i wielkości²¹. To utożsamianie się z kimś mającym władzę i znaczenie wskazuje na ukierunkowanie człowieka na kogoś, kto da mu poczucie bezpieczeństwa. W istocie rzeczy jest to pragnienie Boga.

G. Flaubert potrzebę pychy widzi w pewnej opozycji do prawdziwej afirmacji człowieka. Twierdził, że narastanie pychy wyrasta z pogardy do siebie samego, wiąże się z poczuciem niskiej wartości, a więc z deficytem miłości, która ma moc afirmowania osoby. Im mniej doświadcza człowiek swojej wartości, tym bardziej, w różny sposób, musi ją potwierdzać²². Zależność tę potwierdza zarówno psychologia, jak i teologia duchowości. W tym kontekście ciekawą jest myśl wspomnianego już św. Tomasza, który uważa, że cnotą przeciwną pysze nie jest – jak by się wydawało – pokora, lecz miłość²³. Gdy bowiem

¹⁸ Por. Św. Tomasz, Sth I, q. 20, a. 1; *De malo*, q. 11, a. 1, ad. 1, cyt. za G. Cucci, *Fascynacja złem. Wady główne*, tłum. A. Wojnowski, Kraków 2011, s. 42–43.

¹⁹ Por. Św. Tomasz, Sth I–II, q. 18, a. 5, cyt. za G. Cucci, *Fascynacja złem. Wady główne*, s. 43.

²⁰ Por. tamże.

²¹ Por. Z.W. Dudek, *Jungowska interpretacja marzeń sennych*, Warszawa 1997, s. 240, cyt. za T. Olchanowski, *Psychologia pychy. Drogi ku jaźni*, s. 23.

²² Por. T. Olchanowski, *Psychologia pychy. Drogi ku jaźni*, s. 18.

²³ Por. Św. Tomasz, *De malo*, q. 8, a. 2, cyt. za G. Cucci, *Fascynacja złem. Wady główne*, s. 43.

człowiek uczestniczy w miłości Boga, doświadcza tego, że jest kochany w sposób bezinteresowny, że od Boga płynie w jego kierunku bezwarunkowa miłość, dająca mu życie, potwierdzająca jego byt, wypełniająca go życiodajną i uszczęśliwiającą mocą.

W świetle powyższych konstatacji nietrudno zrozumieć, dlaczego w perspektywie laickiej nie sposób znaleźć dostateczną motywację do walki ze wspomnianą wadą. Jeśli człowiek, poza samym sobą, nie znajduje żadnych racji swego istnienia, wówczas trudno uzasadnić, w imię czego lub kogo miałby umniejszać swoje egoistyczne i wyniosłe *ja*. W perspektywie laickiej człowiek sam dla siebie jest ostateczną instancją i autorytetem. Wobec tego, czymś logicznym jest maksymalne i niczym nieograniczone kreowanie swojej wielkości i znaczenia. W praktyce oznacza to budowanie – bez względu na prawdę – jak najlepszego obrazu i pewności siebie oraz umacnianie egoizmu. Nie dziwi więc fakt, że we współczesnej kulturze, w oparciu o zredukowaną, laicką antropologię, pycha osiągnęła rozmiary monstualne. Człowiek – w swojej megalomanii – chce dziś być *ponad dobrem i złem*, stając się normodawcą i punktem odniesienia dla całego kosmosu. Na tej omnipotencji człowieka próbuje się dziś tworzyć różne ideologie *mocy*. Różne nurty psychologii, oderwane od korzeni chrześcijańskich, w oparciu o wadę pychy próbują budować swoje *soteriologie*. Jedną z nich jest idea *selfizmu*, wypracowana przez P. Vitza. Jest to forma kultu samego siebie, w którym naczelną zasadą jest hasło: *Poznaj i wyraż siebie*. Celem *selfizmu* jest przygotowanie asertywnych i zdecydowanych – bez uwzględnienia dobra drugich – przedsiębiorczych biznesmenów i skutecznych polityków²⁴.

Równoległe do *selfizmu* laboratoria parapsychologiczne, przypisując człowiekowi atrybuty wszechmocy, podjęły próby udowodnienia, że ludzki umysł może zmieniać bieg dziejów. W 2006 r. na Uniwersytecie Harvarda największą popularnością cieszyły się zajęcia o znamiennej nazwie: *powracanie do szczęścia*, zwane oficjalnie *psychologią pozytywną*. W duchu tak rozumianej psychologii Amerykanie J. Murphy, D. Carnegie i N.V. Peale dali początek praktyce tak zwanego *pozytywnego myślenia*, sugerującej, że człowiek i jego mózg ma cechy niejako boskie. Teoria *pozytywnego myślenia* twierdzi, że poprzez sterowanie własnym umysłem można zjednać sobie przyjaciół, spowodować wyzdrowienie, spełnienie marzeń i planów, awansu zawodowego etc. Według twórców tej teorii, podświadomość

²⁴ Por. A. Zwoliński, *Pycha*, s. 34.

ludzka jest tożsama z Bogiem, jest zasadą życia, wiedzy i działania²⁵. Dziś w różnej formie pojawiają się bardziej lub mniej zideologizowane propozycje odnowy życia, *ponownych narodzin*, wzbogacenia właściwości umysłu, nowej mądrości i pełni życia. Już same pojęcia tych praktyk wskazują na jakąś nadprzyrodzoną rzeczywistość. A próba realizacji tego, co wyrażają, to jakby echo po utraconym raju, w którym człowiek żył pełnią życia i doświadczał szczęścia. Innym z przejawów tej projekcji raju są utopijne ideologie, które wieściły możliwość zbudowania idealnego społeczeństwa. Miało to miejsce chociażby w poglądach J.J. Rousseau czy innych utopistów, na czele których – biorąc pod uwagę kryterium skutków społecznych – stali marksiści i faszyści²⁶. Nietrudno zauważyć, że w tych ideach i ideologiach wyraża się poszukiwanie przez człowieka jakiegoś pierwotnego szczęścia i harmonii. Fenomenowi tego nie da się jednak w pełni zrozumieć, nie odwołując się do kategorii teologicznych i prawd zawartych w Objawieniu.

Pycha a kłamstwo

Pycha w swym wymiarze poznawczym wyraża się w kłamstwie. Nie jest to zasadniczo kłamstwo o świecie, ale kłamstwo o człowieku. B. Spinoza postrzega pychę *jako rodzaj szaleństwa, w którym człowiek śni z otwartymi oczami, sądząc, że mógłby dokonać wszystkiego, co mu przychodzi do głowy, uważając to tak bardzo za rzeczywistość, że nie jest zdolny pojąć niczego, co mogłoby wykluczyć moc jego działania i realizację tego, co zamierzył*²⁷. Człowiek pyszny porusza się w nierealnym świecie swoich wyobrażeń i marzeń. Nieustannie syci się nierzeczywistymi wyobrażeniami. Próbuje na wszelkie sposoby złudnie afirmować swój byt, by nie odczuć bólu pustki duchowej. Ten stan, w wymiarze kognitywnym, powoduje zaburzenie autorefleksji. Człowiek pyszny balansuje pomiędzy paranoiczną podejrzliwością a łatwowiernością. Postawa paranoiczna rodzi się na skutek bolesnych doświadczeń tego, że inni nie chcą uznać go za centrum swojej uwagi

²⁵ Por. tamże, s. 35.

²⁶ W historii literatury jest wiele przykładów wizji społeczeństwa utopijnego. Warto wspomnieć chociażby: *Państwo* Platona, *Utopię* T. Morusa, *Miasto Słońca* T. Campanelli, *Nową Atlantyde* F. Bacona, *Podróże Guliwera* J. Swifta czy *Mikolaja Doświadczyńskiego przypadki* I. Krasickiego.

²⁷ Por. G. Cucci, *Fascynacja złem. Wady główne*, s. 34.

i zainteresowania. W związku z tym narasta w nim podejrzliwość. Nierzadko uważa się za ofiarę niewdzięczności, prześladowań, bojkotu jego osoby ze strony tych, którzy nie doceniają jego sukcesów. W skrajnym wypadku uważa się nawet za ofiarę spisku, jakoby inni chcieli pozbyć się znakomitego konkurenta. Łatwowierność pyszałka z kolei rodzi się w nim na skutek narcystycznej próżności, która łąsa jest na wszelkie przejawy zainteresowania ze strony innych. Jeśli owo zainteresowanie nie jest autentyczne, ale podyktowane schlebianiem osobie, aby w zamian uzyskać jakieś korzyści, wówczas pyszałek pada ofiarą łatwowierności²⁸.

Człowiek pyszny nie chce doświadczyć wyzwalającej mocy prawdy, a tym samym poznać swoich ograniczeń, które są bolesne i przypominają, że nie on jest Bogiem²⁹. Nie akceptuje, zwłaszcza trudnej, prawdy o sobie samym. Znamiennym tego przykładem jest radykalne zakłamanie osób uzależnionych, których proces terapii utrudniony jest przez zaprzeczanie faktowi uzależnienia. Im bardziej obraz siebie jest nieprawdziwy, tym bardziej człowiek pyszny jest arogancki w najbardziej pierwotnym tego słowa znaczeniu, gdyż termin *arogancja* wywodzi się od łacińskiego czasownika *arrogare*, co oznacza przypisywanie sobie nienależnych cech. Owa arogancja prowadzi do próżności³⁰. Pycha każe nieustannie zabiegać o szacunek, pochwałę i podziw ze strony innych. Pycha wiąże się z chępliwością, która skłania do mówienia tylko o sobie i o własnych sukcesach. Towarzyszy jej chęć popisania się, zwracania na siebie uwagi innych. Gdy nie można zdobyć podziwu kompetencjami, wiedzą, zdolnościami i osiągnięciami, człowiek pyszny próbuje skupić na sobie uwagę innych swoją ekstrawagancją, a nieraz perwersją, byle tylko doświadczyć jakiejś namiastki afirmacji siebie³¹. Przez to pyszałek staje się niewolnikiem innych, ich ocen i uznania. W ten sposób dochodzi do pewnego paradoksu: zależność od Boga zamieniona została na zależność od innych ludzi.

W perspektywie teologicznej niezaspokojoną potrzebę potwierdzenia własnej wartości przez innych należy uznać za substytut bezwarunkowej i głębokiej afirmacji ze strony Boga. Pycha jest – w pewnym sensie – błaganiem o dostrzeżenie własnej osoby, jako kogoś wartościowego, zasługującego na miłość. Dzieje się tak, ponieważ człowiek

²⁸ Por. tamże, s. 41.

²⁹ Por. tamże, s. 35.

³⁰ Por. K. Horney, *Nasze wewnętrzne konflikty*, tłum. A. Gomoła, Poznań 1994, s. 99.

³¹ Por. A. Zwoliński, *Pycha*, s. 6–7.

po grzechu pierworodnym nie słyszy już w głębi swego jestestwa głosu Ducha Świętego, który zapewnia go, że jest umiłowanym dzieckiem Boga (por. Rz 8, 14–17). To ogromny dramat człowieka pozbawionego swej podstawowej przynależności do Boga.

Pycha zamyka także na prawdę płynącą od Boga. *Kiedy człowiek przestaje wierzyć w Boga, może uwierzyć we wszystko* (G.K. Chesterton)³². W miejsce Boga Prawdziwego człowiek oddaje cześć różnym idiomom. Dziś coraz częściej z zabobnym nastawieniem używa się rozmaitych amuletów i talizmanów, ludzie wierzą w rzekome pro-roctwa, obwieszczające koniec świata, a ściany ich mieszkań zdobią podobizny rewolucjonistów, tyranów i wszelkiej maści szarlatanów. We współczesnych czasach, gdy wydaje się, że sukces święcą racjonalizm i scjentyzm, nawet osoby, od których zależy przyszłość świata, dają dowody zabobnej wiary w najbardziej absurdalne teorie i przepowiednie³³.

Pycha a samotność

Pycha objawia samotność człowieka. Źródłem tej samotności jest oddalenia od Boga. Dla człowieka pysznego, który zanegował swoją zależność w miłości od Boga, Bóg pozostaje tylko ideą, zasadą wyjaśniającą istnienie wszechświata, ale nie jest kochającym Ojcem. Człowiek jest wówczas jak dziecko, które nigdy nie usłyszało głosu swoich rodziców, nigdy nie doświadczyło ich ciepła, miłości i obecności. Jest to najgłębsza i najboleśniejsza samotność. Życie człowieka oddalonego od Boga stanowi osamotnioną próbę poszukiwania szczęścia poprzez iluzoryczne budowanie swojej wartości. Jest to zmaganie

³² P. Siedlanowski, *Za trzy lata koniec świata*, [online], [dostęp: 1 lipca 2010]. Dostępny: <http://www.opoka.org.pl/biblioteka/P/PR/echo-02-2011-koniec.html>

³³ Na przykład prezydent USA Ronald Reagan w najbardziej istotnych problemach poszukiwał rozwiązania dla podnoszonych kwestii w horoskopach i radził się astrolożki Joan Quigley. Badanie akcjonariuszy z Wall Street wykazało, że aż 48 proc. z nich uzależnia swoje decyzje od treści dotyczącej przyszłości zawartej w horoskopach. Por. A. Pelanowski, *Kto nie wierzy w Boga, uwierzy we wszystko. XXVII Niedziela Zwykła*, [online], [dostęp: 22 czerwca]. Dostępny: <http://parafialubcza.pl/index.php/artkuy/617-kto-nie-wierzy-w-boga-uwierzy-we-wszystko-xxvii-niedziela-zwykla>. Dziś w Europie zaledwie 30 proc. osób wyznaje jedną z tradycyjnych religii, 7 proc. stanowią zadeklarowani ateści, a aż 60 proc. populacji to osoby, które *eksperymentują* z religią. Na przykład w Niemczech 26 proc. osób wierzy w reinkarnację. 55 proc. Francuzów wierzy w telepatię. Miliony Amerykanów praktykują tak zwany neospirytyzm, w którym do kontaktu z duchami wykorzystuje się telefony komórkowe i komputery. Hillary Clinton podejmowała próby kontaktu z duchami i korzystała z pomocy medium w osobie Jean Houston. Cherie Blair, żona Tony'ego Blaira, urządziła gabinet męża według zasad feng shui i zatrudniła osobę z sekty Exegesis jako *guru od stylu życia*. Por. A. Zwoliński, *Pycha*, s. 44.

i podążanie w nieznanym kierunku, w którym ostatecznie człowiek nie zakłada doświadczenia miłującej osoby.

Człowiek osiąga pewien poziom rozwoju etycznego w relacji miłości do drugiego. Osoba bowiem nie może prawidłowo istnieć, pozostając w samotności. Owa relacyjność bytu człowieka znajduje swe najgłębsze korzenie w odniesieniu do Boskiego *TY, KTÓRE JEST* wspólnotą *OSÓB*. To najgłębszy paradygmat istnienia człowieka. Bycie człowiekiem oznacza bowiem istnienie *z i w* miłości. Poszukując istoty siebie jako osoby, człowiek winien dotrzeć do wartości i doświadczenia miłości jako czegoś, co go konstytuuje. Miłość, jako bycie dla drugiego, zawiera w sobie etos wewnętrznego umierania – przeciwny pyrze, która ma w sobie coś, co można nazwać zachowywaniem i potwierdzaniem swego istnienia. Miłość bowiem to odejście od siebie i zbliżenie się do drugiego. Pycha natomiast oddala od innych, rodząc postawę wyniosłości, nierzadko pogardy czy nienawiści. Unikanie form bliskości z lęku przed odsłonięciem prawdy o swojej słabości sprawia, że osoba pyszna popada w izolację. Pomiędzy nią a otoczeniem tworzy się dystans, a wspomniany brak kontaktu powiększa poczucie osamotnienia. Osoby oddalone od świata mało o nim wiedzą. Z biegiem czasu niedostatek doświadczeń interpersonalnych staje się coraz dotkliwszy i sprawia, że nasila się brak pewności w relacjach z innymi i niemożność zbudowania z nimi trwałej i głębokiej więzi. Dlatego pyszałek nie ma podstawowej empatii, gdyż tę można uformować tylko w relacji bliskości, zaufania i wzajemnej akceptacji³⁴. W ten sposób człowiek pyszny traci niejako świat drugiego. Przestaje istnieć dla niego ogromna przestrzeń bogactwa drugiej osoby, niezmiernie cennego daru, stanowiącego *pomoc* (por. Rdz 2, 18) dla jego człowieczeństwa. Traci tym samym możliwość wniknięcia w wewnętrzny świat bliźniego, poznania jego tajemnicy. Człowiek pyszny, gardzący drugim i zamknięty na niego, nie doświadczy spotkania z drugim na poziomie jego słabości, *nagości*, wrażliwości, cierpienia, ponieważ bliźni odczuje stan zagrożenia, że nie jest akceptowany i przyjęty, to znaczy, że nie znajduje się w przestrzeni miłości. Tylko bowiem miłość drugiego ze względu na niego samego, a więc akt uobecniający Boga, może sprawić, że ów drugi ujawni swoją słabość, swoje zranione *ja*. Zależność ta odsłania najgłębszą perspektywę tajemnicy Wcielenia, w której Bóg kochający spotkał się z ludzkim cierpieniem i skutkami grzechu. Udział w tej tajemnicy może mieć każdy, kto przyjmuje

³⁴ Por. F. Riemann, *Oblicza lęku*, tłum. U. Poprawska, Kraków 2005.

bliźniego z pokorną i współczującą miłością. Pyszny jednak nigdy nie wcieli się w wewnętrzną rzeczywistość drugiego i nie odkryje w pełni daru jego osoby³⁵. W ten sposób pycha staje się poważną przeszkodą w realizowaniu miłości, a zarazem człowieczeństwa, ponieważ brzydzi się i pogardza drugim w jego słabości.

Zdaniem G. Marcela, pełna świadomość siebie samego nie może być autocentryczna. Winna być heterocentryczna. W istocie, podkreśla chrześcijański egzystencjalista, tylko w odniesieniu do innych można wyobrazić sobie uzasadnioną miłość do siebie samego. Podstawy bowiem do przypisywania sobie jakiejś wartości można mieć o tyle, o ile człowiek doświadcza, że jest kochany przez innych, których także się kocha. W ten sposób tylko ubogacające pośrednictwo drugiego może dawać podstawy do miłości samego siebie i uchronić tę miłość przed niebezpieczeństwem egocentryzmu, jednocześnie zapewniając jej racjonalny charakter³⁶.

E. Levinas w swojej filozofii dialogu używa pojęcia *separacja* na określenie pewnej samotności człowieka oddalonego od *Ty*. *Separacja* to poczucie odrębności, wyrażające się w egoizmie zamkniętym we własnym świecie i podporządkowującym sobie wszystko, co jest inne, własnemu światu. *Separacja* jest sposobem ludzkiego bycia, istnienia zranionego, uzurpatorskiego, zachłannego, rozszerzającym nieustannie swoje panowanie, ale jednocześnie dążącym do zachowania niezależności wobec tego wszystkiego, co z zewnątrz zagraża człowiekowi³⁷. To rozdarcie ujawnia w człowieku dychotomię: pragnie kochać i być kochanym, ale z powodu tego wszystkiego, co go ogranicza i zagraża jego egzystencji, nie jest zdolny otworzyć się na drugiego, który jest Inny. Owa inność stanowi świat, którego on nie zna, a który napawa lękiem.

Levinasowa *separacja* w relacji do człowieka oznacza skrajny indywidualizm. W odniesieniu do Boga jest ateizmem. Ateizm ów jednak nie wynika z zaprzeczania istnieniu Boga, wręcz przeciwnie. Wyrasta on, podobnie jak u J.P. Sartre'a, z woli *bycia sobą*, to znaczy kimś niezależnym, radykalnie pysznym i odłączonym od *INNEGO*³⁸.

³⁵ W swym ekstremalnym natężeniu, pycha wyklucza człowieka poza nawias rodzaju ludzkiego, T. Olchanowski, *Psychologia pychy. Drogi ku jaźni*, s. 21.

³⁶ Por. G. Marcel, *Tajemnica bytu*, s. 237. G. Marcel stwierdza następująco: *Troszczę się o byt tylko o tyle, o ile bardziej lub mniej wyraźnie uświadamiam sobie ukrytą jedność, łączącą mnie z innymi bytami, których rzeczywistość przeczuwam*, tamże, s. 244.

³⁷ Por. B Skarga, *Wstęp*, w: E. Levinas, *Całość i nieskończoność. Esej o zewnętrznosci*, s. XXVI, Warszawa 1998.

³⁸ Por. tamże, s. XXIV.

Zakończenie

Chrześcijaństwo ukazuje człowieka jako tego, który istnieje w głębokiej relacji do Boga. Wiara wprowadza go w doświadczenie bycia kochanym przez Boga. To doświadczenie sprawia, że chrześcijanin odnajduje nie tylko sens życia, ale również i przede wszystkim właściwe jego źródło – nieskończoną miłość Ojca. Dlatego chrześcijanin nie boi się prawdy i nie ma potrzeby poszukiwania jakiegokolwiek potwierdzenia siebie poza Bogiem. Człowiek wiary pragnie odkrywać odwieczną miłość Boga i jednocześnie, destrukcyjną i oddalającą od źródła istnienia, grzeszność człowieka. Grzeszność i słabość nie jest jednak potępiona, ale odkupiona, a prawda o nich wyzwala. Dlatego pokora, jako postawa życia w prawdzie, stanowi istotny rys życia chrześcijańskiego. Jest ona także niezbędną podstawą wiary. Wyraża to, że człowiek uznał się za grzesznika i poddał synowskiej zależności od Boga.

Człowiek wiary, doświadczając życiodajnej i bezwarunkowej miłości, nie potrzebuje potwierdzać swojego istnienia jako kogoś nieskalanego i doskonałego. Jest on wolny od pokusy samousprawiedliwiania się i fałszywego afirmowania swego istnienia jako kogoś, kto w jego własnych oczach zasługuje na miłość, szacunek i podziw. W tej perspektywie pokora daje chrześcijaninowi wolność. Jest to wolność od siebie samego, to znaczy od potrzeby budowania nieprawdziwego obrazu własnego *ja* i związanych z tym napięć. Człowiek pokorny jest wolny także w stosunku do innych. Nie szuka ich pochwał, afirmacji siebie, wdzięczności. Nie przeraża go wizja, że straci uznanie i względy innych.

Głębokie i nowe rozumienie pokory pojawiło się wraz z chrześcijaństwem. Nie wyrasta ono z poczucia niższości, ale wręcz przeciwnie, z poczucia wywyższenia w Bogu, z doświadczenia Bożego bogactwa, z przyjęcia darmowej miłości Boga³⁹. Celem pokory, a zarazem jej źródłem jest więc miłość. Jej istotnym wyrazem jest prawda o sobie⁴⁰.

³⁹ Por. A. Zwoliński, *Pycha*, s. 71.

⁴⁰ Por. tamże, s. 75–76.

Summary

The article provides a theological and philosophical study of pride from the perspective of the effects of the original sin. Research demonstrates that pride manifests itself as a person's reaction to the fear of nonexistence. As a consequence of the original sin, a human being has severed the life-giving bond with God, the Source of existence. Void, the space of nonexistence deprived of the presence of God and His love, bears a threat to the human self. Its psychological manifestation is a feeling of emptiness, incompleteness and transience; a feeling of nonsense and despair; a fear of death. Theology points to the spiritual origin of the human fear. Philosophy as well as psychology also strive to consider the ontic dysfunction.

The human being that does not experience the fundamental life-giving love feels an irresistible urge to fill the penetrating existential void. Such a person replaces a relationship to God with an illusion of being loved by confirming and supporting the human self, which provides a feeling of importance and worthy of existence. The sinful dynamism is best manifested in pride.

Christianity presents the person as one that remains in a profound relationship with God. Faith encourages people to accept their sinful nature and to feel God's love. As a result of this experience, Christians humbly submit to the operation of saving grace and seek confirmation of their existence in shaping a bond with God.