

SPOŁECZNE OCENY ZJAWISKA LĘKU W MYŚLI GRECKIEJ, HELLENISTYCZNEJ I CHRZEŚCIJAŃSKIEJ

Krzysztof Wąchal

Institut Psychologii, Uniwersytet Gdański
Institute of Psychology, University of Gdansk

SOCIAL EVALUATION OF FEAR IN GREEK, HELLENISTIC AND CHRISTIAN SCHOOL OF THOUGHT

Summary. The objective of this paper is to investigate the issue of social perception of fear. The starting point is the conclusion that fear has been considered differently throughout the history. We focuses on classic approaches, majority of which considered fear negatively, assessing it from a moral point of view as the lack of virtue and fortitude. These classic approaches have an indelible impact on how the phenomenon of fear is perceived and which revolutionised the approach to fear, both in theory and in terms of social awareness.

Key words: fear

Wprowadzenie

Głównym obszarem badawczym niniejszego artykułu jest sposób społecznego postrzegania i wartościowania zjawiska lęku. Nie chodzi o ustalenia dotyczące natury lęku, lecz o to, w jaki sposób lęk był oceniany na przestrzeni dziejów. Postrzeganie zjawiska lęku zależne jest od wielu czynników społeczno-kulturowych i dlatego radykalnie różni się w zależności od okresu historycznego. Poniższy tekst dotyczy okresu od starożytności do początku czasów nowożytnych – z zastrzeżeniem ograniczenia się do europejskiego kręgu cywilizacyjnego.

Ważną kwestią dla tak zarysowanego obszaru badawczego jest, na ile to tylko możliwe, wyzbycie się współczesnych wartościowań i odniesień do pojęcia/zjawiska lęku, które – jako wynik przeobrażeń ludzkiej umysłowości – mogą znacząco wykrzywić perspektywę badawczą. Współczesny człowiek, mimo postępu cywilizacyjnego, jest stale wystawiony na oddziaływanie potencjalnych stresorów generujących różnego rodzaju lęki. Lęk kojarzony bywa z poczuciem dyskomfortu, może być postrzegany jako coś, czego należy się pozbyć; w większym nasileniu uznawany

Adres do korespondencji: Krzysztof Wąchal, e-mail, krzysztof.wachal@gmail.com

bywa za patologię i włączany do klasyfikacji zaburzeń psychicznych. Niektórzy teoretycy zwracają jednak uwagę na fakt, że lęk jest motywem napędowym współczesnej kultury: to dzięki generowaniu nowych potencjalnych źródeł lęku możliwy staje się coraz większy wzrost konsumpcji. Nabywanie coraz to nowych towarów (np. leków czy suplementów diety) pozwala na częściowe radzenie sobie z wygenerowanymi sztucznie lękami. Osobnym wątkiem – często poruszonym przez badaczy współczesnej kultury – jest zjawisko wypierania lęków egzystencjalnych: spychanie poza oficjalny dyskurs niewygodnych dla dobrego samopoczucia treści, oscylujących wokół umierania, śmierci, starzenia się czy cierpienia.

Ten współczesny dyskurs o lęku jest zakorzeniony w długiej historii ludzkiej umysłowości i dlatego w perspektywie historycznej staje się bardziej zrozumiały. Celem niniejszych rozważań jest rozwikłanie niektórych ukrytych założeń współczesnego dyskursu o lęku oraz prześledzenie historycznych przemian w jego postrzeganiu i wartościowaniu.

Myśl grecka i hellenistyczna

W okresie klasycznym, po zwrocie Sokratejskim – gdy uwaga filozofów greckich na dobre skoncentrowała się na śledzeniu meandrów ludzkiej duszy – pojawiły się pierwsze filozoficzne debaty na temat zjawiska lęku. Od samego początku postrzegane było ono negatywnie. Lęk automatycznie oceniano z moralnego punktu widzenia jako objaw niedoskonałości człowieka. Silne oddziaływanie intelektualizmu etycznego Sokratesa – przekonanie, że wiedza (rozum) jest równoznaczna z dobrym działaniem – zdeterminowało sposób postrzegania zjawiska lęku przez cały okres starożytny. Przez starożytnych lęk jest postrzegany zarazem jako niedoskonałość intelektualna (wyraz głupoty, gdyż lęk przeważnie uznawany jest za ekspresję czynnika irracjonalnego), jak i niedoskonałość etyczna (wyraz tchórzostwa, gdyż lęk jest kojarzony z niedostatkami cnoty męstwa). Według Platona „strach bezmyślnych rad udziela” (1999, s. 82), a każdy sprawiedliwy człowiek „powinienem raczej przy prawie i słuszności stać, bez względu na niebezpieczeństwo (...) [a nie obstawać za nieprawością] ze strachu przed więzieniem lub śmiercią” (1958, s. 116).

Irracjonalność lęku – zarówno jego charakterystyka intelektualna, jak i moralna – sprawia, że jest on postrzegany jako wskaźnik błędnego postępowania lub przynajmniej błędnej motywacji: „dlatego istnieje tyle sromotnych wypadków, kiedy jedni ze strachu opuszczają przyjaciół, inni ze strachu zdradzają” (Seneka, 1987, s. 377). Arystoteles zwraca uwagę na fakt, że „ludzie (...) na ogół z natury słuchają nakazów nie wstydu, lecz tylko strachu, a od złych postępów powstrzymuje ich nie to, że przynoszą one hańbę, lecz obawa kary; (...) i nie mają nawet wcale pojęcia o tym, co moralnie piękne i prawdziwie przyjemne, ponieważ nigdy tego nie zakosztowali” (1956, s. 388). Czyn powodowany strachem jest w okresie starożytnym przeważnie negatywnie oceniany z moralnego punktu widzenia i to zupełnie niezależnie od konsekwencji podejmowanych działań.

Zaliczenie lęku do sfery tego, co irracjonalne, ma swoje podłoże w klasycznej antropologii, która kładzie duży nacisk na odgraniczenie pierwiastka intelektualnego w człowieku (dusza rozumna) od sfery cielesnej (dusza wegetatywna i zmysłowa). Pierwiastek intelektualny jest przez starożytnych zgodnie uznawany za specyficzny dla gatunku ludzkiego (ewentualnie wspólny człowiekowi i bytom niematerialnym). Odmówienie lękowi racjonalności wiąże się z umiejscowieniem go w sferze tego, co cielesne: lęk – pomimo iż jest przeżyciem psychicznym – postrzegany bywa jako poruszenie duszy zmysłowej. Dlatego doświadczenie lęku jest wspólne człowiekowi i zwierzętom. Arystoteles, pisząc o wstydlivosti, zauważa, że „określa się ją (...) jako lęk przed niesławą, a w objawach swych podobna jest do lęku przed niebezpieczeństwem; rumienią się bowiem ci, co się wstydzą, kogo natomiast ogarnia lęk przed śmiercią, ten błędnie. Jedno więc i drugie jest – jak się okazuje – czymś cielesnym” (1956, s. 157).

Umiejscowienie lęku w ciele – jak to ma miejsce w perspektywie Arystotelesowskiej – nie oznacza jednak jeszcze radykalnie negatywnej oceny lęku. Do takich konstatacji dojdzie dopiero myśl stoicka: pod tym względem dużo bardziej pokrewna platonizmowi. Jak stwierdza Seneka: „nigdy mnie to mięso moje nie przymusi do strachu ani do udawania, które niegodne jest człowieka szlachetnego, nigdy nie będę kłamał, aby zaszczycić to mizerne ciało. Gdy zechcę, zerwę z nim przymierze. Lecz tymczasem, dopóki jesteśmy przykuci do siebie, i tak nie będziemy równymi współnikami: duch przywłaszczyci sobie wszelkie prawa. Gwarancją wolności jest pogarda dla własnego ciała” (1987, s. 459). W przekonaniu tym wyraża się nie tylko pogarda dla wszelkiego lęku, ale również – a może przede wszystkim – pogarda dla ciała.

Jeśli lęk jest postrzegany przez starożytnych jako irracjonalny, to oznacza to, iż człowiekowi, który się lęka, brakuje rozumu. Starożytna antropologia ogranicza sferę rozumności do człowieka (posiadanie rozumnej duszy, czy też rozumnej części duszy), ale przy tym do człowieka, w którym doszło do ukształtowania się rozumności – nie wszyscy bowiem przedstawiciele gatunku są godni tego, by nazywać ich ludźmi w pełnym znaczeniu tego słowa. Skoro zatem lęk jest oznaką nierozumności, to uznany zostaje za dziecinny sposób reagowania (dziecko w koncepcji Arystotelesa jest bytem, któremu racjonalność przysługuje jedynie potencjalnie). Szczególnie widoczne jest to w wypowiedziach Seneki: „najgorsze dla nas jest właśnie to, że wykazujemy starczą powagę, a dziecięce wady, i to nie tylko dziecięce, lecz wręcz niemowlęce. Dzieci boją się byle drobiazgu, niemowlęta lękają się urojeń, a my – jednego i drugiego” (1987, s. 371).

Uznanie lęku za zjawisko irracjonalne wynika nie tylko z powszechnie podzielanej w okresie starożytnym antropologii filozoficznej, lecz również z wglądu w samą naturę lęku. Jak zauważa P. Tillich: „stoicy rozwinęli głęboką naukę o lęku, również przypominającą nasze współczesne analizy. Odkryli, że przedmiotem strachu jest sam strach. »Nie ma w rzeczach – mówi Seneka – niczego strasznego poza samym strachem«. Epiktet zaś głosi: »Nie śmierć bowiem czy ciężary losu są

straszne, lecz strach przed śmiercią lub złym losem«. Nasz lęk nakłada maski strachu wszystkim ludziom i rzeczom. Jeśli pozbawimy ich tych masek, pokażą nam swe własne oblicze i zniknie lęk, jaki budziły” (1983, s. 22). Lęk oznacza zatem brak konfrontowania swojego odczuwania i zachowania z rzeczywistością. Jest negatywnie oceniany z moralnego punktu widzenia, gdyż nie pozwala człowiekowi działać adekwatnie do okoliczności. Jest ponadto zaburzeniem funkcji poznawczych; jest przyczyną iluzji, która odcina człowieka od rzeczywistości i nie pozwala poznać prawdy. Tę jedność nieadekwatnego postępowania i braku rozumu doskonale obrazują słowa Seneki: „z rzeczy, których się lękamy, nic nie jest tak pewne, by jeszcze pewniejsze nie było, że rozwiążą się nasze trwogi, a oczekiwania zawiodą. Rozważ więc dokładnie swoje obawy i nadzieje, a ilekroć wszystko będzie wątpliwe, rozsądź na swoją stronę: wierz w to, czego bardziej pragniesz. Jeśli nawet strach uzyska przewagę, mimo to skłaniaj się w drugim kierunku i przestań się niepokoić, i ustawicznie miej na uwadze, że większość ludzi ulega wzburzeniu i wpada w popłoch, chociaż obecnie nie spotyka ich żadne nieszczęście ani nie ma pewności, że dotknie ich ono w przyszłości. Nikt bowiem, kiedy zaczął ulegać panice, nie opiera się sobie ani nie konfrontuje swego lęku z rzeczywistością” (1987, s. 381). Dlatego „należy zdzierać maski nie tylko z ludzi, ale i z rzeczy, i przywracać im właściwe oblicze” (Seneka, 1987, s. 401).

Konfrontowanie własnych przekonań z rzeczywistością oraz poszukiwanie adekwatnych sposobów działania pozwala wyrwać się ze złudnej spirali lęku. Jako że w lęku człowiek lęka się samego lęku, to lęk okazuje się samonapędzającym się mechanizmem, który nie pozwala człowiekowi skonfrontować się z tym, co rzeczywiste. Seneka stwierdza: „kto nie chce się dowiedzieć o swojej klęsce, powiększa swój strach...” (1987, s. 623). W pewnych okolicznościach człowiek może przeżywać lęki, które nie mają swojego uzasadnienia w postaci istnienia realnego zagrożenia. Lęk okazuje się więc samorodny. Jak zauważa Arystoteles: „nawet w nieobecności jakiegokolwiek przyczyny strachu można przeżywać uczucia człowieka miotanego strachem” (1972, s. 6). Zwraca na to uwagę również Seneka: „ani w sprawach prywatnych, ani publicznych nie ma nic pewnego, i losy ludzi i miast toczą się zmienną koleją. Nawet wśród zupełnego spokoju lęgnię się strach, a gdy nie istnieją zewnętrzne przyczyny zamętu, nieszczęścia wybuchają stamtąd, skąd ich bynajmniej nie oczekiwano” (1987, s. 505).

Ta podwójnie negatywna ocena lęku, jako ułomności intelektualnej i moralnej, stanie się przyczynkiem do poszukiwania sposobów radzenia sobie z lękiem. Mówiąc najbardziej ogólnie, w przekonaniu starożytnych lekarstwem na lęk ma być filozofia: filozofia jako jedność teorii i praktyki życiowej, które w paradygmacie starożytnym pozostają nierozłączne. Samo pojęcie teorii znaczy bowiem dla starożytnych coś zupełnie innego niż dla współczesnych. Jak podkreśla P. Hadot: „słowa »teoretyczny« nie powinno się tutaj brać w znaczeniu »należący do teorii« (...). Arystoteles używa słowa »teoretyczny« dla oznaczenia z jednej strony sposobu poznania, którego celem będzie wiedza dla wiedzy, a nie coś zewnętrznego w stosunku

do niej, z drugiej zaś sposobu życia, który polega na poświęcaniu życia takiej drodze poznania” (2000, s. 115). Ta oczywista dla starożytnych jedność życia i filozofii będzie przekładać się na sposób postrzegania lęku. Jak już wspomniano, właściwym lekarstwem na lęk ma być filozofia, rozumiana jako praktyka życiowa.

O ile w czasach Homeryckich lęk jest zawsze oznaką tchórzostwa i jako taki oceniany jest wyłącznie z etycznego punktu widzenia, o tyle w okresie posokratejskim pojęcie lęku komplikuje się i lęk zaczyna odnosić się zarówno do nieszlachetnego sposobu postępowania, jak i błędnego rozumowania. Filozofia zaś ma być tym, co spaja ze sobą tradycję heroiczną i intelektualną. Dlatego według Platona „tchórzliwa i nieszlachetna dusza, zdaje się, że z prawdziwą filozofią nie będzie miała nic wspólnego” (2003, s. 189).

Filozofowie starożytni dostrzegają, że przyczyną lęku rzadko bywa realne niebezpieczeństwo; znacznie częściej chodzi o rzeczy wydumane, domniemywane, urojone, niepewne, złudne itp. Zaś najczęstszą spośród przyczyn lęku jest fakt nieuchronności śmierci. Filozofia w wydaniu starożytnym ma być lekarstwem przede wszystkim na ten rodzaj lęku. Jak stwierdza Platon: „bo obawiać się śmierci, obywatele, to nic innego nie jest jak tylko mieć się za mądrego, choć się nim nie jest. Bo to znaczy myśleć, że się wie to, czego człowiek nie wie. Bo przecież o śmierci żaden człowiek nie wie, czy czasem nie jest dla nas największym ze wszystkich dobrem, a tak się jej ludzie boją, jakby dobrze wiedzieli, że jest największym złem. A czyż to nie jest głupota, i to ta najpaskudniejsza: myśleć, że się wie to, czego człowiek nie wie?” (1958, s. 110). Filozofować to wprawiać się w umieraniu – hasło to przyświeca wielu starożytnym filozofom od Sokratesa i Platona po myśl epikurejską i stoicką włącznie: „gdyby nas nie dręczył strach przed zjawiskami niebieskimi i obawa, że śmierć w jakiś sposób stale nam zagraża, a także i to, że nie znamy granic bólu i pożądań, zbyteczne by było studium filozofii” (Laertios, 1982, s. 653).

Oczywiście proponowane przez starożytnych filozoficzne sposoby pokonywania lęku przed śmiercią różnią się między sobą – od prób dowodzenia nieśmiertelności duszy, czy też nieśmiertelności rozumowego pierwiastka w człowieku (Platon, Arystoteles), po stoickie ćwiczenia mierzenia się ze śmiercią i wykazywanie irracjonalności pragnień, które chciałyby uniknąć nieuniknionego. Seneka stwierdza: „jeśli popatrzysz na kres życia nie jak na karę, lecz jako na prawo natury, i wygnasz z serca strach przed śmiercią, odtąd żaden lęk nie ośmieli się zakraść do niego...” (1987, s. 247) oraz: „kto lęka się śmierci, nigdy nie zrobi nic godnego człowieka, który naprawdę żyje. Lecz kto pamięta, że ten wyrok wydano na niego już w chwili poczęcia, będzie żył pod wyrokiem, a równocześnie tą samą siłą ducha sprawi, że żadne zdarzenie nie będzie dla niego nieoczekiwane” (1987, s. 199).

Oprócz najtrudniejszego do opanowania lęku przed śmiercią filozofia starożytna w dużej mierze aktywnie stara się zwalczać liczne lęki urojone. Do lęków tych zaliczano między innymi lęk przed bogami. Jak stwierdza Seneka: „nikt zdrowy na umyśle nie lęka się bogów. Szaleństwem bowiem jest bać się tego co zbawienne, nikt też nie kocha tych, których się lęka” (1987, s. 301). Epikur zwraca uwagę na jeszcze

jeden z aspektów lęku. Otóż lęk jest przyczyną cierpienia: potrafi zatruć człowiekowi życie do tego stopnia, że niemożliwe stanie się odczuwanie przyjemności, nie mówiąc już o szczęściu. Filozofia ma stanowić remedium na ten problem i prowadzić człowieka ku szczęśliwości.

Skoro filozofia – poprzez ukazywanie prawdziwej natury rzeczywistości oraz właściwych sposobów postępowania – ma być lekarstwem na lęk, to znaczy, że lęk nie musi stanowić nieodłącznej składowej ludzkiego doświadczenia: lęków można się pozbyć, można się z nich wyleczyć. Jeśli zatem lęki można na dobre wykorzenić z ludzkiej duszy, to – jak się wydaje – można je również tam zaszczerpić. Ważnym odkryciem starożytnych jest przekonanie, że przynajmniej niektóre lęki są wyuczone. Proces uczenia jest natomiast wynikiem zasadniczo dwóch czynników: przekazu kulturowego oraz indywidualnego doświadczenia. Na rolę przekazu kulturowego zwracają uwagę zarówno Platon, jak i Epikur. Platon w *Państwie* przestrzega: „A znowu matki (...) niech dzieci nie straszą opowiadając mity nieładne, że jakoby bogowie jacyś spacerują po nocy, niby to widma jakichś wędrowców najrozmaitszych i nie wiadomo skąd, bo przez to równocześnie bogów obrażają i zaszczerpiają ludziom skłonność do lęków” (2003, s. 78). Rola przekazu kulturowego – w tym wypadku oddziaływania mitologii – może odgrywać w generowaniu lęków bardzo ważną rolę. Wzbudzanie i uśmierzanie lęków to jeden z podstawowych wymiarów batalii, którą filozofowie prowadzili z obrazami zaszczerpienymi w społeczeństwie przez mitologię. Epikur – jeden z najbardziej radykalnych krytyków myślenia mitycznego i religijnego – twierdzi, że: „kto nie poznał gruntownie natury świata, lecz zadawała się domysłami mitologicznymi, nie potrafi się uwolnić od strachu w sprawach największej wagi życiowej. A zatem bez znajomości filozofii przyrody nie można osiągnąć prawdziwej rozkoszy” (Laertios, 1982, s. 653).

Problematyka indywidualnego doświadczenia w procesie nabywania lęków najpełniej została rozwinięta w myśli Arystotelesa. Mimo iż Arystoteles w zasadzie nie zajmuje się problematyką lęku w sposób bezpośredni, a jedynie przy okazji charakterystyki cnoty męstwa, jego uwagi odsłaniają wiele charakterystyk oraz moralnych ocen lęku, które staną się punktem odniesienia dla całego okresu starożytnego. Arystoteles ukazuje sposób, w jaki lęki mogą być nabywane. Co prawda samo reagowanie lękiem zostało przez Arystotelesa zaliczone do namiętności, które jako takie nie podlegają ocenie z moralnego punktu widzenia. Nie oznacza to jednak, że kierowanie się w działaniu lękiem nie jest oceniane negatywnie, i że lęk zupełnie traci swe moralne konotacje. Wprawdzie „ze względu na namiętności nie otrzymujemy ani pochwał, ani nagany (nie chwali się bowiem kogoś dlatego, że się boi, ani dlatego, że się gniewa, lecz tylko za to, że czyni to w pewien sposób)” (Arystoteles, 1956, s. 54), jednak stają się one podstawą moralnych charakterystyk, jeśli weźmie się pod uwagę wyrosły na nich i utrwalony sposób postępowania człowieka. Człowiek, który przywykł reagować lękiem w wielu sytuacjach, wyrabia w sobie trwałą dyspozycję, czyli cechę charakteru, którą jest lęklivość. Człowiek lękliwy jest natomiast postrzegany jako tchórz, a więc ten, komu brakuje cnoty męstwa. Ten skom-

plikowany mechanizm opierający się na logice przyzwyczajenia ukazuje sposób nabywania lęków.

Czym innym zatem jest lęklivość jako cecha osobowości, która jest negatywnie oceniana, czym innym zaś samo doświadczenie lęku, które samo w sobie może być neutralne z moralnego punktu widzenia. Jednak gdy namiętność – w tym wypadku lęk – staje się przyczyną zachowania, mamy wówczas do czynienia z początkiem łańcucha przyczynowo-skutkowego, który niechybnie doprowadzi do ukształtowania się wypaczonego charakteru. Ważnym aspektem modelu zaproponowanego przez Arystotelesa jest zależność od woli kształtowanie charakteru. Reakcje lękowe, które następnie przeradzają się w lęklivość jako cechę osobowości, są zależne od woli i postępowania człowieka. Żaden człowiek nie jest bowiem z natury lękliwy, ale staje się takim poprzez własne działania. Jak stwierdza Arystoteles: „kto (...) od wszystkiego się uchyla i wszystkiego się obawia, i na nic się nie naraża, staje się tchórzem; kto natomiast niczego w ogóle się nie lęka, lecz wszystkiemu śmiało czoło stawia, ten doprowadza do zuchwalstwa” (1956, s. 47). I w innym miejscu: „zależnie zaś od tego, czy przywyknijemy do strachu, czy też do odwagi w obliczu niebezpieczeństwa, stajemy się bądź ludźmi mężnymi, bądź tchórzami” (1956, s. 45). Mimo iż reagowanie lękiem świadczy o słabości charakteru, to jednak niejako z natury łatwiej jest zareagować człowiekowi lękiem, niż zdobyć się na odwagę, by pokonać niebezpieczeństwo. Dlatego lęk jest tak wyrazisty: mniej podobny do cnoty męstwa niż zuchwałość – jej drugie przeciwieństwo.

Warto podkreślić, że jednoznacznie negatywna ocena lęku, bardzo popularna w tekstach starożytnych, nie do końca odpowiada modelowi zaproponowanemu przez Arystotelesa. Arystoteles zauważa, że lęk – choć jest namiętnością – może stanowić właściwy rodzaj reagowania oraz może być wskaźnikiem, że mamy do czynienia z bodźcem rzeczywiście zagrażającym. Można więc stwierdzić, że poprzez wskazywanie na funkcjonalność lęku w pewnych warunkach Arystoteles ukazuje jego racjonalną stronę, odsłaniającą człowiekowi rzeczywistość oraz skłaniającą do podejmowania właściwych działań. Arystoteles zauważa, że istnieją tak zwane rzeczy bezwzględnie straszne, których rozsądnie jest się lękać. W konfrontacji z takimi rzeczami reagowanie lękiem jest rzeczą jak najbardziej uzasadnioną, a nawet pochwalaną: „co się tyczy tego, co straszne, to nie dla wszystkich jest nim to samo; są rzeczy, o których mówimy, że przechodzą siły ludzkie, takie więc rzeczy są straszne dla każdego, kto tylko posiada rozum” (Arystoteles, 1956, s. 98). Zatem pewien rodzaj lęku może być wskaźnikiem, że człowiek konfrontuje się z czymś rzeczywiście zagrażającym. Ten – racjonalny – lęk pozwala uniknąć wielu niebezpieczeństw oraz zła: „otóż boimy się wszystkiego, co jest złe, np. niesławy, ubóstwa, choroby, osamotnienia, śmierci, zdaje się jednak, że męstwo dotyczy nie wszystkiego, co jest złe, są bowiem rzeczy, których bać się jest nawet powinnością i czymś szlachetnym, nie bać się zaś – czymś haniebnym, tak np. niesławy; bo kto się jej obawia, ten jest człowiekiem prawym i obdarzony jest poczuciem honoru, kto zaś się nie obawia, jest bez honoru” (Arystoteles, 1956, s. 96).

W teorii Arystotelesa namiętności – w tym wypadku lęk – nie są zatem postrzegane jednoznacznie negatywnie. Najbardziej pożądana sytuacja to taka, kiedy „rozum jest w dobrym stanie i znajduje się w harmonii z uczuciami, które posiadają własną cnotę, a uczucia są w harmonii z rozumem. Bo znajdując się w takim stanie, wzajemnie ze sobą współbrzmia, tak iż rozum zawsze nakazuje to, co najlepsze, a uczucia, jeśli są w dobrym stanie, łatwo wykonują to, co rozum nakazuje” (Arystoteles, 2000, s. 367). Jeśli zatem uzasadnione jest wyróżnienie w modelu Arystotelesowskim dwóch rodzajów lęku: irracjonalnego i racjonalnego, to powstaje pytanie o kryterium rozróżnienia między nimi. Arystoteles odwołuje się w tym miejscu do pojęcia kontekstu: w pewnych okolicznościach lęk jest uzasadniony, w innych nie. Lęk staje się problemem jedynie wówczas, gdy występuje w nieodpowiednich sytuacjach – gdy nie istnieje realne zagrożenie. Te nieadekwatne sposoby reagowania Arystoteles nazywa błędami: „z wchodzących tu w grę błędów jeden polega na tym, że boimy się, czego się bać nie trzeba; inny na tym, że boimy się nie tak, jak trzeba, jeszcze inny na tym, że boimy się nie wtedy, kiedy trzeba, i tak dalej” (1956, s. 99).

Na jakiej podstawie można jednak oceniać, który z lęków jest irracjonalny i godny potępienia, a który racjonalny i godny zrozumienia, a nawet pochwały? Z pomocą Arystotelesowi przychodzi pojęcie natury (*φύσις*). W filozofii Arystotelesa każdy byt posiada właściwą sobie naturę i może ją realizować poprzez spełnianie swojej funkcji. W wypadku lęku jego racjonalność jest podyktowana spełnianiem właściwych mu funkcji, a więc ochroną przed realnym zagrożeniem. Lęk jest zatem racjonalny, o ile jest funkcjonalny. Same zaś pojęcia natury oraz spełniania swojej funkcji zostały przez Arystotelesa zaczerpnięte z medycyny (Paczkowski, 2005). Daje tu o sobie znać bardzo interesujące, wzajemne oddziaływanie na siebie obszarów, które współcześnie zwykło się rozdzielać. Współcześnie orzeczenie lęku patologicznego wymyka się charakterystykom moralnym: zaburzenie postrzegane jest jako sfera wyłączona spod moralnej oceny i zarezerwowana dla modelu medycznego. W klasycznej myśli Arystotelesa nie ma miejsca na separację tych dwóch sfer. Medycyna i moralność wzajem się przenikają, opierając się na pojęciu tego, co normalne. Dopiero w myśli nowożytnej rozpowszechniony zostanie pogląd, wedle którego lęk patologiczny będzie całkowicie wyłączony spod ocen moralnych. Stanie się to w okresie rozwoju naukowej psychiatrii.

W myśli starożytnej niemożność rozdzielenia tego, co patologiczne, od tego, co postrzegane negatywnie w kategoriach moralnych – przynajmniej w wypadku lęku, ilustruje następująca wypowiedź Arystotelesa: „wszelka przesada, zarówno w głupocie, jak w tchórzostwie, rozwiązłości czy opryskliwości ma charakter bądź bestialski, bądź chorobliwy. Kto bowiem z natury jest taki, że boi się wszystkiego, nawet chrobotu myszy, ten objawia tchórzostwo iście zwierzęce; u innych wystąpiła obawa przed kotem, która była chorobliwa; także spomiędzy ludzi umysłowo upośledzonych jedni to istne zwierzęta, jak ci, co z natury pozbawieni są zdolności myślenia i żyją życiem zmysłowym tylko” (1956, s. 253). Jeśli zatem ktoś lęka się w sposób chorobliwy, ten nie przejawia podstawowych oznak rozumu i jest negatywnie oceniany

z moralnego punktu widzenia jako człowiek, który nie może posiadać żadnej wiedzy o tym, co moralnie piękne.

Doktryna chrześcijańska

Wraz z pojawieniem się chrześcijaństwa zmienia się również podejście do problematyki lęku. O ile niektóre ustalenia – zwłaszcza arystotelizmu – pozostają w mocy przez długie wieki i wchodzą w obręb wiedzy potocznej (np. rozważania św. Tomasza z Akwinu zawarte w *Sumie teologicznej*, zwłaszcza w t. 34: *O męstwie*, stanowią niemal dokładne powtórzenie i uszczegółowienie teorii Arystotelesa), o tyle pewne kwestie, dotyczące zwłaszcza oceny lęku przed śmiercią oraz lęku przed Bogiem, znacznie się komplikują. P. Tillich (1983) uznaje czasy średniowiecza za okres zdominowany przez lęk przed winą i potępieniem. Warto zwrócić uwagę, że specyficzne dla danej epoki lęki bywają racjonalizowane, skutkiem czego postrzegane są jako usprawiedliwione, a nawet pożądane. Doskonale widać to na przykładzie lęków promowanych przez chrześcijaństwo. O ile dla Epikura oraz dla stoików lęk przed bogami równał się brakowi rozsądku oraz poddawaniu się urojeniom, o tyle dla chrześcijan staje się on jednym z podstawowych wyznaczników dobrego życia. Chrześcijaństwo nie tylko akceptuje i usprawiedliwia lęk przed Bogiem, lecz nawet czyni zeń cnotę. Chrześcijańskie pojęcie bojaźni Bożej zostaje nawet włączone do ekskluzywnej listy siedmiu darów Ducha Świętego jako dar bojaźni Bożej.

Lęk przed Bogiem stanowi ważny składnik antropologii chrześcijańskiej oraz ontologii rzeczywistości; wskazuje właściwe człowiekowi miejsce w łańcuchu bytów. Jak stwierdza św. Augustyn: „czyż nie należy się lękać jednego tylko Boga? Tak, Boga — cóż bowiem, kiedy, gdzie, ku czemu albo przez kogo może być spod Jego władzy wydarte albo wykradzione?” (1987, s. 39). W myśli chrześcijańskiej Bóg jest najwyższym bytem, którego należy równocześnie i miłować, i się lękać. „Czym jest to osobliwe światło, które chwilami mi rozbłyska i serce mi przesywa, nie raniąc go? Drzę wtedy z lęku, a zarazem płonę tęsknotą. Drzę z lęku, bo jestem tak odmienny od niego. Lecz w takiej mierze, w jakiej jestem do niego podobny, jego ogniem płonę. To Mądrość” (Augustyn, św., 1987, s. 279). Człowiek, który nie lęka się Boga grzeszy pychą, gdyż nie uznaje przyznanego sobie miejsca w świecie. Owo połączenie miłości i lęku stanie się motywem przewodnim chrześcijańskiej doktryny. Św. Augustyn wyznaje: „jakże cudowna jest głębia Twoich słów! Patrzymy na ich powierzchnię, która się do nas jak do dzieci uśmiecha. Lecz pod nią, Boże mój, jakaż głębia, jakaż cudowna głębia! Lęk ogarnia, gdy się wejrzy w nią, cześć pełna lęku, miłość pełna drżenia” (1987, s. 312). Pojęcie bojaźni Bożej znajduje również swoje uznanie w ustaleniach Soboru Watykańskiego II: „w każdym czasie i w każdym narodzie miły jest Bogu, ktokolwiek się Go lęka i postępuje sprawiedliwie” (*Katechizm Kościoła katolickiego*, 1994, s. 195).

B. Pascal w tym kontekście rozróżnia dwa rodzaje lęków. Według niego „zła obawa: [to obawa] nie pochodząca stąd, że wierzymy w Boga, ale stąd, że wątpimy,

czy jest, czy nie. Dobra obawa pochodzi z wiary; fałszywa obawa z wątpienia. Dobra obawa łączy się z nadzieją, ponieważ rodzi się z wiary i ponieważ pokładamy nadzieję w Bogu, w którego wierzymy; zła łączy się z rozpaczą, ponieważ lękamy się Boga, w którego nie mamy wiary. Jedni obawiają się go stracić, drudzy znaleźć” (2000, s. 124).

Bojaźń Boża, jako najbardziej przez chrześcijan pozytywnie postrzegana postać lęku, stoi na szczycie piramidy lęków, które w średniowiecznej Europie skupiają się wokół kwestii zbawienia. Lęk przed winą i potępieniem zastępuje inne, bardziej realne lęki. Jak stwierdza św. Augustyn: „Nie lękam się nieczystego mięsa, lecz się lękam nieczystości łakomstwa” (1987, s. 252). Obawa przed tym, by nie zgrzeszyć, staje się jedną z najważniejszych motywacji chrześcijan. Wedle doktryny chrześcijańskiej grzech może kryć się wszędzie: jego domeną jest nie tylko działanie i myślenie. Grzech może również czaić się w nieprzeniknionych zakamarkach duszy. Św. Augustyn wyznaje: „nie jest mi łatwo rozpoznać, do jakiego stopnia uwolniłem się od tej choroby i bardzo się lękam takich ukrytych moich przewin, które są jawne dla Twoich oczu, a dla moich — nie” (1987, s. 262-263). O ile filozofowie greccy i hellenistyczni właśnie we wnętrzu duszy poszukiwali niezawodnego centrum, będącego źródłem prawdziwych myśli oraz sprawiedliwych czynów, o tyle dla św. Augustyna wnętrze duszy jest niepewne, nieprzeniknione, kryjące w sobie treści, które wcale nie muszą stanowić dla człowieka niezawodnego wyznacznika postępowania.

Wiąże się z tym pojęcie nieczystego sumienia, a więc świadomości własnej winy, która wiąże się z przeżywaniem lęku. Nie jest to jednak wątek oryginalnie chrześcijański. Pierwowzoru tego spojrzenia upatrywać można w myśli platońskiej. W *Państwie* Platon zauważa, że „kto w swoim życiu znajduje dużo ludzkiej krzywdy, ten się jak dziecko przerażony ze snu zrywa i strach go zbiera, i taki życie pędzi w złych przecuciach” (2003, s. 18). Motyw nieczystego sumienia, które generuje lęk, pojawia się również u Seneki: „los zwalnia wielu ludzi od kary, ale nikogo od strachu. Dlaczego, jeśli nie dlatego, że jest w nas zakorzeniona odraza do tego, co potępia natura? Stąd ludzie, którzy nawet ukrywają swe zbrodnie, nigdy nie mają pewności ukrycia, gdyż demaskuje ich własne sumienie i samym sobie ujawnia. Dołą przestępców jest ciągły niepokój” (1987, s. 521-523). W myśli chrześcijańskiej wątek ten zostaje zintensyfikowany poprzez zastosowanie figury wszechwiedzącego Boga, który stale obserwuje ludzkie postępowanie, nawet to nieobserwowalne dla innych. A to wzmacnia jeszcze lęk przed winą i potępieniem, jako że wobec Boga nikt nie jest bez winy.

Po krytyce chrześcijaństwa dokonanej między innymi przez F. Nietzschego oraz po opracowaniu imperatywu kategorycznego przez I. Kanta unikanie grzechu oraz dokonywanie dobrych uczynków z obawy przed karą lub w nadziei otrzymania przyszłej nagrody zostało w oficjalnym nauczaniu Kościoła zepchnięte na dalszy plan. Współcześnie w doktrynie chrześcijańskiej podkreśla się rolę innych motywacji moralnych, które nie odwoływałyby się do pojęcia lęku (ani do pojęcia interesu). Jak można wyczytać w *Katechizmie Kościoła katolickiego*: „praktykowanie życia moralnego

ożywianego przez miłość daje chrześcijaninowi duchową wolność dzieci Bożych. Nie stoi on już przed Bogiem z lękiem jak niewolnik, ani jak najemnik oczekujący zapłaty, lecz jak syn, który odpowiada na miłość Tego, który »sam pierwszy nas umiłował« (1 J 4, 19)” (1994, s. 428). Lęk przed Bogiem traci więc na swej wyrazistości, zostaje zepchnięty na margines i nie jest postrzegany jako właściwa motywacja do działania. Dlatego „albo odwracamy się od zła z obawy przed karą – jesteśmy wtedy jako niewolnicy; albo też zachęca nas nagroda – jesteśmy wtedy podobni do najemników. Albo wreszcie jesteśmy posłuszni dla samego dobra i dla miłości” (*Katechizm Kościoła katolickiego*, 1994, s. 428).

Charakterystyczne dla wczesnego chrześcijaństwa (i dla doświadczenia mistycznego czy religijnego w ogóle) paradoksalne połączenie miłości i lęku traci współcześnie na znaczeniu. O ile św. Augustyn przejęty nabożną czią nawoływał do miłowania oraz lękania się Boga, o tyle aktualne nauczanie Kościoła kładzie nacisk na jeden z owych biegunów (miłość) i w dużej mierze deprecjonuje drugi z nich (lęk). To właśnie dlatego między innymi np. żal za grzechy powodowany lękiem jest we współczesnym chrześcijaństwie uznawany za niedoskonały. Żal niedoskonały „rodzi się (...) z rozważania brzydoty grzechu lub lęku przed wiecznym potępieniem i innymi karami, które grożą grzesznikowi (żal ze strachu)” (*Katechizm Kościoła katolickiego*, 1994, s. 347). Tymczasem właściwym motywem postępowania chrześcijanina powinna być miłość do Boga.

Pojęcie lęku w perspektywie winy i potępienia pojawia się w myśli chrześcijańskiej jeszcze w innej odsłonie. Lęk w pewnych okolicznościach może usprawiedliwić działanie, które w normalnej sytuacji uznane byłoby za naganne z moralnego punktu widzenia. W tym wypadku działanie pod wpływem lęku nieopanowanego stanowi wystarczającą okoliczność łagodzącą. Jak można wyczytać w *Katechizmie Kościoła katolickiego*: „w celu sformułowania wyważonej oceny odpowiedzialności moralnej konkretnych osób i ukierunkowania działań duszpasterskich należy wziąć pod uwagę niedojrzałość uczuciową, nabyte nawyki, stany lękowe [podkreślenie – K.W.] lub inne czynniki psychiczne czy społeczne, które zmniejszają, a nawet redukują do minimum winę moralną” (1994, s. 531).

Zakończenie

Dotychczasowe ustalenia i wglądy w naturę lęku (zarówno filozoficzne, jak i religijne), postrzeganie lęku jako zjawiska pozytywnego bądź negatywnego, wyróżnianie pewnych rodzajów lęku jako szczególnie pozytywnych lub negatywnych przetrwało do czasów nowożytnych niemal w niezmienionej postaci. Rozważania na temat lęku bywały niekiedy podejmowane, jednak żadne obszerniejsze studium nie przyniosło radykalnie nowego spojrzenia w tej kwestii. Lękiem zajmowano się zwykle „przy okazji” i na marginesie prowadzonych dociekań. Dla przykładu warto przytoczyć niektóre uwagi M. de Montaigne’a, który w sposób błyskotliwy pisze na

temat ludzkich lęków, powtarzając jednak przy tym dobrze już znane rozstrzygnięcia. I tak wskazuje on, że przedmiotem lęku zwykle bywa sam lęk: „Owo czego też najwięcej się lękam, to strachu: bo też dotkliwszy jest od wszelkiej przygody” (Montaigne, 1985, s. 198). Montaigne podejmuje także problematykę irracjonalności lęku: „Widziałem takich, którzy umykali przed zapachem jabłek bardziej niż przed pukaniem z rusznic: innych, którzy lękali się myszy; innych, którzy dostawali wymiotów na widok śmietany; inni, toż samo, gdy widzieli, jak ściele się puchowe łóżko. Germanik nie mógł ścierpieć widoku ani piania koguta. Być może, iż jest w tym wszystkim jakowaś tajemna przyczyna; ale stłumiłoby się ją, moim zdaniem, gdyby się wcześniej zabrać do tego” (Montaigne, 1985, s. 277). Montaigne wprost przyznaje, że nie rozumie natury lęku – wydaje mu się on dziwny i irracjonalny. Wyznaje: „nie jestem (tak powiadają) biegłym naturalistą i nie wiem zgoła, przez jakie sprężyny działa w nas strach; ale to pewna, że jest to bardzo osobliwe uczucie: toż powiadają lekarze, iż nie istnieje żadne inne, które by bardziej wytrącało nasz umysł z przyrodzonej równowagi” (1985, s. 197).

Analogiczne dociekania – niejako na marginesie swych rozważań – prowadzi Pascal. Również przywołuje figurę lękania się lęku oraz jego samorodną naturę: „nękają nas jedynie obawy, jakie tworzymy sami, a nie natura, ponieważ do stanu, w którym się znajdujemy, przydają one uczucia stanu, w jakim się nie znajdujemy” (2000, s. 86). Pascal czyni odpowiedzialną za lęk ludzką wyobraźnię, która nie słucha podszeptów rozumu: „największy filozof w świecie na desce aż nadto szerokiej, jeżeli pod nią znajduje się przepaść, ulegnie wyobraźni, mimo iż rozum upewnia go o bezpieczeństwie. Wielu na samą myśl o tym blednie i oblewa się potem” (2000, s. 68).

Dopiero w dobie klasycyzmu dyskurs o lęku trafia na zupełnie nowe tory. Związane jest to z dwoma czynnikami, czy też dwoma wielkimi paradygmatami, które niekiedy wzajem się przenikały; częściej jednak starały się sobie wzajemnie wydierać przedmiot, którym jest lęk. Mowa, po pierwsze, o pojawieniu się filozofii egzystencji i wyróżnieniu przez nią pozytywnie ocenianego pojęcia lęku egzystencjalnego; po drugie, o powstaniu klasyfikacji zaburzeń psychicznych, rozwoju psychopatologii i psychiatrii naukowej, przez które lęk postrzegany jest jako zjawisko patologiczne, oznaka choroby, przyczyna cierpienia i rzecz, którą należy zwalczać. To nowożytne spojrzenie na zjawisko lęku wymaga jednak obszerniejszego omówienia w osobnym artykule.

Literatura cytowana

Arystoteles (1956). *Etyka Nikomachejska*. Warszawa: PWN.

Arystoteles (1972). *O duszy*. Warszawa: PWN.

Arystoteles (2000). *Etyka wielka*. W: Tegoż. *Dzieła wszystkie* (t. 5, s. 301-383). Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.

Augustyn, św. (1987). *Wyznania*. Warszawa: Instytut Wydawniczy Pax.

Hadot, P. (2000). *Czym jest filozofia starożytna?* Warszawa: Wydawnictwo Aletheia.

- Katechizm Kościoła katolickiego* (1994). Poznań: Wydawnictwo Pallottinum.
- Laertios, D. (1982). *Żywoty i poglądy słynnych filozofów*. Warszawa: PWN.
- Montaigne, M. de (1985). *Próby*. Warszawa: Państwowy Instytut Wydawniczy.
- Paczkowski, P. (2005). *Filozoficzne modele życia w klasycznym Antyku (IV w. p.n.e.)*. Rzeszów: Wydawnictwo Uniwersytetu Rzeszowskiego.
- Pascal, B. (2000). *Myśli*. Warszawa: Instytut Wydawniczy Pax.
- Platon (1958). *Eutyfron, Obrona Sokratesa, Kriton*. Warszawa: PWN.
- Platon (1999). *Timaios i Kritias*. Warszawa: Wydawnictwo ALFA.
- Platon (2003). *Państwo*. Kęty: Wydawnictwo Antyk.
- Seneka, L.A. (1987). *Myśli*. Kraków: Wydawnictwo Literackie.
- Tillich, P. (1983). *Męstwo bycia*. Paris: Editions du Dialogue.

Streszczenie. Głównym zadaniem niniejszego artykułu jest prześledzenie społecznego postrzegania zjawiska lęku. Punktem wyjścia jest konstatacja, że lęk był rozmaicie oceniany na przestrzeni dziejów. Uwaga poświęcona została klasycznym ujęciom problematyki lęku, które zjawisko lęku wartościują przeważnie negatywnie, oceniając lęk z moralnego punktu widzenia jako brak cnoty męstwa. Te klasyczne ujęcia wywarły niezatarty wpływ na postrzeganie zjawiska lęku i dokonały rewolucji w spojrzeniu na lęk, zarówno w teorii, jak i w świadomości społecznej.

Słowa kluczowe: lęk

Data wpłynięcia: 23.07.2016

Data wpłynięcia po poprawkach: 7.10.2016

Data zatwierdzenia tekstu do druku: 21.10.2016