

KULTURA Media TEOLOGIA

06

2011

ISSN 2081-8971

KWARTALNIK
NAUKOWY
WYDZIAŁU
TEOLOGICZNEGO
UKSW W WARSZAWIE



TEMAT NUMERU:

Media, kultura, pieniądze i...

Szanowni Państwo!

Wiemy, że praca naukowa, choć nieraz żmudna, potrafi być źródłem wielkiej satysfakcji. Jednak jest ona pełna dopiero, gdy można wynikami swej pracy podzielić się ze światem; gdy owe wyniki są szeroko znane i komentowane. Niestety, tradycyjne papierowe czasopisma naukowe mają ograniczony zasięg i znikomą liczbę egzemplarzy. Ponadto na publikację trzeba czekać nawet kilkanaście miesięcy, co bywa powodem uzasadnionej frustracji.

Istnieje jednak proste rozwiązanie tego problemu!

Kwartalnik internetowy „Kultura-Media-Teologia” jest recenzowanym pismem naukowym, powołanym w styczniu 2010 r. i wydawanym online pod adresem www.kmt.u-ksw.edu.pl przez Wydział Teologiczny UKSW w Warszawie. **Artykuły są zamieszczane na stronie www i w postaci pliku pdf**, co znacznie ułatwia cytowanie, umożliwiając podawanie numerów stron. Natomiast **publikacja w internecie oznacza szersze dotarcie do odbiorców**, a przez to wzrost cytowalności. **Skraca także niewymownie czas oczekiwania na publikację**, który w naszym czasopiśmie może wynieść nawet mniej niż 3 miesiące, co w wypadku czasopism naukowych jest tempem isticie ekspresowym!

Wersję pierwotną (referencyjną) pisma jest plik *.pdf.

Wszystkie artykuły publikowane w kwartalniku są recenzowane. Recenzja jest obustronnie anonimowa. Recenzenci są wybierani przez redakcję, są nimi zarówno członkowie Rady Naukowej, jak i osoby spoza niej. Recenzenci krajowi są wybitnymi ekspertami w swoich dziedzinach i mają minimum stopień naukowy doktora habilitowanego, recenzenci zagraniczni mają przynajmniej stopień akademicki doktora (PhD) i znaczący dorobek w dziedzinie, do której należy recenzowany artykuł. Aby wykluczyć dowolność recenzji, dokonuje się ona w oparciu o przygotowany przez redakcję, standardowy dla wszystkich recenzji, szablon.

Kwartalnik „Kultura-Media-Teologia” spełnia wszelkie wymagania stawiane pismom naukowym. Redakcja dołoży wszelkich starań, by jak najszybciej uzyskać pozytywną ocenę parametryczną Ministerstwa Nauki i Szkolnictwa Wyższego, tak by publikacja na łamach K-M-T była punktowana (aby było to możliwe, pismo musi się ukazywać co najmniej dwa lata).

Nasze atuty to:

- szeroki zakres dziedzin;
- szybkość publikacji;
- dopracowana szata graficzna;
- staranna redakcja;
- rozpowszechnienie artykułów i szansa na dużą cytowalność;

KULTURA MEDIA TEOLOGIA

Kwartalnik Wydziału Teologicznego UKSW w Warszawie

numer 06/2011

Media, kultura, pieniądze i...

KULTURA – MEDIA – TEOLOGIA

KWARTALNIK NAUKOWY WYDZIAŁU TEOLOGICZNEGO UKSW W WARSZAWIE

ISSN 2081-8971

numer 6/2011

WYDAWCA: Wydział Teologiczny
Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie,
ul. Dewajtis 5, 01-815 Warszawa

REDAKCJA: ks. dr Andrzej Adamski (redaktor naczelny)
dr Katarzyna Flader (zastępca redaktora naczelnego)
dr Marta Jarosz (sekretarz redakcji)
dr Marek Robak
dr Dominika Żukowska
dr Monika Przybysz
mgr Dagmara Jaszewska

RADA NAUKOWA: ks. prof. UKSW dr hab. Stanisław Dziekoński (UKSW)
ks. prof. UKSW dr hab. Witold Kawecki (UKSW)
ks. prof. dr hab. Henryk Seweryniak (UKSW)
prof. dr hab. Jan Stanisław Wojciechowski (UKSW-UJ)
prof. dr hab. Rafał Habielski (UW)
prof. dr hab. Jerzy Olędzki (UW-UKSW)
prof. dr hab. Anna Zeidler-Janiszewska (SWPS)
prof. dr Michał Masłowski (Université Paris IV – Sorbonne)
prof. dr hab. Karol Klauza (KUL)
ks. prof. dr hab. Tadeusz Zasępa (Uniwersytet Katolicki
w Ružomberku - Słowacja)

KOREKTA: dr Marta Jarosz

SKŁAD: ks. dr Andrzej Adamski

LOGO I OKŁADKA: ks. dr Andrzej Adamski;
fot. na okładce: Amuzica-Dreamstime.com

ADRES REDAKCJI: „Kultura-Media-Teologia”, ul. Dewajtis 5, 01-815 Warszawa,

KONTAKT: e-mail: kmt.uksw@gmail.com;
<http://www.kmt.uksw.edu.pl>

Redakcja zastrzega sobie prawo skracania i redagowania tekstów oraz zmiany tytułów.
Materiałów niezamówionych nie odsyłamy. Numer zamknięto 15 września 2011 r.
Wersję pierwotną (referencyjną) wydawanego czasopisma stanowi publikacja online w postaci pliku *.pdf

SPIS TREŚCI

SŁOWO OD REDAKCJI.....	2
MEDIA, KULTURA, PIENIĄDZE I.....	7
<i>Karol Klauza</i> MEDIALNA EKLEZJOGENEZA W ŚRODOWISKU UNIWERSYTETU KARDYNAŁA STEFANA WYSZYŃSKIEGO.....	8
<i>Łukasz Kaczmarczyk</i> PROBLEMATYKA KULTUROWA W PROGRAMACH WYBRANYCH POLSKICH PARTII POLITYCZNYCH.....	18
<i>Dominika Budzanowska</i> SENEKA MŁODSZY O BOGACTWIE.....	37
<i>Katarzyna Szlendak</i> SACRUM I PROFANUM W PRZESTRZENI MIESZKALNEJ.....	53
<i>Krzysztof Jurek</i> ZNACZENIE SYMBOLICZNE I FUNKCJE KOLORU W KULTURZE.....	68
<i>Daniel Zarymbski</i> ZDZISŁAW BEKSIŃSKI – MALARZ APOKALIPTYCZNEJ WIZJI ŚWIATA?.....	81
SPRAWOZDANIA I OMÓWIENIA.....	94
HOMILETA, MEDIOZNAWCA, TEOLOG, PEDAGOG MEDIÓW.....	95
CZŁOWIEK W MEDIALNYM LABIRYNCIE	98
KSIĄŻKA O STOPNIACH NAUCZANIA PAPIEŻA I BISKUPÓW.....	103

SŁOWO OD REDAKCJI

O ile czasami zdarzało nam się odczuwać pewien niedosyt, związany z faktem, iż w piśmie mającym w tytule słowo „kultura”, artykuły o tematyce kulturalnej należały raczej do rzadkości, to niniejszy, szósty już numer naszego kwartalnika, w dużej mierze związany jest z kulturą i jej okolicami. Owa kultura w temacie wiodącym numeru występuje razem z mediami i pieniędzmi. Jeśli się dobrze zastanowimy, ta triada jest praktycznie nierozdzielna w życiu codziennym. Jednak lektura artykułów, które tym razem znalazły się w naszym piśmie, może rodzić pewne zaskoczenia – zdarza się bowiem, że skojarzenia i związki między różnymi dziedzinami naszego życia potrafią być dość niespodziewane. Okazuje się, że miejscem refleksji medioznawczej może być – poza obszarem nauk społecznych – także obszar nauk teologicznych, zaś mówienie o bogactwie i ubóstwie nie musi wcale prowadzić nas w stronę nieuchronnych i wszechobecnych dziś dywagacji na temat giełdy, recesji, hossy i kredytów, ale skoncentrować naszą uwagę na myśli starożytnego filozofa, w której odnaleźć możemy wiele skojarzeń i odniesień aktualnych także w naszej rzeczywistości. Kultura może być powiązana z polityką i stanowi jeden z istotnych elementów programów współczesnych partii politycznych. Tym zaś, którzy polityką są zmęczeni i z założenia reagują na nią niczym mieszkańcy piekła na wodę święconą, proponujemy ucieczkę w dobrze znaną, swojską wręcz, przestrzeń własnego mieszkania, by odkryć w nim elementy *sacrum* i *profanum*. Przy okazji można zastanowić się, jak ważną rolę w naszym życiu odgrywają kolory i jak wieloznaczna i zwodnicza potrafi być ich symbolika. Skoro zaś kolory, to i malarstwo: tym razem Zdzisława Beksińskiego. Apokaliptyczna treść jego obrazów dobrze wpisuje się w jesienną rzeczywistość. Czy jednak pozostanie jedynie przelaną na płótno wizją twórcy, czy też jest zwiastunem nadchodzących kataklizmów? Oby nie. Dlatego na przekór kryzysowi i ponurym wizjom zapraszamy do lektury i refleksji!■

Redakcja

TEMAT NUMERU:

MEDIA, KULTURA, PIENIĄDZE I...

Karol Klauza

Medialna eklezjogeneza w środowisku Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego

Ksiądz profesor Antoni Lewek (1940-2010) i spadkobiercy jego troski

*The media ecclesiology in the environment of the Cardinal Stefan Wyszyński University.
Rev. Professor Antoni Lewek (1940-2010) and the heirs of his concern.*

STRESZCZENIE:

KS. PROF. ANTONI LEWEK (1940-2010) BYŁ ZAŁOŻYCIELEM INSTYTUTU EDUKACJI MEDIALNEJ I DZIENNIKARSTWA NA UKSW W WARSZAWIE. PO JEGO NIESPODZIEWANEJ ŚMIERCI, JEGO DZIEŁO KONTYNUUJĄ I ROZWIJAJĄ WYCHOWANKOWIE I WSPÓŁPRACOWNICY. NINIEJSZY ARTYKUŁ JEST ANALIZĄ DOKONAŃ I OSIĄGNIĘĆ KS. PROF. LEWKA ORAZ JEGO NASTĘPCÓW.

SŁOWA KLUCZOWE:

TEOLOGIA ŚRODKÓW SPOŁECZNEGO PRZEKAZU, UKSW, IEMiD, EDUKACJA MEDIALNA, MEDIOZNAWSTWO, ANTONI LEWEK.

ABSTRACT:

REV. PROF. ANTONI LEWEK (1940-2010) WAS THE FOUNDER OF THE INSTITUTE OF MEDIA EDUCATION AND JOURNALISM AT CARDINAL STEFAN WYSZYŃSKI UNIVERSITY IN WARSAW. AFTER HIS UNEXPECTED DEATH, HIS WORK IS CONTINUED AND DEVELOPED BY HIS PUPILS AND COLLEAGUES. THIS ARTICLE IS AN ANALYSIS OF ACCOMPLISHMENTS AND THE ACHIEVEMENTS OF FR. PROF. LEWEK AND HIS SUCCESSORS.

KEYWORDS:

THEOLOGY OF THE MASS MEDIA, UKSW, IEMiD, MEDIA EDUCATION, MEDIA STUDIES, ANTONI LEWEK.

Dojrzewanie środowiska naukowego do prezentowania specyfiki zainteresowań i metod badawczych zależy od kilku czynników. Fundamentalne znaczenie ma charyzmat fundatora. Jego autorytet, dalekowzroczne dostrzeganie problemów i podejmowane inicjatywy wpływają na skupianie się wokół niego podobnie myślących i czujących, gotowych poświęcić swe życiowe pasje na rzecz wspólnego budowania kierunku zainteresowań akademickich. Fundator rozwija swe inicjatywy w środowisku uniwersytetu stwarzającym strukturalne możliwości kontynuowania i rozwoju dydaktyki oraz badań w oparciu o zasoby służące tym celom. I wreszcie ważnym elementem wspomnianego dojrzewania specyfiki naukowej środowiska akademickiego staje się współpraca z innymi ośrodkami, pozwalająca na komplementarne ubogacanie wzajemne i budowanie więzi międzyludzkich, stanowiących w praktyce o sile społecznego oddziaływania.

Wspomniane uwarunkowania mają miejsce w odniesieniu do medioznawców Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego, których na przestrzeni lat 1992- 2010 skupiał w założonym przez siebie Instytucie Edukacji Medialnej i Dziennikarstwa ks. prof. dr hab. Antoni Lewek. Od śmiałej decyzji władz Uczelni z 1992, roku powołującej do życia ten Instytut, rozpoczęła się oryginalna formuła funkcjonowania kierunku uniwersyteckiej dydaktyki ściśle wiążącej medioznawstwo z teologią katolicką. Oddaje to w dużej mierze podstawową pastoralną intuicję Patrona Uczelni, ks. Stefana Wyszyńskiego, który w początkach swej działalności kapłańskiej teoretycznie i praktycznie pracował na polu medioznawstwa kościelnego.

Decyzję władz ówczesnej Akademii Teologii Katolickiej z całą pewnością widzieć należy w przedłużeniu wcześniejszych wizji i zdolności perswazyjnych Fundatora Instytutu Edukacji Medialnej i Dziennikarstwa i współpracującego z nim wówczas jeszcze księdza Jana Chrapka. Z czasem tę formułę studiów trzeba było zmodyfikować odpowiednio do przepisów krajowych. Jednakże ślad początków trwa nadal w sposobie myślenia i w kierunkach badań naukowych kolejnych pokoleń uczniów i współpracowników Księdza Lewka. Za istotny nurt tych badań uznać należy, zgodnie z problematyką Jego publikacji i wystąpień naukowych, eklezjogenezę poprzez media, tak jak ją rozumiemy się w dokumentach Vaticanum II i późniejszej massmediologii teologicznej.

W przypadku środowiska UKSW nurt eklezjogenezy wyrasta z pogłębionych analiz tendencji pastoralnych znajdujących swe odbicie w dokumentach Magisterium. Na tym polu zarówno prace ks. Lewka jak i pracowników założonego przezeń Instytutu wносиły i wnoszą cenny wkład w dorobek współczesnej teologii polskiej. Dostrzeżono go m.in. podczas obrad VII Kongresu Teologii Polskiej w Lublinie w 2004 roku.¹ Drugim nurtem budowania świadomości eklezjogenezy była dydaktyka owocująca w różne inicjatywy sympozjonalne i w praktyczne zaangażowanie pracowników i studentów w efektywne wykorzystanie sugestii płynących z akademickich analiz problemowych. Fakt ich ścisłego związania z osiągnięciami współczesnych nauk teologicznych korzystnie wpływał i wpływa nadal na

¹ Dokumentację zawiera publikacja: *Kościół w życiu publicznym. Teologia polska i europejska wobec nowych wyzwań*, K. Gózdź, K. Klauza, Cz. Rychlicki i in. (red.), t. 1-3 Lublin 2004-2005 passim.



Gdyby posłużyć się kryteriami ocen zastosowanymi ostatnio przez abp. Józefa Michalika, Przewodniczącego Konferencji Episkopatu Polski, bogatą panoramę zróżnicowanych środowisk zamyka z jednej strony toruńska inicjatywa medialna redemptorystów, a z drugiej krakowskie środowisko „Tygodnika Powszechnego”.

oryginalność merytorycznego obszaru badań polskiego środowiska katolickich medioznawców, wyznaczając warszawskiej grupie jej specyficzny charakter. Można go określić jako szerokopromienną analizę teologicznych aspektów funkcjonowania komunikacji społecznej ze szczególnym uwzględnieniem eklezjologii. W pracach tej grupy wyraźnie zaznaczał się bowiem przede wszystkim kontekst społeczny Kościoła w Polsce i użycia mediów w dziele budowania tożsamości tego Kościoła. W tym zakresie polemizowano z liberalnymi tendencjami kształtowania opinii publicznej w dobie przemian lat 90. XX wieku. Wprowadzano też do refleksji medioznawczej wątki systematycznej refleksji z obszaru teorii komunikowania, aspektów moralnych i pastoralnych.

Oryginalność dydaktyki medioznawczej i badań teologicznych prowadzonych w UKSW od 1991 roku można ukazać poprzez zestawienie go z profilem innych kościelnych instytucji akademickich i medialnych. Jak wiadomo, po 1991 roku obejmuje on zróżnicowany charakter specjalizacji, zależny od osób, regionalnych tradycji medialnych i możliwości ekonomicznych poszczególnych uczelni. Gdyby posłużyć się kryteriami ocen zastosowanymi ostatnio przez abp. Józefa Michalika, Przewodniczącego Episkopatu Polski, bogatą panoramę zróżnicowanych środowisk zamyka z jednej strony toruńska inicjatywa medialna redemptorystów, a z drugiej krakowskie środowisko „Tygodnika Powszechnego”². Między nimi swej akademickiej specyfiki poszukiwali kolejni przewodniczący Rady Episkopatu Polski do spraw Środków Przekazu. Za szczególnie cenną inicjatywę uznać należy organizowanie comiesięcznych spotkań redaktorów naczelnych pism katolickich. Spotkania te były w istocie instrumentem integracji środowiska mediów kościelnych i okazją do podejmowania kolejnych inicjatyw na tym polu. O. Leon Dyczewski w Lublinie doprowadził do utwo-

² Odnosząc się do polemiki wywołanej publikacją na łamach „Gazety Wyborczej” listu o. Ludwika Wiśniewskiego 14 grudnia 2010 r. abp Michalik stwierdził m.in.: *Jeśli w Kościele jest miejsce dla „Tygodnika Powszechnego”, to jest i miejsce dla Radia Maryja. Kościół chce, żeby oba te media istniały. To są różne spojrzenia na rzeczywistość, i dobrze, że jest Radio Maryja, że jest telewizja Trwam, dobrze że są inne telewizje, niech one też wypełniają swoją misję, pogłębianie kultury, humanitarnej, ludzkiej, chrześcijańskiej.* Cyt za: http://wpolityce.pl/view/4968/Abp_Michalik_odpowiada_ojcu_Wisniewskiemu___Jeśli_w_Kosciele_jest_miejsce_dla_Tygodnika_Powszechnego___to_jest_i_miejsce_dla_Radia_Maryja_.html (dostęp 05.01.2011).

rzenia w 1993 roku Podyplomowego Studium Komunikowania Społecznego i Dziennikarstwa, uzupełnionego w 2008 roku kierunkowymi studiami na Wydziale Nauk Społecznych. Ponadto, na Wydziale Teologii KUL w 2005 roku staraniem ks. prof. Tadeusza Zasępy powołano podyplomowe studia Edukacji Medialnej, dzięki którym powstało szereg liczących się dysertacji doktorskich. W tym samym roku 1993, dzięki licznym inicjatywom medialnym i kształceniowym podjętym m.in. przez dr inż. Antoniego Ziębę w Krakowie, Papieska Akademia Teologiczna otworzyła studia podyplomowe wykorzystujące m.in. praktykę pastoralnego wykorzystania telewizji prowadzoną przez ks. Andrzeja Baczyńskiego. W tym środowisku dojrzał medioznawczy i retoryczny autorytet m.in. ks. Andrzeja Zwolińskiego, ks. Michała Drożdża, ks. Wiesława Przyczyny i ks. Józefa Klocha. W 1993 roku podyplomowe studia dziennikarskie za rektoratu ks. prof. Ignacego Deca otworzył też we Wrocławiu Papieski Wydział Teologiczny, nadając im charakter kontynuacji prowadzonych tu kompetentnych prac nad katolicką nauką społeczną,³ a w XXI wieku także recepcją pedagogiki biblijnej w ujęciu s. Kazimierzy Joanny Wawrznów OSU⁴.

W praktycznym wymiarze dorobek eklezjogenezy budowali w Polsce, po przemianach Solidarnościowych twórcy katolickich mediów: w Poznaniu, wokół najstarszego tygodnika katolickiego „Przewodnika Katolickiego”, czynili to ówczcześni redaktorzy naczelni. W Katowicach optymalnego rozwoju poszukiwał, czasami dyskusyjnymi wyborami, ks. Tkocz, w Częstochowie reaktywowane dzieło tygodnika katolickiego założonego przez ks. Marchewkę podjął i rozwinął ks. Ireneusz Skubiś uzupełniając je o studialną inicjatywę Konwersatorium „Aetatis novae” jako płaszczyznę dyskusyjnych spotkań ludzi mediów. We Wrocławiu zaznaczył się wkład ks. prof. Piotra Niteckiego, zarówno w pracę mediów kościelnych, jak i w refleksję eklezjogenetyczną na Wydziale Teologicznym. W drugiej połowie lat 90. praktyczne działania na polu eklezjogenezy wnosili redaktorzy pism diecezjalnych i parafialnych, diecezjalnych rozgłośni radiowych a także różnych inicjatyw telewizyjnych. Swoją wkład wniosło też założone w 1991 roku Katolickie Stowarzyszenie Dziennikarzy z jego pierwszym prezesem Maciejem Łętowskim⁵. Pełniło i pełni ono rolę integracyjną, służy formacji zawodowej i ideowej członków. Z czasem dopełnione zostało przez zreformowane struktury ogólnokościelnych stowarzyszeń dziennikarzy katolickich. Stało się to w 2005 roku, gdy w miejsce krajowych struktur UCIPu, OCICu i UNDA powołano jedno Stowarzyszenie Komunikacji Społecznej SIGNIS Polska⁶ oraz reaktywowane w 1993 roku pod nazwą „Katolicka Agencja Informacyjna” dzieło zamordowanego w więzieniu mokotowskim w 1953 roku ks. Zygmunta Kaczyńskiego prowadzone pomimo zmieniających się opcji przez prezesa Marcina Preciszewskiego.

³ Prace dyplomowe z zakresu mediów powstawały tu w seminariach m.in. ks. Kazimierza Doli, Ks. I. Deca, ks. E. Mitka, ks. J. Kruciny i ks. Piotra Niteckiego. Wykaz tych prac podaje A. Lewek, *Podstawy edukacji medialnej*, Warszawa 2003 [dalej jako PEM], s. 293-297.

⁴ Zob. jej teksty m.in.: *Obraz i kontemplacja w Pedagogice Gestalt*. w: *Kontemplacja oblicza Chrystusowe go i ewangelizacja. Materiały XXXIII Sympozjum Katechetyczne Międzyzakonnego Wyższego Instytutu Katechetycznego w Krakowie*, Kraków 2003.

⁵ Zob. www.ksd.media.pl.

⁶ Więcej na ten temat zob. www.warszawa.org.pl/signis.

Ze wszystkimi tymi środowiskami żywe związki posiadał ks. Lewek i środowisko warszawskich medioznawców. Symbolicznym wydarzeniem w tym zakresie było powołanie w 2009 roku z inspiracji ks. Lewka Polskiego Stowarzyszenia Edukacji Medialnej i Dziennikarstwa im. Jana Pawła II⁷.

W aspekcie formalnym specyfika warszawskiej (skupionej wokół ks. Lewka) grupy medioznawców zajmujących się refleksją teologiczną nad budowaniem Kościoła poprzez media sprowadza się do popularyzacji nauczania Magisterium, przy wyodrębnieniu nurtu personalistycznego, zwłaszcza przy wykorzystaniu nauczania Jana Pawła II. Cechą charakterystyczną tego zainteresowania jest praktyczne włączanie się w pracę instytucji medialnych, najczęściej w formie wspierania i konsultacji problemowych. Dotyczy to merytorycznego wkładu zarówno Fundatora środowiska, jak i grona współpracowników i absolwentów.

Eklezjogeneza według ks. prof. Antoniego Lewka

Teologia pastoralna – a w szczególności sposób praxis przepowiadania – stała się głównym przedmiotem troski ks. Antoniego Lewka⁸ na etapie jego studiów teologicznych zwieńczonych w 1970 roku pracą magisterską *Przepowiadanie słowa Bożego jako służba wierze w ujęciu Franciszka Ksawerego Arnolda*, doktoratem na podstawie rozprawy *Współczesna odnowa kaznodziejstwa t. 1 Z najnowszych dziejów ruchu homiletycznego*, t. 2 *Zarys homiletyki ogólnej* obronionej⁹ na Akademii Teologii Katolickiej w 1973 roku. Kolejnym etapem pogłębionej (wraz z Kościołem) refleksji nad współczesnymi formami przepowiadania stała się także jego habilitacyjna rozprawa *Funkcja kerygmatyczna Kościoła w świetle Vaticanum II*¹⁰, monografia w przewodzie z 1995 roku na uzyskanie tytułu profesorskiego *Nowa ewangelizacja w duchu Soboru Watykańskiego II* i liczący ponad 300 pozycji dorobek sympozjonalnych i publicystycznych wypowiedzi¹¹. Wyrosły one na gruncie samookreślenia się Kościoła w dokumentach II Soboru Watykańskiego. Przechodzenie od eklezjologii spod znaku „instytucji dosko-

⁷ Inicjatywa ta pozwoliła skupić różne grupy wychowawców medialnych wokół ich specyficznych, kościelnych problemów, których nie obejmowało założone w 2007 r. Polskie Towarzystwo Komunikacji Społecznej. Zob. www.ptks.pl. Obszerną dokumentację inicjatywy ks. Lewka podaje: A. Lewek, *Polskie Stowarzyszenie Edukacji medialnej i Dziennikarskiej im. Jana Pawła II. Dokumentacja powstania i organizacji*, Warszawa 2009.

⁸ Poszczególne elementy formalne i merytoryczne drogi akademickiej omawia m.in. Ks. Jan Twardy, *Książd profesor Antoni Lewek jako homileta i kaznodzieja*, „Kultura - Media - Teologia” 2010 (2) nr 2, s. 44-63.

⁹ Wydanej drukiem Warszawa 1980, ss. 261 i 257.

¹⁰ Warszawa 1982, ss. 709.

¹¹ Dobrze udokumentowane curriculum teologicznej specjalizacji ks. Lewka przedstawił Piotr Drzewiecki, *Ks. prof. Antoni Lewek jako pedagog mediów i praktyk edukacji medialnej*, „Kultura - Media - Teologia”, 2010 (2) nr 2, s. 78-85, wykazując m.in. wpływ jego niemieckich kontaktów w latach 1971-1973 z ks. prof. Ferdynandem Klostermannem, Karlem Rahnerem i Josephem Ratzingerem a także z pracownikami Institut für Katechetik und Homiletik w Monachium.

nałej” w kierunku biblijnej kategorii Nowego Ludu Bożego, a z czasem także do eklezjologii wspólnoty związanej więzami Ducha Świętego wyznaczało w świadomości Fundatora Instytutu Edukacji Medialnej kolejne obszary zaangażowania mediów na usługach wiary Kościoła.

Dla ks. Lewka komentującego przesłanie massmediologiczne Vaticanum II oczywistym było przekonanie, że środki komunikowania społecznego nie są tylko technicznymi narzędziami służącymi przekazywaniu informacji, ale stanowią „podziwu godny dar Boga” (DSP 1) ofiarowany człowiekowi dla przekazywania poprzez pokolenia zbawczego orędzia Chrystusa¹². Dlatego naukowa refleksja nad naturą i soteriologiczną efektywnością mediów w rozumieniu ks. Lewka stanowi podstawę dla uznania jej za odrębną dyscyplinę teologiczną – zarówno z warstwą traktatów systematycznych, a przede wszystkim – pastoralnych. Jego zdaniem media uczestniczą w wyjątkowym procesie komunikowania: *Chodzi tu o komunikowanie międzyludzkie i bosko-ludzkie (religijne). Chodzi ostatecznie o zbawienie, czyli jednoczenie ludzi z Bogiem i między sobą. Ów proces dokonuje się w bezpośredniej komunii człowieka z Bogiem, czego fundamentem jest wiara*¹³. Ico ważne – każda forma komunikowania społecznego ma sobie właściwy udział w budowaniu wspólnoty międzyludzkiej (w dalszej perspektywie bosko-ludzkiej). Szczególnie efektywne zaś są formy zastosowania mediów w pastoralnej posłudze wiary i sakramentalnego pośrednictwa zbawczego.

W naturze mediów wykorzystywanych dla ewangelizacji i budowania eklezjalnej wspólnoty, w ślad za Vaticanum II ks. Lewek dostrzegał także elementy powołania ludzkiego rozumu i odkrywanych sprawności technicznych służących *panowaniu człowieka nad ziemią i czynienia jej sobie poddaną. Równocześnie człowiek w ten sposób jest uczestnikiem i przedłużeniem stwórczego i zbawczego dzieła Bożego*¹⁴. Odwołując się w tym miejscu do stwierdzeń instrukcji *Communio et progressio* z 1971 roku ks. Lewek wprowadzał swoją refleksję massmediologiczną w obszar zainteresowań ktiseoteologii (teologii stworzenia) i soteriologii. Przy czym pozostawał wierny dostrzeganiu „cudu bytowego”, jakim jest świat a w nim komunikowanie społeczne ujawniające doskonałość Stwórcy. Dla tego zachwyty nad światem i człowiekiem, streszczającym w sobie egzystencjalną doskonałość człowieka ks. Lewek starał się zapraszać wszystkich będących przedmiotem pastoralnej troski Kościoła. Teologom stawiał więc przed oczy zadanie, wskazane w instrukcji *Aetatis novae* z 1992 roku, by w instytucjach teologicznych prowadzić *nieustanną refleksję teologiczną nad procesami i środkami społecznego przekazu oraz ich rolą w Kościele i społeczeństwie*¹⁵. Dzięki temu w Kościele może nieustannie rozwijać się świadomość procesów eklezjogenetycznych angażujących struktury instytucjonalne i poszczególne osoby. Dziś głębiej rozumiemy **trynitologiczny fundament** i model wszel-

¹² Por. PEM s. 51.

¹³ Tamże.

¹⁴ PEM s. 53.

¹⁵ PEM s. 53-54.

kiej wspólnototwórczej komunikacji, wskazany przez Ojców Soboru Watykańskiego II w dyskusjach nad dekretem *Inter mirifica* i tzw. Schematem XIII, który ostatecznie przybrał formę Konstytucji Pastoralnej o Kościele w świecie współczesnym.¹⁶ Odwoływał się do tego modelu ks. Lewek w wielu swoich wypowiedziach poświęconych naturze komunikowania społecznego.

Kolejną przesłankę dla refleksji eklezjogenetycznej ks. Lewka stanowiła **zasada ewangelizacyjna**, zgodnie z którą na wzór Chrystusa przepowiadanie Ewangelii stanowi ośnowę posługi wspólnoty wierzących. Współczesne aspekty działalności ewangelizacyjnej mediów ks. Lewek odsłaniał w ślad za nauczaniem Sługi Bożego Jana Pawła II, poświęcając temu zagadnieniu obszerną antologię tekstów źródłowych, poprzedzoną wyczerpującym, syntetycznym własnym komentarzem¹⁷. Wykazuje w nim m.in. powołaniowy charakter kościelnej i społecznej posługi dziennikarzy, żarliwie zabiega o udział edukacji medialnej w seminaryjnym *ratio studiorum*, wskazuje na pilną potrzebę formacji duchowej dziennikarzy i nieodzowność konsolidacji inicjatyw medialnych na polu działalności katechetycznej, kerygmatycznej, misyjnej i (para)sakramentalnej. Za Janem Pawłem II ks. Lewek był przekonany, że *Dziennikarstwo jak kapłaństwo jest odpowiedzialnością na prawdziwe powołanie*¹⁸. Dlatego przypominał zakres wynikających z tego powołania odpowiedzialnych zadań. Konkretyzują się one m.in. w postulatcie wrażliwości na moralne, aspekty życia ludzkiego, stosowaniu w publicystyce komplementarnych względem siebie informacji o złych, ale i o dobrych wydarzeniach, zwłaszcza gdy stawia się przed oczyma odbiorców wzorce do naśladowania.¹⁹

Fundamentem moralnym dla realizacji powołania posługi medialnej jest **opcja personalistyczna** w ujęciu Jana Pawła II. Wyrosła ona z etycznej opcji Karola Wojtyły w kształcie, jaki ukazany został w jego wykładach akademickich na KUL i w fundamentalnych pracach naukowych²⁰. Dokumenty papieskiego nauczania oraz dialog Ojca Świętego z mediami pokazały niezwykłą skuteczność programu personalistycznej hierarchii wartości we współczesnej info- i ikonosferze medialnej. Elementami składowymi opcji personalistycznej, tak jak ją wyodrębnił z papieskiego nauczania ks. Lewek, są: głęboki

¹⁶ Warto w tym celu poddać pogłębionej analizie dokumentację Akt Soboru, ukazującą m.in. udział polskich biskupów w obradach Komisji Soborowych zajmujących się problematyką medialną. Szczególne znaczenie ma m.in. aktywny udział Sługi Bożego kard. Stefana Wyszyńskiego. Zob. *Acta Synodalia Sacrosancti Concilii Oecumenici Vaticani II*, t. 1, *Periodus prima*, Pars III, *Congregationes generales XIX-XXX*, Citta del Vaticano 1971, s. 458. Pogłębione studium tego udziału polskich hierarchów w wypracowaniu doktryny Vaticanum II przypomniała swoim doktoratem *Ksiądz Stefan Wyszyński, jako dziennikarz i redaktor (1924-1946)*, Warszawa 2008 ss. 286, obronionym na UKSW w 2008 roku Małgorzata La-skowska.

¹⁷ *Media i dziennikarstwo w nauczaniu Jana Pawła II*, Warszawa 2008, ss. 535 [dalej jako MD].

¹⁸ MD s. 39.

¹⁹ MD s. 38. Por. D. Ange, *Śmiać się i płakać z Janem Pawłem II*, tłum. A. Leszczyńska-Wojno, Warszawa 2008.

²⁰ Dokumentację naukową związków Wojtyły-personalisty ze środowiskiem dziennikarskim poddała analizie Dorota Narewska w swej dysertacji doktorskiej *Wizja dziennikarstwa według Karola Wojtyły (1949-1978)*, Lublin 2010, ss. 499, obronionej na Wydziale Teologii KUL.



Należy z szacunkiem odnieść się do dotychczasowych dokonań warszawskiego środowiska medioznawców katolickich. Ich programy badawcze, szeroka oferta dydaktyczna i publicystyczna stanowi cenny wkład w dorobek rodzimej teologii mediów.

humanizm²¹ streszczony w adagium *Człowiek jest drogą Kościoła*,²² a przypomniany obrazem człowieka doskonałego ukazany w Chrystusie²³. W ślad za tym humanizmem idzie szacunek dla godności osoby ludzkiej i poszanowanie praw człowieka, które w istocie oznaczają „przekraczanie progu nadziei” ludzkiej²⁴. To przekraczanie samego siebie znalazło konkretny przykład w medialnie dostępnym odchodzeniu Jana Pawła II poprzez bramę terminalnego cierpienia do Domu Ojca.²⁵ Oparciem dla przedłużenia papieskiej personalistycznej opcji medialnej według diagnozy ks. Lewka ma być Pokolenie Jana Pawła II - jako efekt systematycznie prowadzonej edukacji medialnej. Pytał retorycznie w jednym ze swoich tekstów: w *całej Polsce i także na pogrzebie Ojca Świętego w Rzymie młodzież stanowiła znaczną część uczestników. Było to pokolenie JP II, które budzi nadzieję i oczekiwaną wiosnę Kościoła. Czy jednak owa wiosna, czyli odrodzenie i wciąż pożądana odnowa Kościoła rzeczywiście nadchodzi? Zależy to w znacznym stopniu od... dziennikarzy, od ludzi mediów. [...] Co zatem powinni czynić dziennikarze, zwłaszcza ci, którzy chcą być pokoleniem JP II? Mają realizować testament medialno-dziennikarski Jana Pawła II.*²⁶ Należy stwierdzić, że przykładem realizacji owego testamentu, choćby w wersji z *Rapido sviluppo* są wychowankowie - PT Pracownicy i absolwenci IEMiD-u. Wskażmy na niektóre rysy kontynuacji edukacyjnej troski ks. Lewka.

Eklezjogeneza w pracach uczniów ks. Lewka

Należy z szacunkiem odnieść się do dotychczasowych dokonań warszawskiego środowiska medioznawców katolickich. Ich programy badawcze, szeroka oferta dydaktyczna i publicystyczna stanowi cenny wkład w dorobek rodzimej teologii mediów. Zewnętrznym wyrazem

²¹ MD 23.

²² *Redemptor hominis* nr 14.

²³ *Człowieka nie można do końca zrozumieć bez Chrystusa [...] Nie można zrozumieć ani kim jest, ani jaka jest jego właściwa godność, ani jakie jest jego powołanie i ostateczne przeznaczenie*, Warszawa 02.06.1979 r. *Jan Paweł II w Polsce 1979-1987*, Warszawa 1991, s. 36.

²⁴ MD s. 29.

²⁵ Polska dokumentacja tego fenomenu została poddana analizie w referatach sympozjum zorganizowanego na UKSW 21 i 22 września 2007 r. Dokumentację zob.: *Odchodzenie Jana Pawła II do Domu Ojca w polskich mediach*, Warszawa 2008.

²⁶ MD, s. 34.

tego wkładu miała stać się podczas VIII Kongresu Teologów Polskich w Poznaniu w 2010 roku uroczystość wręczenia Fundatorowi IEMiD-u poświęconej Mu książki pamiątkowej. Pierwotny zamysł redaktorski tej Księgi uległ zmianie po śmierci ks. Lewka. Na łamach periodyku środowiska „Kultura - Media - Teologia” wydano pierwsze opracowania syntetyczne przygotowane kompetentnym piórem ks. Romana Bartnickiego, Piotra Drzewieckiego, ks. Jana Twardego. Kreślą one sylwetkę Fundatora, wskazując na istotne rysy Jego poglądów korespondujące z pośmiertnie wydanymi, charakterystycznymi dla Autora tekstami: *Informacja w nauce Kościoła o mediach oraz Kościół a mediokracja w Polsce*²⁷.

Naukowe czasopismo Instytutu to z pewnością dobre narzędzie dla przypominania intuicji i trosk ks. Lewka. Jednakże każdy z pracowników warszawskiego Instytutu zajmujący się sobie właściwą domeną zainteresowań rozszczepia, jak w pryzmacie, problematykę budowania Kościoła przez posługę mediów. W przekonaniu piszącego te słowa, zespół IEMiD-u na różny sposób identyfikujący się z poglądami i postawami ks. Lewka poniekąd wyrażał w cieniu Jego inicjatyw i wyborów. Od autonomicznie prowadzonych prac badawczych w katedrach prof. Krystyny Czuby, ks. Wiesława Niewęgłowskiego (obecnego także w mediach audiowizualnych), po bezpośrednio wspierających ks. Lewka zasłużonych dla refleksji medialnej ks. Andrzeja Adamskiego, ks. Krzysztofa Marcyńskiego i świeckich współpracowników: Monikę Przybysz, Piotra Drzewieckiego, Grzegorza Łęcickiego, Martę Jarosz i najmłodszych w hierarchii uniwersyteckiej pracowników Marka Markiewicza i Pawła Płatka. Swoją wiedzę i kierunki badań podporządkowali, wciąż jednak w duchu idei przewodniej ks. Lewka *wykształceniu absolwenta mającego profesjonalne przygotowanie do pracy w szeroko pojętej dziedzinie mass mediów i komunikacji społecznej. Zmieniający się dynamicznie rynek pracy w Polsce stawia bowiem przed młodymi ludźmi wiele nowych wyzwań i wymagań, nieznanych poprzednim pokoleniom. Proponowany system studiów licencjackich w Instytucie Edukacji Medialnej i Dziennikarstwa na Wydziale Teologicznym Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego ma odpowiadać aktualnym wymagom kulturowym i cywilizacyjnym początku XXI wieku*²⁸. W ten zakres troski wpisują się więc prace dyplomowe powstające pod kierunkiem wymienionych naukowców. W przypadku ks. Marcyńskiego jest to teoria wyznaniowej komunikacji społecznej (doktorat z recepcji myśli McLuhana) rozumianej jako przepowiadanie słowa Bożego. Odniesienia eklezjogenetyczne posiadają też dokumentacyjne prace ks. Adamskiego z zakresu historii mediów, przy czym jego praca o bł. Ignacym Kłopotowskim kreśli polski rys medialnych koryfeuszy tej dziedziny duszpasterstwa. Podobny charakter mają dokonania Grzegorza Łęcickiego, który udokumentował medialny obraz wielkich ludzi Kościoła w Polsce i na świecie: bł. Matki Teresy, ks. Zdzisława Peszkowskiego, Bolesława Prusa, a w pracach prowadzonego przez siebie seminarium dba o kontekstualny wymiar świadomości medioznawczej. Marta Jarosz wnosi do medialnej eklezjologii polskiej troskę o retorykę wypowiedzi i właściwą obecność pastoralnej posługi w skomplikowanym świecie internetu. Piotr Drzewiecki to w przekonaniu wielu polskich ludzi mediów katolickich człowiek, który troskę ks. Lewka o upowszechnianie no-

²⁷ „Kultura - Media - Teologia” 2010 nr 2.

²⁸ Cyt. za: <http://www.media.uksw.edu.pl/?mod=my&id=7054> (dostęp 05.01.2011).

wczesnych metod edukacji medialnej przełożył na język konkretny - choćby w formie programu „Media Aktywni”. Pedagogii mediów z pogłębioną świadomością historycznych korzeni polskich mediów katolickich służy obszar badań Małgorzaty Laskowskiej; jakkolwiek jej profil akademickich kształtowało seminarium naukowe prof. Krystyny Czuby - podobnie jak w przypadku Grzegorza Łęckiego, to jednak wspiera ona ogólny nurt medialnej refleksji nad eklezjogenezą. Kulturowe reperkusje komunikacji eklezjalnej, także przy wykorzystaniu mediów znajdują swe kompetentne analizy w pracach powracającego, jak się wydaje na grunt UKSW ks. Zenona Hanasa. Szczególnie bliska troskom ks. Lewka wydaje się postawa i dokonania wychowanki seminarium ks. Henryka Seweryniaka, Moniki Przybysz. Jej studium dotyczące organizacji systemów informacji w Kościele, a także konkretne prace wykorzystane przez ks. Lewka w inicjatywach medialnych świadczą o podzieleniu przez Panią Doktor przekonania o możliwości zwielokrotnienia efektywności komunikowania jako narzędzia budowania Wspólnoty Wierzących. Może to ślad eklezjologii w ujęciu ks. Seweryniaka, który podzielał przecież także ks. Lewek.

Ten pobieżny przegląd kierunków zainteresowań środowiska warszawskich medioznawców budzi nadzieje na przyszłość. Skupieni w Instytucie założonym przez ks. Lewka i prowadzonym przez niego są dla Kościoła w Polsce gronem rzetelnych badaczy problematyki leżącej na przecięciu teologii i teorii komunikowania społecznego, ożywionym troską o budowanie Kościoła - o polską eklezjogenezę początku XXI wieku. Od swego Fundatora otrzymali zarówno oni, jak i inne ośrodki w Polsce, dobrze udokumentowaną bazę dokonań w dziedzinie edukacji medialnej. Merytorycznie w latach dotychczasowego funkcjonowania IEMiD-u sprecyzowane zostały istotne rysy refleksji nad rodzeniem się Kościoła przez posługę mediów. Za istotne elementy powodzenia dla tego procesu, zdaniem ks. Lewka uznać należy wskazania Magisterium Kościoła wskazujące na trynitologiczny kontekst komunikowania, prowadzonego zgodnie z zasadami nowej ewangelizacji i przy wyborze opcji personalistycznej.

W tych rysach postrzegać należy specyfikę refleksji akademickiej środowiska warszawskiego, ubogacającego dokonania Fundatora, ks. Lewka, o własne coraz bardziej pogłębione prace badawcze.

O AUTORZE:

Prof. dr hab. Karol Klauza, od 1981 r. pracownik naukowy Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego Jana Pawła II. Prowadzi badania nad semantyką i retoryką dziennikarską, nowymi technologiami komunikacji, ikonologią dogmatyczną. Jest kierownikiem Katedry Semantyki i Retoryki Dziennikarskiej na Wydziale Nauk Społecznych i Kurator Katedry Teologii Ikony na Wydziale Teologii.

Wykłada na Kierunku Edukacja Medialna Wydziału Teologii KUL Podyplomowego Studium Komunikowania Społecznego i Dziennikarstwa na Wydziale Nauk Społecznych KUL oraz na Podyplomowym Studium Retoryki Uniwersytetu Jagiellońskiego. Współpracuje z prasą katolicką i katolickimi rozgłośniami radiowymi.

Łukasz Kaczmarczyk

Problematyka kulturowa w programach wybranych polskich partii politycznych

The cultural issues in the programs of selected Polish political parties

STRESZCZENIE:

W ARTYKULE ZAPREZENTOWANO PROGRAMY WYBRANYCH PARTII POLITYCZNYCH W POLSCE W ZAKRESIE POLITYKI KULTURALNEJ, PRZYJMUJĄC ZA CENTRALNE PUNKTY ANALIZY: MIEJSCE KULTURY W SPOŁECZEŃSTWIE POLSKIM Z UWZGLĘDNIENIEM PROCESÓW INTEGRACYJNYCH W EUROPIE W DOBIE GLOBALIZACJI, PODSTAWOWE WYMIARY INTERWENCJI WŁADZ PUBLICZNYCH W SFERZE KULTURY ORAZ POSTULATY ZWIĄZANE Z REALIZACJĄ POLITYKI MEDIALNEJ. POMIMO WYODRĘBNIENIA DWÓCH MODELI PROWADZENIA POLITYKI KULTURALNEJ (CENTRALISTYCZNEGO I LIBERALNEGO), DO KTÓRYCH ZALICZONO ODPOWIEDNIO: PiS, PSL, SLD, ZIELONI 2004 ORAZ PO I UPR, PRZEPROWADZONA ANALIZA WSKAZUJE NA RELATYWNIE DUŻY STOPIEŃ ZRÓŻNICOWANIA PROGRAMÓW W OBU GRUPACH, Z WŁAŚCIWYM DLA DANEJ PARTII NACHYLENIEM IDEOLOGICZNYM.

SŁOWA KLUCZOWE:

POLITYKA KULTURALNA, PARTIE POLITYCZNE, KULTURA, CENTRALIZACJA,

ABSTRACT:

THE AIM OF THE ARTICLE IS TO RECOGNIZE AND ANALYSE THE MODELS OF THE CULTURAL POLICY PRESENTED IN THE PROGRAMMES OF POLISH POLITICAL PARTIES. PROPOSED ACTIONS IN THE FIELD OF CULTURE ARE EXPLORED IN THREE BASIC AREAS: THE ROLE OF POLISH CULTURE IN THE INTEGRATED EUROPE AND IN THE GLOBALIZING WORLD, THE SPHERES OF PUBLIC INTERVENTIONS CONCERNING CULTURAL POLICY AND THE SUGGESTIONS RELATED TO THE MEDIA POLICY. DESPITE THE FACT THAT PRESENTED PROGRAMMES CAN BE DIVIDED INTO TWO MODELS: CENTRALIZED (LAW AND JUSTICE, POLISH PEOPLE'S PARTY, DEMOCRATIC LEFT ALLIANCE, GREENS 2004) AND LIBERAL (CIVIL PLATFORM, UNION OF REAL POLITICS), WE CAN OBSERVE THE RELATIVELY HIGH LEVEL OF VARIETY AMONGST BOTH GROUPS, WHICH IS EXPLAINED BY IDEOLOGICAL FACTORS.

KEYWORDS:

CULTURAL POLICY, POLITICAL PARTIES, CULTURE, CENTRALIZATION

Celem artykułu jest przedstawienie szerokiego spektrum poglądów polskich partii politycznych na temat roli i form prowadzenia polityki kulturalnej, ze szczególnym uwzględnieniem ich stosunku do znaczenia ingerencji władz publicznych w kształtowanie się zjawisk kulturowych. Analizie poddane zostaną tym samym przedstawione przez partię postulaty określenia miejsca kultury w społeczeństwie polskim oraz w kontekście globalnym, propozycje działań w obrębie polityki kulturalnej, jak i poglądy związane z rolą kultury w środkach społecznego komunikowania się.

Przyjęty w artykule podział na partie związane z centralizacyjnym lub liberalnym modelem prowadzenia polityki kulturalnej to próba systematyzacji zawartych w programach partii (często nielicznych) diagnoz i rekomendacji dotyczących kultury, co nie wyklucza jednak daleko posuniętego różnicowania się poglądów w obrębie tychże grup. Doboru partii dokonano nie tylko na podstawie oceny stopnia zdolności ugrupowania do oddziaływania na politykę kulturalną państwa (mierzonego wyborczym wynikiem), ale również odnosząc się do zakresu zainteresowania partii zagadnieniami kulturowymi i jej specyfikę na polskiej scenie politycznej.

Centralizacyjny model polityki kulturalnej

1. Program Prawa i Sprawiedliwości (PiS)

1.1. Kultura wobec polityki historycznej

Charakterystyczną cechą postulowanej przez PiS polityki kulturalnej jest jej umieszczenie w kontekście patriotyzmu, czego wyrazem ma być prowadzenie „nowoczesnej polityki historycznej, ukazującej Polsce i światu prawdę o dziejach naszego Narodu”¹, gdyż – zdaniem PiS – ma ona wyjątkowe znaczenie dla podtrzymania spójności narodowej oraz podnoszenia poziomu i jakości życia w Polsce². Implikacją tak rozumianej polityki kulturalno-historycznej jest nie tylko realizacja szeregu inicjatyw, m.in. ukierunkowanego na promowanie postaw patriotycznych i wspierającego edukacyjny, wychowawczy i kul-



W opinii PiS państwo powinno pozostać głównym „mecenaszem i inicjatorem przedsięwzięć w dziedzinie kultury”, wydatki na jej rozwój oraz ochronę dziedzictwa narodowego należy uznać tym samym za integralną część budżetu centralnego.

¹ *Nowoczesna, solidarna, bezpieczna Polska. Program Prawa i Sprawiedliwości*, Warszawa 2011, s. 21.

² *Kultura i media*, <http://www.programpis.org.pl/29,kultura-i-media.html> (dostęp 10.10.2011 r.).

turowy wymiar nauczania historii Polski programu „Patriotyzm jutra”, ale także budowa i rozwój narodowych instytucji kulturowych, do których zaliczyć należy: Muzeum Historii Polski³, Muzeum Ziem Zachodnich⁴, Europejskie Centrum Solidarności, Muzeum Sztuki Nowoczesnej, czy Muzeum Historii Żydów Polskich.

1.2. Społeczeństwo informacyjne i polska specyfika kulturowa w dobie pop-kultury

Centralnym punktem wizji społeczeństwa Prawa i Sprawiedliwości jest kategoria społeczeństwa informacyjnego, definiowanego w płaszczyźnie kulturowej poprzez „otwartość na informację, umiejętność jej rozumienia i przetwarzania”⁵, wspieranie rozwoju w zakresie wytwarzania informacji w celu ułatwienia odbiorcom dostępu do niej, jak i nowe formy prezentacji informacji, tak, by były one „(...) zrozumiałe dla jak największej liczby obywateli”⁶. Partia dostrzega w powyższym koncepcie szansę na kulturowy rozwój Polski, którego fundamentem ma stać się zwiększenie partycypacji polskiego społeczeństwa w kulturze globalnej. W kontekście przykładów zaczerpniętych z kultury amerykańskiej i japońskiej, PiS formułuje postulat kultywowania – w dobie hegemonii kosmopolitycznej pop-kultury – polskiej odrębności kulturowej, fundowanej na wartościach narodowych⁷. Swoistą *differentia specifica* programu staje się także wezwanie polskich elit politycznych i kulturalnych do twórczego wpływu na „(...) kształt cywilizacji, politykę oraz kulturę (...) w wymiarze globalnym i europejskim”⁸ zgodnie z polskim doświadczeniem narodowym, czemu przeciwstawiono inercyjny mimetyzm łączony z bezkrytyczną akceptacją zachodnich wzorców kulturowych.

1.3. Państwo mecenasem kultury

W opinii PiS państwo powinno pozostać głównym „mecenasem i inicjatorem przedsięwzięć w dziedzinie kultury”, wydatki na jej rozwój oraz ochronę dziedzictwa narodowego należy uznać tym samym za integralną część budżetu centralnego, czemu towarzyszy postulat powiązania wysokości nakładów na kulturę z osiąganym tempem wzrostu gospodarczego⁹. Mimo wskazań dotyczących ostrożnej decentralizacji zadań w ramach ad-

³ Jak czytamy w programie wyborczym z roku 2011, PiS postuluje wprowadzenie specjalnego programu rządowego, który miałby stworzyć gwarancje finansowe dla budowy tegoż muzeum. Tamże.

⁴ Inwestycja ta – wraz z Muzeum II Wojny Światowej – ma zostać zrealizowana po powstaniu Muzeum Historii Polski. *Nowoczesna, solidarna...*, dz. cyt., s. 155.

⁵ *Nowoczesna, solidarna...*, dz. cyt., s. 124.

⁶ Tamże.

⁷ W programie uwypuklono m.in. kulturowo uwarunkowaną skłonność polskiego społeczeństwa do podejmowania aktywności gospodarczej, stanowiącej fundament polskiej przedsiębiorczości. Tamże, s. 91.

⁸ Tamże, s. 61.

⁹ Nakłady te powinny osiągać jednak poziom „(...) co najmniej 1% wydatków państwa”, gdyż „(...) kultura jest dziedzina, w której inwestuje się w kapitał ludzki i która nie może być traktowana jako sfera socjalna”. Tamże, s. 154.

ministracji państwowej i racjonalnego przekazywania kompetencji samorządom terytorialnym¹⁰, partia dostrzega potrzebę szczególnego zaangażowania jednostek samorządu w działalność kulturową. Ich aktywność powinna stanowić swoistą przeciwwagę zarówno dla podległych Ministerstwu Kultury i Dziedzictwa Narodowego narodowych instytucji kultury, jak i szeroko pojętych podmiotów komercyjnych¹¹. Współpraca pomiędzy poszczególnymi poziomami administracji powinna bowiem owocować rozwojem kulturowej bazy materialnej, ukierunkowanym na realizację następujących celów sprzyjających powszechnemu uczestnictwu w kulturze wysokiej: „sala kinowo-teatralna w każdym mieście powyżej 40 tys. mieszkańców, sala operowa (koncertowa) w każdym mieście powyżej 100 tys. mieszkańców, wielofunkcyjna sala widowiskowa w każdym mieście powyżej 200 tys. mieszkańców”¹².

Wyrazem szczególnej roli państwa w kształtowaniu oblicza polskiej kultury – w opinii PiS – powinien być ponadresortowy charakter polityki historycznej, z wiodącą rolą Ministerstwa Kultury i Dziedzictwa Narodowego w jej ukierunkowaniu na upowszechnianie wśród młodzieży (także za granicą) wiedzy na temat istotnych wydarzeń i postaci w historii Polski¹³. Promocji państwa polskiego na arenie międzynarodowej ma służyć także – wspierana w ramach działań na szczeblu państwowym – kinematografia, jak i plany utworzenia miasteczka filmowego, co wydatnie poprawi warunki produkcji polskich filmów, stymulując podstawy współpracy z producentami zagranicznymi¹⁴.

W programie partii uwypukla się ponadto problematykę rozwoju – stanowiącego jedną z podstawowych dróg nabycia kompetencji kulturowych – czytelnictwa w kontekście współczesnej ekspansji komunikacji audiowizualnej, podejmując m.in. zagadnienie promocji czytelnictwa, szczególnie wśród najmłodszych odbiorców kultury, zwiększenia wydatków na zakup nowości bibliotecznych oraz wspierania przykładów dzieł polskiej literatury na języki obce. Całość uzupełnia propozycja budowy Wideoteki Narodowej, sprzyjającej upowszechnieniu zasobów o charakterze audiowizualnym, a także wprowadzenie bezpłatnego i nieograniczonego dostępu do narodowych zbiorów archiwalnych¹⁵.

Mimo wyraźnej roli państwa w finansowaniu przedsięwzięć kulturalnych, „(...) Prawo i Sprawiedliwość dostrzega potrzebę nowego określenia podstaw prawnych oraz warunków organizacji i finansowania instytucji kultury”¹⁶. Owa rekonstrukcja sposo-

¹⁰ PiS w kontekście proponowanych zmian w strukturze administracyjnej kraju odwołuje się do idei subsydiarności, wyrażając jednocześnie obawy przed „landyzacją” Polski, czemu ma przeciwdziałać uwypuklenie zasady jednolitości i niepodzielności kraju oraz wzmocnienie nadzorczych kompetencji wojewody. Por. tamże, s. 88n.

¹¹ Tamże, s. 88.

¹² Tamże, s. 155.

¹³ Tamże, s. 154n.

¹⁴ Tamże, s. 155n.

¹⁵ Tamże, s. 156.

¹⁶ Tamże.

bów finansowania ukierunkowana jest na zwiększenie samodzielności podmiotów sfery kulturowej, m.in. poprzez upowszechnianie funkcjonowania rad powierniczych, a także przejrzystą regulację zasad sponsoringu kultury, z uwzględnieniem korzyści wypływających z partnerstwa publiczno-prywatnego.

1.4. Kultura w przestrzeni medialnej

Przedstawiona w programie PiS misja mediów koncentruje się na ich roli w upowszechnianiu polskich wartości patriotycznych, tradycji narodowej oraz dorobku naukowo-kulturowego, promowania twórczości artystycznej, poprawnej polszczyzny, tworzenia warunków pluralistycznej debaty publicznej, jak i „(...) współtworzenia i upowszechniania, także poza granicami kraju, nowych wartości kultury i atrakcyjnego obrazu naszego kraju”¹⁷. Właściwą realizację owych zadań – w opinii PiS – mogą zapewnić wyłącznie samodzielne i prężnie działające instytucje publiczne, zatrudniające profesjonalną kadrę dziennikarską, które mogą przeciwstawiać się zagrożeniom związanym z grantowym wspieraniem przejmowania części misji publicznej przez media komercyjne¹⁸. Próby marginalizacji mediów publicznych partia ocenia jako „zamach na dobro wspólne, godzący w fundamenty polskiej racji stanu”¹⁹.

Warto również zwrócić uwagę na programowe wezwanie do kontestacji obecnej w mediach, a nacechowanej „aksjologiczną pustką”, antykultury, której przejawy w postaci wulgarności, nihilizmu oraz dominacji sfery ludycznej przesłaniają w środkach masowego komunikowania „sprawy dotyczące dobra wspólnego”²⁰. Partia postuluje tym samym konieczność skuteczniejszego egzekwowania regulacji prawnych mających na celu „ochronę młodego pokolenia przed demoralizacją”²¹ w przestrzeni medialnej.

2. Program Polskiego Stronnictwa Ludowego (PSL)

2.1. Kultura narodowa w integrującej się Europie

Kultura narodowa odczytywana jest w programie PSL²² w kontekście wymiaru europejskiego, ze szczególnym wskazaniem na promocję polskich wartości i kultury jako warunku sine qua non „umacniania dialogu międzykulturowego” i zachowania konstytuującej Unię Europejską zasady jedności w różnorodności²³.

¹⁷ Tamże, s. 60.

¹⁸ Tamże, s. 157.

¹⁹ PiS pozytywnie ocenia praktykę pobierania abonamentu radiowego i telewizyjnego jako formę finansowania mediów publicznych, wskazuje jednak na konieczność poprawy regulacji prawnej, głównie z uwagi na niski poziom ściąganości opłaty. Tamże.

²⁰ Tamże, s. 65.

²¹ Tamże, s. 158.

²² Brak bezpośrednich odniesień do zagadnień kulturowych w najnowszym programie PSL: *Człowiek jest najważniejszy. Program Wyborczy*, Warszawa, sierpień 2011.

²³ *Polskie Stronnictwo Ludowe wobec problemów i wyzwań dla Polski*, w: *Dokumenty X Kongresu PSL*, Warszawa, 8 listopada 2008, http://www.psl.org.pl/upload/pdf/dokumenty/Dokumenty_X_Kongres_PSL/Ps11.p



Z racji tego, iż „przedmiotem szczególnej troski państwa muszą być cywilizacyjne i kulturalne warunki życia mieszkańców wsi i małych miast”, w przekonaniu PSL rozwiniętą sieć instytucji kulturalnych na terenach wiejskich należy uznać za nieodzowny element osiągania zrównoważonego rozwoju kraju.

2.2. Regionalny i lokalny wymiar działalności kulturalnej państwa

Stanowisko partii wobec zakresu sektora państwowego prezentuje deklaracja, iż „(...) nie wszystkie dziedziny życia społeczno-gospodarczego można organizować według reguł gospodarki rynkowej. Nie wszystkie one powinny być prywatyzowane. Potrzebny jest też sektor państwowy w kluczowych (podkreślenie – ŁK) gałęziach gospodarki, profesjonalnie zarządzany i efektywnie działający”²⁴. Integralna analiza programu pozwala przypuszczać, iż Stronnictwo rezerwuje dla państwa pewną przestrzeń aktywności również w sferze kultury, choć nie wyklucza to wspierania samorządności oraz społecznej aktywności obywatelskiej, także w zakresie kultury.

Z racji tego, iż „przedmiotem szczególnej troski państwa muszą być cywilizacyjne i kulturalne warunki życia mieszkańców wsi i małych miast”²⁵, w przekonaniu PSL rozwiniętą sieć instytucji kulturalnych na terenach wiejskich należy uznać za nieodzowny element osiągania zrównoważonego rozwoju kraju, w którym wszystkim obywatelom zapewnia się równy dostęp m.in. do dóbr kulturowych. Za swoiste wyzwanie partia przyjmuje zacieranie się kulturowych granic między miastem a wsią, wynikające z licznych migracji²⁶.

Obszary wiejskie powinny pozostawać tym samym szczególnym przedmiotem działań państwa i samorządów, również w sferze kultury, PSL zaś aspiruje do roli politycznego przedstawiciela regionów w ich aktywności gospodarczej i kulturowej²⁷. Program partii wskazuje również na konieczność wspierania gospodarstw rodzinnych wraz z ich wymiarem kulturowym, jako „miejsca kultywowania tradycji ludowej (...) oraz przywiązania do ojczystej ziemi”²⁸.

df (dostęp 10.10.2011 r.), s. 15.

²⁴ Tamże, s.18.

²⁵ Tamże.

²⁶ Tamże, s. 19.

²⁷ Tamże, s. 27.

²⁸ Uchwała nr 10/2008 X Kongresu Polskiego Stronnictwa Ludowego z dnia 8 listopada 2008 roku w sprawie odbudowy spółdzielczości rolników, w: *Dokumenty...*, dz. cyt., s. 39.

2.3. Kultura w polityce medialnej

W opinii PSL, media elektroniczne, będące spadkobiercami tradycji prasowych, „ponoszą największą odpowiedzialność za poziom kultury politycznej i upowszechnianie osiągnięć współczesnej kultury”²⁹, co w szczególności zobowiązuje je do przestrzegania norm etycznych, jak i „uwzględniania (w swej działalności – przyp. ŁK) wartości humanistycznych i wysokich standardów artystycznych”³⁰. Negatywnie tym samym ocenić należy procesy komercjalizacji mediów, prowadzące – poprzez maksymalizację zysków z działalności reklamowej – do obniżenia poziomu oferty programowej i pominięcia potrzeb dzieci, osób starszych, ludności z terenów wiejskich oraz „grup o wysokich aspiracjach intelektualnych”.

Partia – w imię równego dostępu do mediów oraz kultury³¹ – postuluje aktywny udział sektora państwowego w owej sferze, który poprzez odpowiednią politykę koncesyjną powinien dążyć do równomiernego rozwoju infrastruktury telekomunikacyjnej na terenie całego kraju, zaprzestając uprzywilejowania ośrodków wielkomiejskich. Ponadto w programie wskazano na potrzebę upodmiotowienia społeczności regionalnych, składając na barki lokalnych mediów zadanie „aktywizacji lokalnych elit i środowisk twórczych”³².

3. Program Sojuszu Lewicy Demokratycznej (SLD)

3.1. Egalitaryzm i demokracja w zakresie dostępu do kultury

Istotnym elementem programu SLD jest konstatacja, iż swobodny i równy dostęp do kultury – stanowiącej dobro wspólne – determinuje jakość życia obywateli. Deklaracja programowa partii mówi o „działaniu dla i w imieniu tych wszystkich, którzy z obiektywnych przyczyn społecznych i kulturowych nie znajdują swego miejsca, zwłaszcza na rynkach pracy, edukacji, dobrobytu, wartości i ekspresji”³³. Celem działania państwa w sferze kultury musi zatem stać się stworzenie i ugruntowanie fundamentów „demokracji kulturalnej”, w której dostęp do kultury pozostanie niezależny od majątkowego statusu obywateli³⁴.

Z tego względu SLD kładzie szczególny nacisk na problem wykluczenia społecznego, obejmującego także problematykę dyskryminacji w zakresie dostępu do dóbr kultury, domagając się podjęcia działań takich, „(...) aby z rezultatów rozwoju gospodarczego, kulturowego, cywilizacyjnego, wymagającego aktywności różnych władz publicznych, z otwartości Polski na świat, korzystać mogło całe społeczeństwo, a nie tylko uprzywile-

²⁹ *Rezolucja nr 3 X Kongresu Polskiego Stronnictwa Ludowego z dnia 8 listopada 2008 r. w sprawie: polityki państwa wobec mediów oraz ich roli w rozwoju kultury i demokracji*, w: *Dokumenty...*, dz. cyt., s. 46.

³⁰ Tamże.

³¹ Celowi temu podporządkowany jest także postulat finansowego wspierania najuboższych rodzin w kontekście nabywania najnowszych odbiorników i sprzętu elektronicznego.

³² Tamże, s. 47.

³³ *Konstytucja Programowa SLD*, http://www.sldkkoze.pl/index.php?option=com_content&view=article&id=100&Itemid=105 (dostęp 24.08.2011).

³⁴ *Tezy z konferencji „Równy dostęp do wiedzy i kultury”, 2 czerwca 2006 [w:] Zeszyt Programowy SLD, 1 stycznia 2006 – 31 maja 2007*, Warszawa 2007, <http://sld.kielce.pl/dokumenty/zeszyt.pdf> (dostęp 10.10.2011 r.), s. 23.

jowane grupy”³⁵. W rezultacie partia wyraża zaniepokojenie z uwagi na dramatycznie spadający poziom powszechnego uczestnictwa w kulturze, podkreślając, iż „sprawy kultury powinny stać się w większym stopniu, aniżeli dzieje się to dziś, przedmiotem zainteresowania, analizy i skutecznego działania władz publicznych wszystkich szczebli”³⁶.

Rozwój kultury powinien jednak następować w neutralnym światopoglądowo państwie, do czego – w przekonaniu partii – ma przyczynić się m.in. ograniczenie wpływu Kościoła na życie publiczne, gdyż „(...) właściwa kulturze wolność artystyczna może rozwijać się jedynie w warunkach braku wpływu państwa na aksjologiczne wybory jednostek”³⁷. SLD przeciwstawia się także jakimkolwiek próbom cenzurowania działalności twórczej, zarówno w wymiarze politycznym, jak i religijnym³⁸.

Deklarowana chęć podjęcia wysiłku w celu „technologicznego i kulturowego otwarcia Polski na świat”, ma prowadzić do stymulacji aktywności konstytuujących społeczeństwo obywatelskie organizacji pozarządowych, ruchów o charakterze nieformalnym i jednostek³⁹. W programie przyjętym w 2011 r. zaproponowano powołanie Rady Kultury Polskiej, która ma stanowić ciało doradcze lub opiniodawcze, funkcjonujące przy Sejmie RP lub Radzie Ministrów, ukierunkowane na zapewnienie stałego kontaktu i możliwości konsultacji z elitą kulturalną i intelektualną, „(...) nie mogą bowiem powtórzyć się zjawiska z ostatnich lat, kiedy to twórcy szukając kontaktu z rządzącymi uciekać się muszą do listów otwartych czy płatnych ogłoszeń w prasie”⁴⁰.

3.2. Aktywna rola państwa w sferze kultury

Centralnym punktem programu SLD odnośnie do kultury jest przekonanie, że „mecenat kulturalny państwa jest konieczny i nie może być podważany”⁴¹. Państwo bowiem nie powinno wycofywać się z aktywnego udziału w jej tworzeniu i podtrzymywaniu,

³⁵ *Deklaracja wyborcza Sojuszu Lewicy Demokratycznej. Człowiek – Dom – Praca. Samorząd 2010*, <http://www.sld.silesia.pl/pl/wiadomosci-z-kraju/deklaracja-wyborcza-sojuszu-lewicy-demokratycznej-czlowiek-dom-praca-samorzad-2010> (dostęp 10.10.2010 r.).

³⁶ *Jutro bez obaw. Program dla Polski*, Komitet Wyborczy SLD, Warszawa 2011, s. 172. SLD deklaruje, iż program partii w sferze kultury opiera się na art. 6 i 73 Konstytucji RP (odpowiednio: „Rzeczpospolita Polska stwarza warunki upowszechniania i równego dostępu do dóbr kultury, będącej źródłem tożsamości narodu polskiego, jego trwania i rozwoju. Rzeczpospolita Polska udziela pomocy Polakom zamieszkałym za granicą w zachowaniu ich związków z narodowym dziedzictwem kulturalnym” oraz „Każdemu zapewnia się wolność twórczości artystycznej, badań naukowych oraz ogłaszania ich wyników, wolność nauczania, a także wolność korzystania z dóbr kultury”).

³⁷ K.T. Toeplitz w „Zeszytach Programowym” wskazuje na konieczność „przeciwdziałania klerykalizacji polskiej kultury”, która powinna czerpać z wzorców racjonalistyczno-oświeceniowych. *Tezy z konferencji...*, dz. cyt., s. 23.

³⁸ *Konstytucja Programowa...*, dz. cyt.; *Jutro bez obaw...*, dz. cyt., s. 173.

³⁹ Tamże, s. 1. Według programu przedstawionego w 2001 r. mecenat nad kulturą w nowoczesnym państwie powinien opierać się na „(...) współodpowiedzialności władzy publicznej i obywateli za ochronę dziedzictwa kulturalnego, rozwój twórczości, jakość polskiej kultury i sztuki oraz utrzymanie jej zdolności do udziału w światowym dialogu kulturalnym. *Program Wyborczy Koalicji SLD i UP 2001*, <http://www.sld.org.pl/program/p-r-m-a-7597/dokumenty.htm> (dostęp 24.08.2011 r.).

⁴⁰ *Jutro bez obaw...*, dz. cyt., s. 172.

gdyż „nie wszystkie sprawy rozstrzyga wolny rynek”, co daje podstawy do formułowania postulatów ochrony kultury przed komercjalizacją. Władza publiczna powinna jednocześnie pozostać „nowoczesna”, w rozumieniu partii – rozwijająca m.in. możliwość wykorzystywania całości dorobku naukowego, technologicznego i kulturowego dla dobra wszystkich obywateli⁴². SLD uwzględnia również konieczność rozwoju mecenatu samorządów nad twórczością kulturalną, czemu służyć ma „lepszy i efektywniejszy podział zadań i odpowiedzialności w sferze kultury pomiędzy państwem i samorządami”, mający kształt swoistego „paktu spajającego aktywność władzy centralnej i lokalnej”⁴³.

Wśród relewantnych czynników poprawy sytuacji polskiej kultury SLD uwypukla konieczność interwencji państwa w następujących obszarach:

- zwiększenie ilości organizacji kulturalnych korzystających z „1%”⁴⁴;
- poprawa jakości zabezpieczeń oraz ochrony twórczości intelektualnej i artystycznej (w tym: amatorskiej);
- funkcjonowanie narodowego wydawcy, „by dostęp do klasyki był zawsze możliwy”⁴⁵;
- wspieranie zarówno rodzimej twórczości artystycznej, jak i troska o polskie dziedzictwo kulturowe, także poprzez rozwój współpracy międzynarodowej⁴⁶;
- utrwalenie szczególnej pozycji narodowych instytucji kultury, wyznaczających standardy artystyczne i organizacyjne w polskiej kulturze⁴⁷;

⁴¹ Tamże. Jak czytamy w dokumencie „Otwarta kultura”: „Lewica widzi kulturę artystyczną jako niezbywalny element życia i rozwoju jednostki i społeczeństwa, jako najważniejszą i niezastąpioną formę publicznego dyskursu o uniwersalnych wartościach etycznych i estetycznych, jako instrument cywilizacyjnego postępu. Sztukę postrzegamy jako obszar dialogu z innymi kulturami, jako sposób otwierania się na świat i pełnowymiarowego w nim uczestnictwa. Tak rozumiana sztuka jest jednocześnie źródłem tożsamości narodu, zwierciadłem jego historii, szansą na rozumienie przeszłości oraz gwarancją rozwoju społecznego i ekonomicznego. Z tego przeświadczenia wyprowadzamy zadanie państwa w zakresie ochrony duchowego i materialnego dorobku kultury narodowej i zobowiązanie do szczególnej troski o rozwój, ochronę oraz popularyzację kultury wyższej, niekomercyjnej, we wszystkich dziedzinach twórczości”. *Otwarta kultura. Kultura i dziedzictwo narodowe w programie SLD*, www.sld.org.pl/download/index/biblioteka/433 (dostęp 10.10.2011 r.), s. 4.

⁴² *Konstytucja Programowa...*, dz. cyt., s. 5. Zdaniem R. Skąpskiego, b. wiceministra kultury, naturalnym „sprzymierzeńcem” książek powinny stać się nowe media i technologie informacyjne. Z tego względu SLD uwypukla konieczność podjęcia działań na rzecz zwiększenia punktów dostępu do Internetu. *Tezy z konferencji...*, dz. cyt., s. 25.

⁴³ *Jutro bez obaw...*, dz. cyt., s. 175.

⁴⁴ SLD wskazuje także na istotną rolę systemu dotacji dla instytucji artystycznych w celu realizacji programów edukacyjnych dla dzieci i młodzieży. Tamże, s. 174.

⁴⁵ *Tezy z konferencji...*, dz. cyt., s. 25.

⁴⁶ „Kultura polska, instytucje i organizacje ją tworzące czy upowszechniające muszą być otwarte na poznanie i przyswajanie tego, co w dawnej i obecnej kulturze europejskiej i światowej uznaje się za wartościowe i niezbędne współczesnemu inteligentowi”. Z drugiej strony istotne jest również upowszechnianie polskiej kultury za granicą na sposób „powiązany z systemem promocji polskiej myśli naukowej, gospodarki i walorów turystycznych Polski”. *Jutro bez obaw...*, dz. cyt., s. 173n.

- wsparcie dla rozwoju czytelnictwa i kinematografii m.in. poprzez egzekwowanie ustawowych zobowiązań do utrzymywania bibliotek w gminach i powiatach⁴⁸,
- prowadzenie w porozumieniu z organizacjami pozarządowymi działań na rzecz promocji czytelnictwa, czy zwiększenie państwowych subwencji do produkcji filmowej;
- dostrzeżenie roli przemysłów kulturalnych jako czynnika rozwoju gospodarczego oraz wzrostu zatrudnienia;
- zdefiniowanie i uregulowanie form sponsorowania wydarzeń kulturalnych przez inwestorów⁴⁹, np. w ramach „zobowiązania inwestorów, których inwestycje ingerują w przestrzeń publiczną, do przeznaczenia określonej części wydatkowanych środków na nakłady związane ze sztuką kształtującą przestrzeń publiczną powiązaną z daną inwestycją”⁵⁰.

SLD wskazuje na konieczność przeciwdziałania spychaniu na margines życia kulturalnego ludzi starszych, postulując wprowadzenie karty seniora, która gwarantowałaby wstęp na imprezy kulturalno-sportowe emerytom i rencistom, pozbawionym dostępu do kultury z uwagi na niskie świadczenia oraz „(...) wspieranie aspiracji tych osób do udziału w amatorskim ruchu artystycznym i procesach edukacyjnych, takich jak uniwersytety trzeciego wieku”⁵¹.

W celu zwiększenia kulturalnej świadomości młodych wskazuje zaś na konieczność prowadzenia systematycznej i rzetelnej edukacji w dziedzinie kultury⁵², czemu służyć ma m.in.: wspieranie artystycznie utalentowanej młodzieży, uczniów i studentów szkół artystycznych, „(...) przywrócenie zajęć szkolnych nauczających rozumienia kultury (wiedza o muzyce, plastyce, teatrze, filmie, współczesnej literaturze)”⁵³, jak i „(...) reanimacja wychowania estetycznego i artystycznego w szkołach wszystkich szczebli”⁵⁴.

Wezwaniu, „(...) by większość zawsze respektowała prawa mniejszości, by zasada ta obowiązywała nie tylko w strukturach władzy rządowej i samorządowej, ale także w stosunkach społecznych i ekonomicznych”⁵⁵, towarzyszy postulat szanowania przez

⁴⁷ W tym kontekście partia podkreśla rolę państwa w nadaniu szczególnej rangi uczczeniu 100-letniej rocznicy śmierci Bolesława Prusa (2012), 100-lecia urodzin Witolda Lutosławskiego (2013), 150-lecia urodzin Stefana Żeromskiego (2014) oraz 250-lecia Teatru Narodowego (2015). Tamże, s. 174.

⁴⁸ SLD postuluje także podjęcie wysiłków w celu „poprawy warunków pracy bibliotek i poważnego zwiększenia ich księgozbiorów poprzez osiągnięcie do końca kadencji podwojenia aktualnego wskaźnika zakupów bibliotecznych”. Tamże.

⁴⁹ *Program Wyborczy...*, dz. cyt.

⁵⁰ *Otwarta kultura...*, dz. cyt., s. 8. SLD chce również opracowania systemu zachęt, dostrzegania i nagradzania mecenatu prywatnego dla działalności kulturalnej. *Jutro bez obaw...*, dz. cyt., s. 176.

⁵¹ Tamże, s. 174.

⁵² *Tezy z konferencji...*, dz. cyt., s. 25.

⁵³ *Jutro bez obaw...*, dz. cyt., s. 174.

⁵⁴ Tamże.

⁵⁵ *Nasze Tradycje i Wartości – Deklaracja I Kongresu SLD*, Warszawa, 19 grudnia 1999, http://www.sld.org.pl/partia/p-r-m-a-842/i_kongres_1999.htm (dostęp 10.10.2010 r.).

państwo prawa mniejszości (także wyznaniowych i narodowych) do autonomicznego kształtowania oświaty, kultury i tradycji⁵⁶. SLD wskazuje tu na konieczność ponownego włączenia problematyki ochrony i rozwoju kultury mniejszości narodowych do zakresu odpowiedzialności ministra kultury, co ma służyć lepszej realizacji troski o kulturę „nowych migracji”⁵⁷.

4. Program partii „Zieloni 2004”

4.1. Diagnoza stanu polskiej kultury

Kultura – w przekonaniu „Zielonych 2004” – to przede wszystkim sposób postrzegania świata oraz relacji do niego, zaś jej kształtowanie w Polsce poddane zostało „(...) pełnemu zaniedbania dyktatowi neoliberalnej ideologii”⁵⁸. Zieloni wskazują tym samym m.in. na niesprawiedliwy rozdział pomiędzy kulturą wysoką a popularną w przestrzeni publicznej, niewydolność programów edukacyjnych w zakresie kształcenia przyszłych świadomych odbiorców kultury wysokiej, a kreujących „mniej lub bardziej wybrednych konsumentów reklam i rozrywki”, czy też ideologizację i upolitycznienie finansowanych ze środków publicznych projektów artystycznych, przeczące wolności artystycznej.

Partia deklaruje przywiązanie do postulatów inicjatywy Obywatele Kultury, przedstawionych w apelu do Premiera dnia 2 lutego 2010 r., wśród których wymieniono m.in. konieczność poprawy poziomu edukacji kulturalnej, zwiększenie nakładów na kulturę oraz stworzenie nowych form – fakultatywnych w stosunku do środków budżetowych – finansowania przedsięwzięć kulturalnych⁵⁹.

4.2. Formy wspierania kultury na szczeblu państwowym

W przekonaniu partii brak środków na rozwój infrastruktury kulturalnej w Polsce stanowi jedynie „zasłonę dymną”, przesłaniającą realne problemy polskiej kultury. Brzemie odpowiedzialności za stan owej infrastruktury – w opinii Zielonych 2004 – spoczywa na państwie, którego środki mogą być okazjonalnie uzupełniane w ramach innych form finansowania. W programie wskazano na szanse związane z możliwością odpisania 1% CIT przez podmioty promujące kulturę, lecz „forma ta nie może stać się jedyny źródłem finansowania kultury w naszym kraju”.

Radykalnych zmian domaga się również przestarzały system zarządzania kulturą, gdyż inercja polskich instytucji kulturalnych jest w dużej mierze pochodną „nepotyzmu i mierności, łączonej z reprodukcją archaicznych wzorców projektów kulturalnych”⁶⁰. Należy bowiem zapobiec „festiwalizacji kultury”, która – stanowiąc element samorządo-

⁵⁶ Uchwała Podlaskiej Konwencji Wojewódzkiej SLD, Białystok, 4 lutego 2006, w: *Biuletyn po Krajowej Konwencji Sojuszu Lewicy Demokratycznej*, 2-3 czerwca 2007, <http://sld.kielce.pl/dokumenty/biuletyn.pdf> [10.10.2011], s. 53.

⁵⁷ Obecnie kwestie regulowane są w obrębie resortu spraw wewnętrznych. *Jutro bez obaw...*, dz. cyt., s. 176.

⁵⁸ *Kultura bez dyrektorów i obciachu. Priorytety Zielonych 2004 w polityce kulturalnej*, materiały własne, s. 1.

⁵⁹ Por. *Apel Obywateli Kultury*, <http://obywateleukultury.pl/glowna/> (dostęp 31.07.2011 r.).

wego public relations – poddana jest presji adhocizmu jednorazowych efektownych wydarzeń kulturalnych, forsowanych kosztem długookresowych, perspektywicznych przedsięwzięć, a także naznaczonej miazmatami upolitycznienia „rozrywce świetlicowej”, nieobcej wielu operom czy teatrom.

Partia przeciwstawia się dogmatyzacji zjawiska konkurencji w przestrzeni kultury, akcentując jej zadania w zakresie polepszania jakości życia, sprzyjania społecznej inkluzji i zwiększania poziomu kapitału ludzkiego. Priorytet działań państwa w owej sferze stanowić bowiem powinno prawo obywateli do jak najszerszego udziału w życiu kulturalnym społeczeństwa oraz aktywna partycypacja w tworzeniu kultury. Z tego względu partia wspiera różnorakie inicjatywy oddolne w sferze kultury, uwypuklając konieczność aktywniejszego działania lokalnych placówek kulturalnych, które – m.in. w wyniku wykorzystania funduszy europejskich – mogą podejmować zadania społecznej i kulturalnej inkluzji lokalnych organizacji pozarządowych i grup nieformalnych.

Zielonych 2004 cechuje w rezultacie nieufność wobec procesów „automatycznego” zastępowania likwidowanych publicznych instytucji kulturalnych podmiotami o charakterze niepublicznym. Instytucje takie jak biblioteki, wideoteki, domy kultury, muzea, teatry objazdowe czy media o charakterze kulturalnym powinny bowiem posiadać gwarancje finansowania ze środków publicznych i samorządowych, co warunkuje ich funkcjonowanie oraz możliwość zapewniania dostępu do rozmaitych form kultury⁶¹.

4.3. Zadania państwa wobec pluralizacji mediów

Analiza sytuacji polskich mediów prowadzi – w przekonaniu partii – do niepokoju związanego z zanikiem polskich mediów publicznych, które powinny stronić od „ordynarnej politycznej i reklamowej presji”⁶². Partia podejmuje także problem dostępności kultury w Internecie, wskazując na konieczność cyfryzacji polskiego dziedzictwa kulturowego, jak i podejmowania inwestycji infrastrukturalnych na rzecz zwiększenia dostępu do sieci. Internet – jako medium służące kulturze – powinien również posiadać gwarancje ochrony wolności słowa.

Liberalny model polityki kulturalnej

1. Program Platformy Obywatelskiej (PO)

1.1. Tożsamość narodowa w dobie integracji

Fundamentalnym wyzwaniem – w opinii PO – dla polskiej kultury współczesnej, w świetle którego należy dokonać redefinicji jej priorytetów i zadań, jest konieczność pogodze-

⁶⁰ Jak czytamy w programie: „Nie istnieje publiczna kontrola nad nielicznymi konkursami dyrektorskimi. Do dziś w wielu instytucjach osoby bez żadnego przygotowania merytorycznego pełnią najważniejsze funkcje decyzyjne. Wiąże się to z karygodnym upolitycznieniem nominacji”. *Kultura bez dyrektorów...*, dz. cyt., s. 1.

⁶¹ Tamże, s. 1n.

⁶² Tamże, s. 2.

nia tradycji i nowoczesności oraz poszukiwania równowagi pomiędzy kulturą globalną a narodową, przy uwzględnieniu regionalnych i lokalnych odrębności⁶³. Polska kultura postrzegana jest w dokumentach programowych poprzez pryzmat budowy zjednoczonej Europy, mimo że wzajemna interakcja wartości narodowych i europejskich powinna kształtować się nie jako emanacja procesów wchłaniania rodzimej kultury przez model paneuropejski, lecz raczej w duchu „(...) pogłębienia narodowej tożsamości i współodpowiedzialności za losy Europy”⁶⁴. Poszukiwanie właściwego miejsca narodowej kultury w Unii Europejskiej widziane jest jednakże jako wyzwanie, któremu sprostać można jedynie poprzez poszerzanie horyzontów znajomości polskiej historii i kultury oraz kultywowanie narodowych i rodzinnych tradycji.

W programie partii krytycznej ocenie poddano w programie partii „sprzeczny z postawami otwartości” nurt martyrologiczno-romantyczny interpretacji miejsca Polski w Europie i w świecie, któremu przeciwstawiono wizję kultury narodowej jako „laboratorium przyszłości”, nacechowanej „zmiennością, zróżnicowaniem, pluralizmem, wielością, indywidualnością, pielęgnacją różnorodności kulturowej i dialogiem kultur”⁶⁵, a stanowiącej jednocześnie nieocenioną pomoc w budowaniu spójności społeczeństwa i walce ze społecznym wykluczeniem. Tak zdefiniowaną kulturę uznano również za istotną składową uwarunkowań sprzyjających wzrostowi gospodarczemu⁶⁶, a polityka kulturalna powinna wykraczać poza „formy wspierania artystów” w kierunku wzmacniania kapitału społecznego i kreatywności, wpisując się w budowę nowoczesnej gospodarki opartej na wiedzy i wspieranie inteligentnego (smart) wzrostu gospodarczego, zgodnie ze strategią UE „Europa 2020”⁶⁷.

1.2. Decentralizacja w polityce kulturalnej

Cele polityki kulturalnej zdefiniowano w programie PO relatywnie szeroko, wskazując w ogólności na „(...) pielęgnowanie dziedzictwa kulturowego”⁶⁸, ale i dbałość o twórców i sztukę współczesną, równy dostęp do kultury i jej dóbr, tworzenie dogodnych warunków do rozwoju przemysłu kultury, poszerzanie i unowocześnianie edukacji kulturalnej i umacnianie wielokulturowości, dialogu międzykulturowego i społeczeństwa obywatelskiego.

⁶³ *By żyło się lepiej. Wszystkim! Program wyborczy Platformy Obywatelskiej*, Warszawa 2007, s. 69.

⁶⁴ Tamże, s. 9.

⁶⁵ Tamże, s. 69.

⁶⁶ Gruntowna reforma sektora kulturowego ma w ostateczności prowadzić do „(...) generowania przezeń dochodów i nowych miejsc pracy, zwiększenia atrakcyjności naszych regionów i tworzenia ścieżek do wzrostu PKB”. Tamże, s. 69, 74.

⁶⁷ *Następny krok. Razem. Program wyborczy 2011*, s. 57.

⁶⁸ Wśród form troski o dziedzictwo narodowe program wyborczy z 2011 r. wymienia: utworzenie Narodowego Instytutu Audiowizualnego, Narodowego Instytutu Dziedzictwa, Narodowego Instytutu Muzealnictwa i Ochrony Zbiorów Publicznych, Narodowego Forum Muzyki we Wrocławiu, Muzeum Fryderyka Chopina w Warszawie, Muzeum II Wojny Światowej w Gdańsku, Muzeum Historii Żydów Polskich, Międzynarodowego Centrum Kultury w Kielcach, Opery i Filharmonii Podlaskiej, Filharmonii Warmińsko-Mazurskiej. Tamże, s. 58-60.

telskiego”⁶⁹. W ścisłej korelacji z realizacją owych zadań ma pozostawać promocja obywatelstwa europejskiego oraz konsekwentne wcielanie w życie postanowień „Konwencji UNESCO o ochronie i promocji różnorodności w ekspresji kulturalnej”⁷⁰.

Partia nawiązuje w programie do dwóch zasadniczych nurtów prowadzenia nowoczesnej polityki kulturalnej, implementowanych w innych krajach europejskich, wskazując, iż współczesną kulturę należy rozumieć raczej w kontekście „dochodowego przemysłu kulturowego”, nie zaś tradycyjnego sektora finansowanego w pełni z budżetów publicznych⁷¹. Państwo bowiem – nie wyzbywając się dotychczasowych kompetencji koordynacyjnych w sferze kultury – powinno dokonać redefinicji własnych prerogatyw w kierunku zwiększenia efektywności sektora kulturowego, co może mieć miejsce poprzez włączenie do procesów zarządzania rozlicznych ciał pośredniczących (agencji, fundacji, organizacji quasi-rządowych), pozostawiając w ich gestii rozporządzanie funduszami publicznymi, tudzież deetatyzację instytucji kultury, równoważną z uniezależnieniem sektora od finansowania budżetowego. Właściwa konfiguracja polityki kulturalnej w przekonaniu partii polega na umiejętnym połączeniu działań decentralizacyjnych i dekoncentracyjnych.

Zaprezentowanej w programie PO analizie rzeczywistości kulturowej towarzyszy ocena dotychczasowych przemian w sferze kultury, które oceniono jako pozytywne, lecz niewystarczające. Ugrupowanie podkreśla konieczność przełamania monopolu państwa i zwiększenia partycypacji organizacji prywatnych w zarządzaniu finansami instytucji kultury, mimo iż system organizacji kultury w Polsce wykazuje liczne ograniczenia, związane m.in. ze źle przeprowadzoną decentralizacją, rocznym planowaniem budżetowym, brakiem przejrzystości w zasadach organizowania działalności placówek kulturalnych⁷², czy niewłaściwym monitorowaniem stanu ich finansów. Partia tym samym postuluje szereg reform ukierunkowanych na stworzenie nowego ustroju w sferze kultury, charakteryzującego się większą wydajnością i szerszym dostępem społeczeństwa do dóbr kulturowych, w oparciu o „(...) doświadczenia krajów europejskich o dojrzałej gospodarce rynkowej i znacznie bogatszych”⁷³.

Zmiany w procesach zarządzania kulturą powinny opierać się na kilku – prowadzących do pluralizacji spektrum podmiotów sfery kultury – przesłankach, wśród których szczególnie nacisk partia kładzie na:

⁶⁹ *By żyło...*, dz. cyt., s. 69.

⁷⁰ *Konwencja UNESCO w sprawie ochrony i promowania różnorodności form wyrazu kulturowego, sporządzona w Paryżu dnia 20 października 2005 r.*, dokument dostępny na stronie internetowej: http://static1.money.pl/d/akt_y_prawne/pdf/DU/2007/215/DU20072151585.pdf, (dostęp 20.05.2010 r.).

⁷¹ Jak czytamy w programie: „przemysł kreatywny wytwarza prawie 3% PKB w UE. W Polsce też może on mieć większy udział w każdym sektorze gospodarki, zaszczeplając kreatywność i innowacyjność. (...) W naszej filozofii rządzenia polityka kulturalna państwa stała się jedną z kluczowych strategii rozwoju kraju”. *Następny krok...*, dz. cyt., s. 58.

⁷² Sposób zarządzania instytucjami kultury łączy rozwiązania obowiązujące w przedsiębiorstwach komercyjnych i jednostkach gospodarki pozabudżetowej.

⁷³ *By żyło...*, dz. cyt., s. 73.



Fundamentalnym wyzwaniem – w opinii PO – dla polskiej kultury współczesnej, w świetle którego należy dokonać redefinicji jej priorytetów i zadań, jest konieczność pogodzenia tradycji i nowoczesności oraz poszukiwania równowagi pomiędzy kulturą globalną a narodową, przy uwzględnieniu regionalnych i lokalnych odrębności.

1. wzmocnienie autonomii instytucji prowadzących działalność kulturalną m.in. poprzez zmianę ich statusu formalnoprawnego na fundacje i spółki,
2. zmniejszenie liczby instytucji narodowych na rzecz promocji samorządowych ośrodków kultury, ze wskazaniem na rolę gmin w procesach organizowania przedsięwzięć kulturowych⁷⁴,
3. zróżnicowanie źródeł finansowania kultury, przy uwzględnieniu możliwości ich finansowego wspierania przez osoby fizyczne⁷⁵.

PO wskazuje również na konieczność aktywizacji państwa w sferze kinematografii, głównie w roli regulatora, postulując wspieranie produkcji niezależnej i fabularnego filmu kinowego oraz ich promocję na rynku europejskim. Sukces komercyjny produkcji – w przekonaniu partii – warunkowany jest m.in. sprawnym funkcjonowaniem form partnerstwa publiczno-prywatnego w powyższej materii⁷⁶.

1.3. Kultura w polityce medialnej

Cele funkcjonowania mediów publicznych w społeczeństwie w programie partii ujęto w kategoriach wspierania kultury narodowej⁷⁷, co czyni Polskie Radio i Tele-

⁷⁴ Celowi temu podporządkowany jest przygotowywany na lata 2011-2015 – przy współpracy z samorządami – program przeznaczenia 375 mln zł na rozbudowę infrastruktury bibliotecznej, sprzężony z budową 1800 Świetlików, stanowiących gminne centra kultury. *Następny krok...*, dz. cyt., s. 61.

⁷⁵ Pozabudżetowe finansowanie instytucji kulturowych obejmuje również organizowanie loterii i gier liczbowych, zobligowanie podmiotów dokonujących renowacji lub budowy obiektów do przekazywania 1% kosztów na rzecz kultury, przejęcie części dopłat do stawek totalizatora sportowego, czy zobligowanie przemysłu kinematograficznego do przeznaczania części przychodów na rodzime produkcje filmowe. *By żyło...*, dz. cyt., s. 71, 74.

⁷⁶ Obowiązek finansowej partycypacji we wspieraniu twórczości filmowej ma spoczywać również na nadawcach telewizyjnych i dostawcach nowych medialnych usług audiowizualnych (m.in. video na życzenie). Tamże, s. 68.

⁷⁷ Tamże, s. 66.

wizję Polską instytucjami owej kultury⁷⁸. Tak pojęta misja mediów stawia przed nimi zadanie aktywnego uczestnictwa w kształtowaniu świadomości obywatelskiej (w tym historycznej)⁷⁹, utrzymywania wysokich standardów życia społecznego oraz tworzenia warunków do wymiany poglądów na forum publicznym. Za formę pogodzenia owych dążeń z potrzebą zapewnienia mediom publicznym odpowiednich funduszy na wypełnianie ich zadań przyjmuje się licencje programowe, w których zdefiniowane zostaną kilkuletnie plany działania medialnych ośrodków publicznych⁸⁰.

2. Program Unii Polityki Realnej (UPR)

2.1. Miejsce kultury w społeczności państwowej

Mówiąc o elementach składowych kultury narodowej, UPR deklaruje przywiązanie do tradycji i nowoczesnej wiedzy, opartych na ludzkim rozumie i osądzie sumienia, jak i akceptowanych na poziomie indywidualnym, rodzinnym oraz narodowym wartości religijnych i moralnych. Partia podkreśla jednocześnie konieczność przeciwstawienia się nadmiernej biurokratyzacji życia społecznego, gdyż „przez utożsamienie narodu z państwem i sztuczne popieranie traci on z wolną duchową tożsamość”⁸¹.

Celem wyznaczonym w programie partii w zakresie kultury jest odbudowanie aksjologii cywilizacji łacińskiej: praw i zasad moralnych, wartości godności, honoru, prawdy, wolności, własności prywatnej i odpowiedzialności⁸². Kultura polska – zgodnie z programem UPR – ma niezaprzeczalnie charakter katolicki, cywilizacja zachodnia zaś – chrześcijański, stąd też zachowaniu owych fundamentów ma służyć popieranie roli Kościołów w sferze moralnej, choć partia podkreśla konieczność ograniczania bezpośredniego wpływu instytucji kościelnych na politykę, w celu zachowania zasady wolności sumienia⁸³.

2.2. Liberalna wizja polityki kulturalnej

Zgodnie z liberalną linią partii, program uwypukla postulat wycofania się państwa z wszelkiej działalności gospodarczej, w szczególności – działań w zakresie systemu oświaty, nauki i kultury. Niezbędne bowiem jest „przywrócenie naturalnych mechani-

⁷⁸ Tamże, s. 67.

⁷⁹ Wkład ów realizowałby się także poprzez konieczność udostępnienia w internecie wszelkich materiałów archiwalnych dotyczących historii i kultury narodowej będących w posiadaniu telewizji i radia publicznego. Tamże, s. 68.

⁸⁰ Tamże, s. 67.

⁸¹ *Deklaracja programowa*, <http://www.upr.org.pl/main/artukul.php?strid=1&katid=79&aid=400> (dostęp 31.07.2011 r.).

⁸² Afirmacja odpowiedzialności – w przekonaniu partii – musi zostać integralnie powiązana ze „swobodą zrzeszania się, zapewnieniem tajemnicy korespondencji i łączności, swobodą ruchu ludzi, przedmiotów i kapitałów, swobodą zawierania transakcji i umów o pracę, zwiększeniem bezpieczeństwa osobistego i wpływu na władzę”. *Program UPR*, <http://www.upr.org.pl/main/artukul.php?strid=1&katid=79&aid=390> (dostęp 31.07.2011 r.).

⁸³ Tamże.

zmów, które przez wieki pozwalały znacznie słabszym gospodarczo państwom kwitnąć materialnie i duchowo”⁸⁴. W rezultacie w programie zawarto wyraźną deklarację: „(...) państwo nie może subsydiować kultury. Działalność naukowa i kulturalna nie powinna być ograniczana”⁸⁵. Brak udziału środków publicznych w finansowaniu instytucji kulturalnych ma bowiem – poprzez konkurencję pomiędzy nimi – służyć zwiększeniu ich rentowności oraz przełamaniu forsowanej przez władze publiczne „jedynej słusznej wizji kultury”⁸⁶.

2.3. Liberalizm w polityce medialnej

UPR postuluje całkowitą decentralizację i prywatyzację mediów publicznych, choć nie oznacza to, iż mogą one pozostać autonomiczne wobec podstawowych wartości moralnych. Z tego też względu partia wskazuje, iż „(...) ujawnienie tajemnic państwowych oraz publiczne szerzenie pornografii i treści mogących urazić uczucia nieuprzedzonego odbiorcy oraz szerzenie fałszu może podlegać cenzurze represyjnej. Niedopuszczalne winno być koncesjonowanie środków masowego przekazu i cenzura prewencyjna”⁸⁷.

Podsumowanie

Przeprowadzona analiza pozwala dokonać pewnych zasadniczych konstatacji w zakresie modelowych rozwiązań w obrębie kultury, przyjmowanych przez poszczególne partie. Wyraźne eksponowanie roli państwa w zarządzaniu kulturą przypisać należy zgodnym z modelem centralistycznym programom PiS, PSL, SLD oraz partii Zieloni 2004, przeciwstawiając im ukierunkowane na decentralizację i komercjalizację sektora kultury postulaty PO oraz UPR, wpisujące się w model liberalny.

Pomimo podobnego zapatrywania PiS, PSL, SLD oraz Zieloni 2004 na aktywną rolę państwa w przestrzeni kulturowej, partie te charakteryzuje właściwy im koloryt ujęcia priorytetów polityki kulturalnej. O ile PiS akcentuje konieczność promocji i zachowania dziedzictwa narodowego w kontekście ekspansji zagrażającej narodowej identyfikacji „tożsamości europejskiej”, PSL staje na straży różnorodności regionalnych i lokalnych kultur, deklarując przy tym przywiązanie do tradycyjnych wartości. Postulaty SLD oraz Zieloni 2004 koncentrują się na tworzeniu przez władze publiczne możliwości nieskrępowanego rozwoju kultury w kontekście neutralnego światopoglądowo państwa, czemu towarzyszyć powinny działania na rzecz zwiększania partycypacji wszystkich grup społecznych w kulturze poprzez zabezpieczenie równych praw jedno-

⁸⁴ *Deklaracja programowa*, dz. cyt.

⁸⁵ *Program UPR*, dz. cyt.

⁸⁶ „W roku 1989 skończył się w Polsce komunizm, ale niestety nie wszędzie, bowiem doktryna o tym, że sztuka musi być państwowa ma swoje korzenie w państwie totalitarnym. UPR, opowiadając się za wolnością w każdej dziedzinie życia, upomina się o dekomunizację w teatrach i innych instytucjach kulturowych”. *Tomasz Dalecki: Niech rząd odcepi się od aktorów*, 29 października 2009, <http://www.upr.org.pl/main/arttykul.php?strid=1&katid=17&aid=8487> (dostęp 31.07.2011r.).

⁸⁷ *Program UPR*, dz. cyt.

stek do uczestnictwa we wszystkich jej sferach oraz podkreślenie jej niewątpliwego wkładu w budowę społeczeństwa obywatelskiego.

Charakterystyczną cechą modelu liberalnego jest pluralizacja wartości realizowanych w ramach kultury, jak i wynikająca z decentralizacji różnorodność podmiotów odpowiedzialnych za jej wspieranie i promocję. Zawartemu w programie PO postulatowi zdecydowanego włączenia aspektów kulturowych w procesy rozwoju gospodarczego i społecznego, UPR przeciwstawia wizję kultury jako emanacji tradycyjnych wartości, realizowanych jednak w obrębie neutralnego światopoglądowo państwa. ■

BIBLIOGRAFIA

- *Apel Obywateli Kultury*, <http://obywatelektury.pl/glowna/> (dostęp 31.07.2011 r.);
- *By żyło się lepiej. Wszystkim! Program wyborczy Platformy Obywatelskiej*, Warszawa 2007;
- *Deklaracja programowa*, <http://www.upr.org.pl/main/artukul.php?strid=1&katid=79&aid=400> (dostęp 31.07.2011 r.);
- *Deklaracja wyborcza Sojuszu Lewicy Demokratycznej. Człowiek – Dom – Praca. Samorząd 2010*, <http://www.sld.silesia.pl/pl/wiadomosci-z-kraju/deklaracja-wyborcza-sojuszu-lewicy-demokratycznej-czlowiek-do-m-praca-samorzad-2010> (dostęp 10.10.2010 r.);
- *Jutro bez obaw. Program dla Polski*, Komitet Wyborczy SLD, Warszawa 2011;
- *Konstytucja Programowa SLD*, http://www.sldkkoze.pl/index.php?option=com_content&view=article&id=100&Itemid=105 (dostęp 24.08.2011 r.);
- *Kultura bez dyrektorów i obciachu. Priorytety Zielonych 2004 w polityce kulturalnej*, materiały własne;
- *Kultura i media*, <http://www.programpis.org.pl/29,kultura-i-media.html> (dostęp 10.10.2011 r.);
- *Następny krok. Razem. Program wyborczy 2011*, Warszawa 2011;
- *Nasze Tradycje i Wartości – Deklaracja I Kongresu SLD*, Warszawa, 19 grudnia 1999, http://www.sld.org.pl/partia/p-r-m-a-842/i_kongres_1999.htm (dostęp 10.10.2010 r.);
- *Nowoczesna, solidarna, bezpieczna Polska. Program Prawa i Sprawiedliwości*, Warszawa 2011;
- *Otwarta kultura. Kultura i dziedzictwo narodowe w programie SLD*, www.sld.org.pl/download/index/biblioteka/433 (dostęp 10.10.2011 r.);
- *Polskie Stronnictwo Ludowe wobec problemów i wyzwań dla Polski*, w: *Dokumenty X Kongresu PSL*, Warszawa, 8 listopada 2008,

- http://www.psl.org.pl/upload/pdf/dokumenty/Dokumenty_X_Kongres_PSL/Psl1.pdf (dostęp 10.10.2011 r.);
- *Program UPR*, <http://www.upr.org.pl/main/artukul.php?strid=1&katid=79&aid=390> (dostęp 31.07.2011 r.);
 - *Program Wyborczy Koalicji SLD i UP 2001*, <http://www.sld.org.pl/program/p-r-m-a-7597/dokumenty.htm> (dostęp 24.08.2011 r.);
 - *Rezolucja nr 3 X Kongresu Polskiego Stronnictwa Ludowego z dnia 8 listopada 2008 r. w sprawie: polityki państwa wobec mediów oraz ich roli w rozwoju kultury i demokracji*, w: *Dokumenty X Kongresu PSL*, Warszawa, 8 listopada 2008, http://www.psl.org.pl/upload/pdf/dokumenty/Dokumenty_X_Kongres_PSL/Psl1.pdf (dostęp 8.10.2011 r.);
 - *Tezy z konferencji „Równy dostęp do wiedzy i kultury”, 2 czerwca 2006*, w: *Zeszyt Programowy SLD, 1 stycznia 2006 – 31 maja 2007*, Warszawa 2007, <http://sld.kielce.pl/dokumenty/zeszyt.pdf> (dostęp 10.10.2011 r.);
 - *Tomasz Dalecki: Niech rząd odczepi się od aktorów*, 29 października 2009, <http://www.upr.org.pl/main/artukul.php?strid=1&katid=17&aid=8487> (dostęp 31.07.2011 r.);
 - *Uchwała nr 10/2008 X Kongresu Polskiego Stronnictwa Ludowego z dnia 8 listopada 2008 roku w sprawie odbudowy spółdzielczości rolników*, w: *Dokumenty X Kongresu PSL*, Warszawa, 8 listopada 2008, http://www.psl.org.pl/upload/pdf/dokumenty/Dokumenty_X_Kongres_PSL/Psl1.pdf (dostęp 8.10.2011 r.);
 - *Uchwała Podlaskiej Konwencji Wojewódzkiej SLD*, Białystok, 4 lutego 2006, w: *Biuletyn po Krajowej Konwencji Sojuszu Lewicy Demokratycznej*, 2-3 czerwca 2007, <http://sld.kielce.pl/dokumenty/biuletyn.pdf> (dostęp 10.10.2011 r.), s. 53.

O AUTORZE:

mgr Łukasz Kaczmarczyk - urodzony w Sandomierzu, absolwent Szkoły Głównej Handlowej na kierunkach Ekonomia oraz Metody Ilościowe w Ekonomii, a także UKSW na ukończonym z wyróżnieniem kierunku Teologia Ogólna. Obecnie doktorant w Kolegium Gospodarki Światowej SGH oraz w Instytucie Wiedzy o Kulturze UKSW. Zainteresowania autora koncentrują się wokół wybranych aspektów funkcjonowania Unii Europejskiej, ze szczególnym uwzględnieniem problematyki kulturowej.

Dominika Budzanowska

Seneka Młodszy o bogactwie

Seneca the Younger about the richness

STRESZCZENIE:

LUCJUSZ ANNEUSZ SENEKA, ZWANY MŁODSZYM LUB FILOZOFEM, ŻYŁ W TRUDNYCH CZASACH I WIEKU N. E. I BYŁ ZAANGAŻOWANY W POLITYKĘ, ZWŁASZCZA ZA PANOWANIA NERONA, SWEGO WYCHOWANKA. NALEŻY DO NAJWYBITNIEJSZYCH FILOZOFÓW STAROŻYTNEGO RZYMU, DO SZKOŁY STOICKIEJ (NURTU EKLEKTYCZNEGO, CHĘTNIE ODWOŁYWAŁ SIĘ DO PLATONA CZY EPIKURA). WZYWAŁ DO ZAJMOWANIA SIĘ FILOZOFIĄ, TO JEST DO ZDOBYWANIA CNOTY (PRZY POMOCY BÓSTW), KTÓRA POŚRÓD TRUDÓW ŻYCIA DAJE JAKO JEDYNA SZCZĘŚCIE I ZABEZPIECZA PRZED ZMIENNYMI KOLEJAMI LOSU. MĄDROŚĆ JEST W ŻYCIU NAJWAŻNIEJSZA, NIE ZAŚ BOGACTWO (PRZY CZYM SAM SENEKA BYŁ BARDZO BOGATYM CZŁOWIEKIEM). POSTULOWAŁ, BY MĘDRZEC NIE TYLE ZAWSZE SZEDŁ TYM SAMYM KROKIEM, ILE, BY SZEDŁ TĄ SAMĄ DROGĄ.

SŁOWA KLUCZOWE:

SENEKA, BOGACTWO, UBÓSTWO, STOICYZM.

ABSTRACT:

LUCIUS ANNAEUS SENECA, CALLED THE YOUNGER OR PHILOSOPHER. SENECA LIVED DURING DIFFICULT TIMES AND HE WAS ENGAGED IN POLITICS DURING THE REIGN OF HIS DISCIPLE, CESAR NERO. HE WAS VERY RICH MAN AND ONE OF THE GREATEST PHILOSOPHERS OF ANCIENT ROME. SENECA WAS AN ECLECTIC, ADVANCING STOIC DOCTRINE, WHICH APPEALED TO OTHER TRENDS OF GREEK PHILOSOPHY, FOR EX. TO PLATO OR EPICURE. HE CLAIMS THAT WE HAVE TO LEARN VIRTUES. HOWEVER IN THIS CASE WE HAVE THE HELP OF GOD, WHO GIVES US THE INTELLECT WHEN WE ARE BORN. SENECA REMINDS, THAT THE LIFE IS NOT EASY AND ONLY THE INDICATIONS OF THE PHILOSOPHY CONCERNING VIRTUE PRESERVE FROM THE UNJUST FORTUNE. HOWEVER, KEEPING HUMAN WEAKNESS IN MIND, HE POSTULATES THAT A SAGE SHOULD STRUT NOT ONLY WITH THE SAME STEPS BUT ALWAYS THE SAME WAY. BE HAPPY MEANS BE WISE, NOT BE RICH.

KEYWORDS:

SENECA, RICHNESS, POORNESS, STOICISM.

„I jeśli nas niekiedy obejmuje znużenie, to możemy i musimy sięgać do korzeni czasu splatając odległe dziedzictwa z wątkami naszego dnia. Ponieważ kształt przyszłości jest dla człowieka w równym stopniu formą nadziei, co funkcją pamięci”¹.

Można się zawahać, czy w temacie „Media – pieniądze – kultura” zmieszczą się wątki starożytne. Jednakże pieniądze i kultura z antykiem się nie kłócą: wciąż bywa używana sentencja *Pecunia non olet* (przypisywana cesarzowi Wespazjanowi), a i termin *kultura* ma rzymskie konotacje, już choćby dlatego, że z łaciny pochodzi. Jednak czy *media* kojarzą się z tą odległą epoką?

Dzisiejsze media – pieniądze – kultura a świat antyczny

Za Jackiem Bocheńskim można z ubolewaniem skonstatować, iż przestały być żywe źródła, to jest antyczne języki, znane dziś w Polsce niemal jedynie specjalistom, nadto często „elementy antyku dość przypadkowe, zakonserwowane w kulturze współczesnej, jeśli się trafiają, są dziś martwe”². Stąd warto nadmienić, że termin *media* również jest pochodzenia łacińskiego. W sukurs przychodzą też słowa Piotra Kuncewicza (choć sprzed niemal trzydziestu laty, to jednak wciąż aktualne):

„Nie całkiem jednak byłby chyba zagubiony Grek czy Rzymianin, gdyby w tej chwili znalazł się w centrum Warszawy. W śmigającej nawale nie znanych sobie przedmiotów mógłby odczytać słowa bliskie i znajome. Jeden obok drugiego zapalają się neony: Forum, Leda, Palladium, Metropol, Orbis, Centrum, Junior, Zodiak, teatr, Nike, muzeum... A to tylko cząstka drobniotka, są przecież tych nazw dziesiątki, a może setki. I tak jest w każdym europejskim mieście, tak jest też i tam, gdzie mieszkańcy Europy zanieśli swoje przyzwyczajenia, myśli i ideały.

Ileż różnorakich instytucji powołuje się nieustannie na patronat bogów, którym nikt już nie składa ofiar, jak nieustannie obecne są słowa języków, które przemieniły się tysiąc kilkaset lat temu. Zauważmy, że szczególnie duży procent słów greckich i łacińskich przypada na instytucje i urzędy kulturalne. Znajdziemy tu przecież i bibliotekę, i teatr, i muzeum, i kino, i fotografię, i telewizję, i radio. Szczególnie, bo przecież niektóre z nich istnieją od bardzo niedawna – a jednak wynalazcy uważali za stosowne odwołać się do greki i łaciny. Nie zawodziła ich intuicja: rzeczywiście, tylko przedmioty są niestare, a zarówno rozumienie świata, które je umożli-

¹ P. Kuncewicz, *Antyk zmęczonej Europy*, Gdańsk 2000, s. 4, <http://docs4.chomikuj.pl/203043085,0,1,Antyk-zm%C4%99czonej-Europy.pdf> (dostęp 22.06.2011 r.).

² J. Bocheński, *Przywitanie konferencji* Topika antyczna w literaturze polskiej XX wieku, w: *Topika antyczna w literaturze polskiej XX wieku*, A. Brodzka, E. Sarnowska-Temeriusz (red.), Wrocław-Warszawa-Kraków 1992, s. 12.

wiło, jak i potrzeby należą do zdobyczy antyku. Przywołując starożytnych spłacamy jedynie stary dług wdzięczności i zobowiązań”³.

Nie wydaje się zatem bezpodstawnym, by przypomnieć słowa polityka-filozofa z początków naszej ery, który w swych wypowiedziach bynajmniej nie pomijał tematu pieniędzy czy też ogólnie rzecz biorąc – bogactwa.

Seneka Młodszy

1. Polityk.

Lucius Annaeus Seneca (znany też jako Seneka Młodszy) był w swojej epoce niewątpliwie osobą publiczną, znaną i wpływową, a nadto (jak to zazwyczaj bywa wśród osób z politycznego świecznika) niezwykle bogatą. Gdyby żył dzisiaj, oczy mediów byłyby nań zwrócone. Jego życie przypadło na czas wielkich przemian ustrojowych: Rzym w I wieku po Chrystusie po przeszło stu latach walk politycznych i wojen domowych ostatecznie z republiki przeistoczył się w cesarstwo, przy pozornym zachowaniu starych instytucji republikańskich władza została skupiona w rękach jednego człowieka.

Dzisiaj świadczą o tym polityku-filozofie przede wszystkim jego dość licznie (jak na spuściznę starożytną) zachowane dzieła literackie, w tym pisma filozoficzne, ale nie tylko. Uchodzi bowiem Seneka za najbardziej wszechstronnego pisarza swojej epoki, czyli epoki Klaudiusza i Nerona⁴. Pisał wiele (choć przecież nie żył w kontemplacyjnym odosobnieniu, przeciwnie: jego życie ściśle złączyło się z losami ówczesnej polityki rzymskiego imperium), zarówno wierszem, jak i prozą, a skala jego zainteresowań, rozpiętość tematyki zdumiewa: „Po prostu trudno zrozumieć, gdzie i jak w wirze dworskiego życia i nawale zajęć potrafił znaleźć i wygospodarzyć wolny czas dla tak obfitej i ożywionej twórczości literackiej”⁵.

Seneka zasłynął jako retor, pisarz, filozof, a także polityk. Życie nie szczędziło mu zmiennych kolei losu. Odkąd został wychowawcą (a następnie doradcą) Nerona, stawał często wobec trudnych decyzji i wielkich dylematów moralnych. Nie zawsze umiał im sprostać w duchu mędrca stoickiego. A trzeba pamiętać, że filozofia starożytna nie była tylko teoretyczna. Pierre Hadot wykazuje, że historia filozofii nie jest jedynie historią poszczególnych filozofii, teoretycznych dyskursów i systemów, tworzonych przez filozofów, ale także studium życia filozoficznego i filozoficznych postaw⁶. Albowiem, począwszy od co najmniej czasów Sokratesa, wybór drogi życiowej w procesie filozoficznym nie jest ostatnim, ale pierwszym etapem, jest „wypadkową krytycznej reakcji na inne postawy życiowe, ogólnej wizji pewnego sposobu życia

³ P. Kuncewicz, dz. cyt., s. 5.

⁴ Por. np. S. Stabryła, *Historia literatury starożytnej Grecji i Rzymu. Zarys*, Wrocław-Warszawa-Kraków 2002, s. 434.

⁵ L. Joachimowicz, *Wstęp*, w: Seneka, *Dialogi*, Warszawa 1989, s. 29.

⁶ Por. P. Hadot, *Czym jest filozofia starożytna?*, Warszawa 2000, s. 23.

i postrzegania świata oraz własnej dobrowolnej decyzji”⁷, a zatem dyskurs filozoficzny bierze się z wyboru życiowego, a nie odwrotnie.

Był Seneka politykiem z powołania, na wskroś rzymskim ze swoją „wołą praktycznej działalności i czynu, ambicjami człowieka z dalekiej prowincji i właściwym mu pragnieniem odznaczenia i sławy, które go rzuciły w wir życia, pchnęły na arenę polityczną, na drogę kariery i kazały mu piąć się po szczeblach dygnitarstwa”⁸. Wszak nie został ministrem Nerona i konsulem przypadkowo czy też na skutek błędu⁹: „nigdy nie biorąc środka za cel i od początku godząc się na poniesienie najgorszych nawet konsekwencji, zgodził się pójść w niewolę władzy, ufał bowiem, że w ten sposób może okazać się użyteczny dla ludzkiego rodzaju”¹⁰.

2. Filozof

Pozostawił po sobie wiele dzieł: tragedii, satyrę, dzieło przyrodniczo-geograficzne, a przede wszystkim pisma filozoficzne. Dziś byłby zatem zaliczany nie tylko do świata mediów (jako polityk), ale również świata kultury i nauki (jako pisarz – filozof).

Konieczne trzeba pamiętać, że starożytna filozofia nie jest tylko teorią, ale przede wszystkim praktyką, jest sposobem życia (oczywiście połączonym z filozoficznym dyskursem)¹¹. Sam Seneka – stoik w swych pismach filozoficznych często podkreśla, że filozof ma żyć zgodnie z tym, czego naucza. Natomiast słuchanie i czytanie filozofów ma nas prowadzić do szczęśliwego życia (*ad propositum beatæ vitæ*), z tych nauk mają wypływać pożyteczne wskazania (*profutura praecepta*), wzniosłe wypowiedzi podnoszące na duchu (*magnificæ voces et animosæ*), które powinny być urzeczywistniane, zamieniane w czyn: *ediscamus ut quæ fuerint verba sint opera*¹². Ludzie zaś, którzy traktują filozofię jak jakieś rzemiosło na sprzedaż (*velut aliquod artificium venale*), sami żyją inaczej niż uczą (*aliter vivunt quam vivendum esse præcipiunt*), wyrządzają ludzkości największą krzywdę (*nullos autem peius mereri de omnibus mortalibus*), są bowiem przykładami bezużytecznej nauki (*exempla inutilis disciplinae*), a to, co piętnują (*insequuntur*), sami popełniają (*vitio obnoxii*)¹³. W niczym zatem nie pomogą. Seneka, pisząc o wartości ich pomocy, porównuje ich do sternika, który wymiotuje podczas burzy¹⁴. Zaznacza też, iż w życiu miota nami jeszcze większa burza niż na morzu (*Quanto maiore putas vitam tempe-*

⁷ Tamże, s. 25.

⁸ L. Joachimowicz, *Wstęp...*, s. 23.

⁹ Por. P. Grimal, *Seneka*, Warszawa 1994, s. 168.

¹⁰ Tamże, s. 103.

¹¹ Por. P. Hadot, dz. cyt., s. 25.

¹² Por. *Ep.* 108, 35.

¹³ Por. *Ep.* 108, 36.

¹⁴ *Ep.* 108, 37: *Non magis mihi potest quisquam talis prodesse praeceptor quam gubernator in tempestate nauseabundus. Tenendum rapiente fluctu gubernaculum, luctandum cum ipso mari, eripienda sunt vento vela: quid me potest adiuvere rector navigii attonitus et vomitans?*



Koniecznien trzeba pamiętać, że starożytna filozofia nie jest tylko teorią, ale przede wszystkim praktyką, jest sposobem życia (oczywiście połączonym z filozoficznym dyskursem). Sam Seneka – stoik w swych pismach filozoficznych często podkreśla, że filozof ma żyć zgodnie z tym, czego naucza.

state iactari quam ullam ratem?), potrzebna jest zatem nie paplanina, ale sterowanie (*Non est loquendum sed gubernandum*)¹⁵. Falszywi filozofowie nie mówią od siebie, powtarzają cudze myśli (*aliena*), na przykład Platona, Zenona, Chryzypa czy Pozydoniusza (*dixit illa Plato, dixit Zenon, dixit Chrysippus et Posidonius et ingens agmen nominum tot ac talium*). Dla Seneki dowodem prawdziwości filozofów jest to, że żyją tym, co głoszą (*faciant quae dixerint*)¹⁶.

Seneka jako przedstawiciel Stoi (choć późnej) uczy życia zgodnego z naturą, czyli cnotliwego, a zatem szczęśliwego. Szczęście jawiło się ludziom jako niepewne, często od nich niezależne. Stoicy wskazywali drogę: uniezależnienia się od zewnętrznych czynników poprzez zabieganie o same tylko dobra wewnętrzne, zależne jedynie od człowieka, czyli o cnotę: „ceniąc cnotę, i tylko cnotę, mędrzec uniezależnia się od wszelkich niepomyślnych okoliczności, jakie by zająć mogły, i zapewnia sobie szczęście”¹⁷. Stoicka teoria cnoty czynnej (którą przejął od swych poprzedników także Seneka), dostępnej dla każdego człowieka, niezależnie od pochodzenia, statusu społecznego, stopnia wykształcenia, stanowiła o wielkiej sile stoicyzmu w dziejach ludzkości¹⁸.

3. Bogacz.

Jednak Seneka – retor, poeta, mąż stanu, filozof, moralista, badacz natury, właściciel i zarządca ogromnych posiadłości ziemskich i kapitału finansowego¹⁹ już „w starożytności entuzjastycznie chwalony przez jednych był obelżywie poniżany przez drugich, skalę zaś ocen stosowano dla niego zdumiewająco szeroką – od łotra i hipokryty do ascety i człowieka świętego”²⁰. Można przypomnieć, że wczesne chrześcijaństwo bardzo ceniło

¹⁵ Por. tamże.

¹⁶ Por. *Ep.* 108, 38.

¹⁷ W. Tatarkiewicz, *Historia filozofii*, t. I, Warszawa 2005, s. 148.

¹⁸ Por. A. Krokiewicz, *Stoicyzm*, „Meander” 1978 z. 5, s. 240-241.

¹⁹ Por. L. Joachimowicz *Wstęp...*, s. 18.

²⁰ Tamże.

Senekę, chciało nawet widzieć w nim chrześcijanina (powstała nawet apokryficzna korespondencja Seneki z Pawłem Apostołem), a pod koniec średniowiecza zrodziła się wręcz legenda, iż faktycznie nim się stał²¹.

Konformizm polityczny, porażka wychowawcza nie wyczerpują listy zarzutów stawianych Senecie. Ten jeden z najbogatszych ludzi Rzymu I wieku oskarżany jest, iż głosił idee ubóstwa i wyrzeczenia pośród największego przepychu i bogactw, mówiąc obrazowo, pochwałę ubóstwa pisał na stołach ze złota i kości słoniowej²².

a. Obrona bogactwa zdobytego uczciwie i z życzliwości losu

Seneka sam odpowiada swym przeciwnikom w dialogu *De vita beata*²³. Przywołując postać Sokratesa²⁴, pyta, jakie mają prawo, by śledzić i podpatrywać cudze słabości i wydawać o każdym wyrok, zarzucając na przykład, dlaczego dany filozof ma przestrzenne mieszkanie, a dlaczego tamten jada aż tak wystawnie²⁵.

Pojawia się następnie argument (przypominający nam dziś wypowiedź biblijną²⁶), iż ci, którzy stawiają zarzuty, są jak ludzie, którzy wpatrują się w drobne pryszcze u innych, a sami są pokryci bardzo licznymi wrzodami²⁷. Nadal jakby ustami Sokratesa Seneka przypomina też, iż Platonowi zarzucano, że był chciwy na pieniądze, Arystotelesowi, że je przyjmował, Demokrytowi, że je zaniedbywał, Epikururowi, że je przejadał, Sokratesowi zaś stawiano zarzuty z powodu Alcybiadesa i Fedrusa²⁸. Tymczasem – jak wyjaśnia

²¹ Więcej zob. np. *Seneca e i Cristiani. Atti del Convegno Internazionale Univ. Cattolica del S. Cuore, Biblioteca Ambrosiana – Milano 12-14 X 1999*, (materiały konferencyjne), a cura di A. P. Martina, Milano 2001; A. Momigliano, *Nota sulla legenda del Cristianesimo di Seneca w: Quarto contributo alla storia degli Studi classici e del mondo antico*, Roma 1969, s. 13-32; S. Longosz, „Seneca saepe noster”. Przyczyny popularności Seneki u starożytnych chrześcijan, w „Orbis antiquus”, Opole 1998, s. 45-69.

²² Por. L. Joachimowicz, *Seneka*, Warszawa 1977, s. 25.

²³ Por. M. Ranieri Panetta, *Neron*, Warszawa 2001, s. 53: „P. Suiliusz Rufus publicznie oskarżył Senekę o zgromadzenie w krótkim czasie olbrzymiego majątku, polowanie na testamenty Rzymian pozbawionych spadkobierców i uprawianie lichwy w Italii i prowincjach. Dion Kasjusz pisał, że choć Seneka wspominał bogactwem ich bogactwo, sam posiadał majątek liczący trzysta milionów sestercji..., a także pięćset trójnogów z drzewa cedrowego i kości słoniowej. Neron, stając w obronie swego nauczyciela, zesłał Suiliusza na wygnanie, Seneka jednak czuł się skompromitowany. Napisał więc dialog *De vita beata*, gdzie twierdził, że bogactwa są nam dane wskutek zbiegu okoliczności, lecz nie czynią nas lepszymi, mimo że stwarzają taką możliwość. W konkluzji utworu filozof utrzymywał, że niezależność mędrca nie pochodzi z faktu, że niczego on nie posiada, ale z faktu, że żadna rzecz nie ma nad nim władzy”.

²⁴ Por. VB 27, 1: *Ecce Socrates ex illo carcere quem intrando purgavit omnique honestiorem curia reddidit proclamat.*

²⁵ VB 27, 4: *Vobis autem vacat aliena scrutari mala et sententias ferre de quoquam? Quare hic philosophus laxius habitat? quare hic lautius cenat?*

²⁶ Por. Łk 6, 41: *Τί δὲ βλέπεις τὸ κάρφος τὸ ἐν τῷ ὀφθαλμῷ τοῦ ἀδελφοῦ σου, τὴν δὲ δοκὸν τὴν ἐν τῷ ἰδίῳ ὀφθαλμῷ οὐ κατανοεῖς;*

²⁷ VB 27, 4: *Papulas observatis alienas, obsiti plurimis ulceribus?*

²⁸ VB 27, 5: *Obicite Platoni quod petierit pecuniam, Aristoteli quod acceperit, Democrito quod neglexerit, Epicuro quod consumpserit; mihi ipsi Alcibiaden et Phaedrum obiectate;* zob. też Digenes Laertios, *Ży-*

– wszyscy ci obwiniający filozofów ludzie tak naprawdę czuliby się szczęśliwi, gdyby tylko udało im się naśladować owe słabości²⁹.

Nie mniej ostra jest wypowiedź o bogactwie (czy raczej ubóstwie), w której Seneka zaleca, aby nikt się nie trudził, żeby się nie wydawać zbyt bogatym ludziom, dla których nawet cynik Demetriusz nie był dość ubogi³⁰. Temat ten jeszcze dalej podejmuje, wyrażając sprzeciw wobec zabrania filozofom posiadania pieniędzy (*Desine ergo philosophis pecunia interdicere*) i wyjaśniając, iż przecież nikt mądrości nie skazał na nędzę (*nemo sapientiam paupertate damnavit*). Seneka wyjaśnia, że wielkie majątki, jeśli je filozof posiada, nigdy nie pochodzą z niegodziwych źródeł: nie są nikomu zabrane ani czyjaś krew splamiona, nie są też zdobyte czyjaś krzywdą; filozof wchodzi w ich posiadanie bez nikczemnych intryg, a dochody z tych bogactw są równie szlachetne, jak i rozchody. Zatem nie mogą przeszkadzać nikomu, tylko ludziom zawistnym³¹.

Mędrzec poza tym nie odrąci od siebie życzliwości losu i nabytym godziwie spadkiem ani nie będzie się pysznił, ani też nie będzie się go wstydził. Jednak również będzie się chlubił tym, że gdy otworzy dom i da dostęp całemu miastu do swego bogactwa, to będzie mógł powiedzieć każdemu, by jeśli coś rozpozna jako swoje, wziął to. Seneka jest spokojny o mędrca, wie, że jako wielki człowiek i zacy bogacz, po tym wezwaniu zachowa tyle samo³². Seneka nadal mocno podkreśla prawość mędrca, który żadnemu denarowi nie pozwoli przestąpić swego progu, gdyby miało to nastąpić w sposób niegodziwy (*sapiens nullum denarium intra limen suum admittet male intranetem*), ale też ponownie zwraca uwagę, że ten sam mędrzec również nie wzgardzi ani nie odrzuci wielkich bogactw, daru losu i owocu swej cnoty (*idem magnas opes, munus fortunae fructumque virtutis, non repudiabit nec excludet*)³³.

woty i poglądy słynnych filozofów III 9, V 4, X 7, IX 35-36. 39.

²⁹ VB 27, 5: *+o vos usu+ maxime felices, cum primum vobis imitari vitia nostra contigerit*; w codex Ambrosianus: *o vos usu*, Schultess proponuje: *evasuri*.

³⁰ VB 18, 3: *Curet aliquis an istis nimis dives videatur quibus Demetrius Cynicus parum pauper est?* Demetrius jest pierwszym filozofem cynickim doby cesarstwa rzymskiego, o którym zachowały się jakieś informacje (głównie w pismach Seneki). Urodził się najprawdopodobniej na początku I wieku n.e. Znały był już za Kaliguli (por. *Ben.* VII 11). Seneka cenił Demetriosia z racji jego ubóstwa oraz zgodności życia z głoszoną nauką i prawości charakteru (por. np. *Prov.* 3, 3; 5, 5; *Ben.* VII 1, 3. 7; 8, 2-3; *Ep.* 62, 3; 67, 14). Demetrius został wraz z innymi filozofami wydalony z Rzymu w 71 roku n.e. z powodu sprzeciwu wobec polityki cesarza Wespazjana. Ostatnie lata życia spędził najprawdopodobniej w Grecji (por. G. Reale, *Historia filozofii starożytnej*, t. IV, Lublin 1999, s. 236-239).

³¹ VB 23, 1: *Habebit philosophus amplas opes, sed nulli detractas nec alieno sanguine cruentas, sine cuiusquam iniuria partas, sine sordidis quaestibus, quarum tam honestus sit exitus quam introitus, quibus nemo ingemescat nisi malignus*.

³² VB 23, 2: *Ille vero fortunae benignitatem a se non summovebit et patrimonio per honesta quaesito nec gloriabitur nec erubescet. Habebit tamen etiam, quo gloriatur, si aperta domo et admissa in res suas civitate poterit dicere „quod quisque agnoverit, tollat”. O magnum virum, <o> optime divitem, si post hanc vocem tantundem habuerit!*

³³ VB 23, 3.

Sapiens Seneki będzie zatem posiadał bogactwa, ale tak, jak rzeczy lekkie i mogące ulecieć, i nie pozwoli, by były komukolwiek bądź jemu samemu ciężarem³⁴. Będzie on też wyświadczał dobrodziejstwa, ale z pewnym zastrzeżeniem: albo tym, którzy są do brzy, albo tym, których dopiero będzie mógł uczynić dobrymi (*donabit aut bonis aut eis, quos facere poterit bonos*), z największą rozważą wybierając co najgodniejszych (*donabit cum summo consilio dignissimos eligens*), ze słusznych i chwalebnych pobudek, jako że dar złożony w złe ręce jest wstrętnym marnotrawstwem (*donabit ex recta et probabili causa, nam inter turpes iacturas malum munus est*)³⁵. Musi mieć zatem odpowiedni stosunek do bogactwa, musi umieć nim gardzić, jednak to nie znaczy, że dóbr ma nie mieć: ma mieć, tylko bez niepokoju, i ma ich nie odrzucać od siebie, ale też gdy odchodzi, patrzeć za nimi spokojnie, bez lęku³⁶, a nawet gdy przyjdzie nań coś ciężkiego, przyjmie to jako coś lekkiego³⁷.

b. Przeciw atopii filozofów.

Bogactwu Seneka poświęcił dość dużo uwagi. W powyższych wypowiedziach filozofa można się doszukiwać próby przezwyciężania stereotypu filozoficznej atopii w stylu Diogenesa Cynika czy cyników w ogóle. Sam Seneka (także jako filozof) często był krytykowany za brak ubóstwa. Stąd też nie dziwi, że wielokrotnie wypowiadał na ten temat w swoich pismach, podając kolejne argumenty na swą obronę. Wśród wielu rad, kierowanych do Lucyliusza, można natrafić także na taką szczegółową przestrożę, by unikać i szorstkiej odzieży, i niestrzyżenia głowy, i zaniedbywania brody, i podkreślania swej pogardy dla pieniędzy, i układania się do snu na ziemi: *asperum cultum et intonsum caput et neglegentior barbam et indictum argento odium et cubile humi positum (...) evita*. Można powiedzieć, że to nie broda ma czynić filozofa. Seneka wzywa, by wnętrze filozofa było całkowicie odmienne, lecz powierzchowność ma zostać podobna do powierzchowności pospólstwa: *Intus omnia dissimilia sint, frons populo nostra conveniat*³⁸. Filozof swoim strojem nie ma się wyróżniać, jego toga ani nie ma nazbyt jaśnieć, ani też nie ma być brudna: *Non splendeat toga, ne sordeat quidem*.

Wskazania owe Seneka wyjaśnia, ukazując negatywne konsekwencje, jakie mogą wynikać z życia filozofów, które ma być oczywiście lepsze, ale nie może być przeciwstawne życiu pospólstwa (*Id agamus ut meliorem vitam sequamur quam vulgus, non ut contrariam*). Otóż filozofowie mogą owym przeciwstawnym życiem zrazić ludzi do siebie i zmusić do ucieczki tych, których pragną poprawić, a także spowodować, że nikt nie zechce ich w niczym naśladować, bojąc się, że będzie musiał filozofów we wszystkim naśladować: *alioquin*

³⁴ VB 23, 4: *habebit itaque opes, sed tamquam leves et avolaturas, nec ulli alii eas nec sibi graves esse patietur*.

³⁵ VB 23, 5.

³⁶ VB 21, 2: *ait ista debere contemni non, ne habeat, sed ne sollicitus habeat; non abigit illa a se, sed abeuntia securus prosequitur*.

³⁷ Por. Ep. 123, 1: *nihil sit grave quod leviter excipias*.

³⁸ Ep. 5, 2.



Bogactwu Seneka poświęcił dość dużo uwagi. (...) Sam Seneka (także jako filozof) często był krytykowany za brak ubóstwa. Stąd też nie dziwi, że wielokrotnie wypowiadał na ten temat w swoich pismach, podając kolejne argumenty na swą obronę.

*quos emendari volumus fugamus a nobis et avertimus; illud quoque efficitur, ut nihil imitari velint nostri, dum timent ne imitanda sint omnia*³⁹. Filozofia domaga się gospodarności (która nie może być zaniedbaniem), a nie udreki⁴⁰. Seneka wyraźnie twierdzi, że „zależnie od okoliczności posiadanie bogactw może okazać się czymś «słuszniejszym» niż ubóstwo, tak jak kiedy indziej właściwszym dla mędrca będzie życie w ubóstwie”⁴¹. Z tego wynika, że jest się bogatym, jeżeli nie odczuwa się potrzeby posiadania bogactw⁴². Filozof przekonuje, iż kto z ubóstwem dobrze się zgadza, jest bogaczem⁴³.

Zarazem jednak trzeba umieć się cieszyć ze swego bogactwa. Seneka ma poczucie wyjątkowości i odrębności filozofów (a więc i siebie) wobec reszty społeczności czy bardziej dosadnie rzecz biorąc: wobec pospółstwa (*vulgus*). Konstatuje, że odmienność, „niepodobność” (filozofowie bowiem są *dissimiles*) widać przy bliższym przyjrzeniu się danemu filozofowi: jest inny nie zewnątrz, ale przede wszystkim wewnątrz, on sam godny jest podziwiania, nie zaś jego dom, jego sprzęty czy to gliniane, czy to srebrne. Wielkość mędrca polega na tym, że naczyniami glinianymi posługuje się tak samo jak srebrną zastawą, a (gdy jest bogatym człowiekiem) srebrną zastawą jak glinianą. Zatem nie stan majątkowy stanowi o filozofie. Niezdolność do zniesienia bogactwa, według Seneki, jest oznaką słabego umysłu⁴⁴.

Nie można też zapomnieć, iż Seneka „używał bogactw do świadczenia innym dobrodziejstw, że pomimo wielkiego dobrobytu starcze jego ciało było wycieńczone skromnym pożywieniem jak u ascety”⁴⁵. Ważna dla tego wątku jest myśl rzymskiego filozofa, w której podkreśla, jak nieistotne jest bogactwo, na przykład widoczne w tym, z czego

³⁹ *Ep.* 5, 3.

⁴⁰ *Ep.* 5, 5: *Frugalitatem exigit philosophia, non poenam; potest autem esse non incompta frugalitas.*

⁴¹ P. Grimal, dz. cyt., s. 13.

⁴² Por. tamże, s. 14.

⁴³ *Ep.* 4, 11: *Cui cum paupertate bene convenit dives est*; zob. też *Ep.* 4, 10: *magnae divitiae sunt lege naturae composita paupertas*; por. Usener, *Epicurea* 477.

⁴⁴ *Ep.* 5, 6: *dissimiles esse nos vulgo sciat qui inspexerit propius; qui domum intraverit nos potius miretur quam suppellectilem nostram. Magnus ille est qui fictilibus sic utitur quemadmodum argento, nec ille minor est qui sic argento utitur quemadmodum fictilibus; infirmi animi est pati non posse divitias.*

⁴⁵ L. Joachimowicz, *Wstęp...*, s. 25.

zbudowany jest dom (czy dom jest zbudowany z darni, czy z barwnego marmuru przywiezionego z obcych krajów), bo przecież równie dobrze okrywa człowieka słomiana strzecha, jak i dach ze złota. Gardzić zatem należy wszystkim, co zbyteczny wysiłek daje jako ozdobę i upiększenie. Jedynie duch jest godny podziwiania, jako że wobec jego wielkości nic nie jest wielkie⁴⁶.

Rzymski filozof zgadzał się z Epikurem w tym, iż ten człowiek najlepiej korzysta z bogactw, który ich jak najmniej pragnie⁴⁷. Zaraz też wyjaśnia swoimi słowami, iż kto pożąda bogactw, boi się o nie, a nikt strapiony nie może cieszyć się swym majątkiem, gdyż wciąż stara się go powiększyć (i wtedy zapomina o użytkowaniu go), przyjmuje rachunki, chodzi nieustannie na rynek w interesach, zagląda w kalendarz i tak z pana przemienia się w zarządcę⁴⁸.

c. Bogactwo a zdobywanie cnoty.

W dialogu *De vita beata* (*O życiu szczęśliwym*) można znaleźć ciekawą wypowiedź Seneki o bogactwie i ubóstwie. Autor wyjaśnia, iż bogactwa są godne mędrca, przychodzą do niego zresztą jako dar losu, poza tym nie kocha on ich, a jedynie woli je posiadać niż ich nie mieć, przyjmując je zresztą jedynie do swojego domu, a nie do duszy, oraz dbając o już posiadane, gdyż w ten sposób swej cnocie dostarcza budulca⁴⁹. Seneka, zapewne broniąc się przed ostrymi zarzutami, dlaczego, gorliwie zajmując się filozofią, żyje jak wielki bogacz⁵⁰, stanowczo twierdzi, iż nie ma żadnych wątpliwości, że rozwojowi duchowych zalet mędrca służy bardziej bogactwo niż ubóstwo⁵¹. *Paupertas* bowiem sprzyja tylko jednemu rodzajowi cnoty, to znaczy pomaga w tym, by nie się załamywać i nie dać się przygnieść⁵². Inaczej jest w dostatku, jako że bogactwo daje szerokie pole do rozwoju dla wszelkich innych cnót, w tym dla umiarkowania, a także szczodrości, staranności, gospodarności czy wspaniałomyślności⁵³. Nieco dalej Seneka

⁴⁶ Ep. 8, 5: *Hanc [domum] utrum caespes erexerit an varius lapis gentis alienae, nihil interest: scitote tam bene hominem culmo quam auro tegi. Contemnite omnia quae supervacuum labor velut ornamentum ac decus ponit; cogitate nihil praeter animum esse mirabile, cui magno nihil magnum est.*

⁴⁷ Ep. 14, 17: *Is maxime divitiis fruitur qui minime divitiis indiget*; por. Diogenes Laertios, *Żywoty...* X 130.

⁴⁸ Ep. 14, 18: *Qui eget divitiis timet pro illis; nemo autem sollicito bono fruitur. Adicere illis aliquid studet; dum de incremento cogitat, oblitus est usus. Rationes accipit, forum conterit, kalendarium versat: fit ex domino procurator.*

⁴⁹ VB 21, 4: *Nec enim se sapiens indignum ullis muneribus fortuitis putat: non amat divitias sed mavult; non in animum illas sed in domum recipit, nec respuit possessas sed continet, et maiorem virtuti suae materiam subministrari vult.*

⁵⁰ VB 21, 1: *Quare ille philosophiae studiosus est et tam dives vitam agit?*

⁵¹ VB 22, 1: *Quid autem dubii est quin haec maior materia sapienti viro sit animum explicandi suum in divitiis quam in paupertate.*

⁵² Tamże: *in hac unum genus virtutis sit non inclinari nec deprimi.*

⁵³ Tamże: *in divitiis et temperantia et liberalitas et diligentia et dispositio et magnificentia campum habet patentem.*

też zauważy, że przeciw ubóstwu stosuje się cnoty bardziej waleczne, a przeciw bogactwu inne, to znaczy roztrośniejsze, które kroczą ostrożniej i nie tracą równowagi pod swym ciężarem⁵⁴.

Bogactwo odgrywa niewielką rolę w zdobywaniu cnót i może być zabrane bez istotnej szkody dla podstawowego dobra (wszak bogactwa są własnością mędrca, a nie odwrotnie, jak to jest u ludzi, którzy nie są mędrkami: *divitiae meae sunt, tu divitiarum es*⁵⁵), zarazem jednak należy do dóbr, które w pewnym stopniu przyczyniają się do nieustającej radości (biorącej swój początek z cnoty)⁵⁶. Obrazowo Seneka wyjaśnia, iż bogactwa tak traktują mędrca i go rozweselają jak żeglarza pomyślny i sprzyjający wiatr i dobry dzień oraz pogodne miejsce w czasie mroźnej zimy⁵⁷. Mędrzec jednak nadaje bogactwom tylko jakieś znaczenie, nie jak inni – największe, dlatego też, kiedy odchodzą, to zabierają ze sobą tylko siebie, zaś w przypadku pozostałych ludzi jest tak, że w momencie odejścia bogactw stają oni osłupiali i wydaje im się, iż sami siebie opuścili⁵⁸.

Nie dziwi stwierdzenie filozofa stoickiego, iż najwyższa szczęśliwość człowieka nie wiąże się z ciałem, jako że prawdziwymi dobrami, trwałymi i wiecznymi, są jedynie te, które daje rozum⁵⁹. Pozostałe dobra Seneka nazywa dobrami mniemanymi (*opinioe bona*), określa je jedynie mianem wygod (*commoda*) i rzeczy godnych (*producta*)⁶⁰, których używanie zresztą też wymaga udziału rozumu, pomaga on bowiem dłużej je zachować, trzeba też pamiętać, że i sama szczęśliwość wymaga umiaru, by nie być udręczeniem⁶¹. Filozof zwraca zatem uwagę na dwa aspekty posiadania owych *opinioe bona*: niezwykle szybko przemijają i człowiek wciąż się o nie troszczy, by go nie opuściły, przed czym chroni umiar, rozumne podejście do nich.

d. Stosunek do rozkoszy.

Rzymski filozof stanowczo twierdzi, że powszechnie wiadomo, iż im kto głupszy, tym obficie zaznaje rozkoszy i że nawet niegodziwość opływa w przyjemności,

⁵⁴ VB 25, 7: *paupertati adhibebimus illas quae pugnare sciunt fortiores, divitiis illas diligentiores quae suspensum gradum ponunt et pondus suum sustinent.*

⁵⁵ VB 22, 5.

⁵⁶ VB 22, 3: *Quaedam enim, etiam si in summam rei parva sunt [ait] et subduci sine ruina principalis boni possunt, adiciunt tamen aliquid ad perpetuam laetitiam et ex virtute nascentem.*

⁵⁷ Tamże: *sic illum adficiunt divitiae et exhilarant ut navigantem secundus et ferens ventus, ut dies bonus et in bruma ac frigore apricus locus.*

⁵⁸ VB 22, 5: *mihi diuitiae si effluerint, nihil auferent nisi semet ipsas, tu stupebis et uideberis tibi sine te relictus, si illae a te recesserint; apud me diuitiae aliquem locum habent, apud te summum.*

⁵⁹ Ep. 74, 16: *Non est summa felicitatis nostrae in carne ponenda: bona illa sunt vera quae ratio dat, solida ac sempiterna, quae cadere non possunt, ne decrescere quidem ac minui.*

⁶⁰ Por. Ep. 74, 17. Termin *producta* jest przekładem greckiego προηγμένα (por. Cyceon, *De finibus bonorum et malorum* 3, 52: *...productum esse ad dignitatem...*).

⁶¹ Ep. 74, 18: *Quisquis illa sine ratione possedit non diu tenuit; ipsa enim se felicitas, nisi temperatur, premit. Si fugacissimis bonis credidit, cito deseritur, et, ut deseratur, affligitur.*

a również że sama dusza dostarcza wielu niegodziwych rozkoszy, a wśród nich daje przede wszystkim rozrzutność, za wysokie mniemanie o sobie, pychę wynoszącą się ponad innych, ślepe i nierozsądne umiłowanie swoich rzeczy, wielką radość ze spraw bardzo błahych i wręcz z dziecinnych powodów, a następnie (jakby drugą grupę rozkoszy) także gadulstwo, wyniosłość cieszącą się z szyderstw, gnuśność i rozleniwienie ospałego ducha, opływającego w przyjemności i drzemiącego w sobie⁶². Po wyliczeniu owych przykładów rozkoszy filozof wyjaśnia, jaki do nich stosunek ma cnota. Otóż ona je wszystkie rozpędza, człowieka zaś targa za ucho: *Haec omnia virtus discutit et aurem pervellit*⁶³. Warto wyjaśnić, że starożytni uważali ucho za siedlisko pamięci, o czym pisał Pliniusz Starszy: *est in aure ima memoriae locus*⁶⁴. Targanie za ucho może zatem oznaczać przypominanie komuś obowiązków, powinności lub naganę czy przestrożę⁶⁵. Seneka dalej wyjaśnia, że cnota szacuje każdą przyjemność, zanim ją może dopuścić, a i tak nigdy żadnej rozkoszy (żadnej z dwóch grup, powyżej wspomnianych), nawet jeśli ją dopuści, wysoko nie ceni i nie cieszy się z jej stosowania⁶⁶. W tym miejscu Seneka podaje jako swego rodzaju przeciwieństwo owych wszelkich rozkoszy umiarkowanie (*temperantia*), które jest przyczyną radości dla cnoty: *...sed temperantia laeta est*⁶⁷. Jakby prowadząc rozmowę ze swym oponentem, filozof wyjaśnia, iż on nie obejmuje uściskiem rozkoszy, ale ją ogranicza, nie cieszy się z niej, ale jej używa, nie uważa jej nie tylko za najwyższe dobro, ale w ogóle nie uznaje jej za dobro, wreszcie niczego w jej imię nie czyni⁶⁸.

e. Wartość poprzestawania na małym.

Seneka oprócz owych wyjaśnień, dających obronę bogactwa, czy też zalecenia umiaru w rozkoszy eksponuje w swych pismach rangę ubóstwa. W jednym ze swoich ostatnich listów pisał o konieczności przyzwyczajania się do poprzestawania na małym. Myśl tę wyjaśniał w ten sposób, iż nikt nie może mieć tego wszystkiego, czego

⁶² VB 10, 2: *Atqui quis ignorat plenissimos esse voluptatibus vestris stultissimos quosque et nequitiam abundare iucundis animumque ipsum genera voluptatis prava et multa suggerere? — in primis insolentiam et nimiam aestimationem sui tumoremque elatum super ceteros et amorem rerum suarum caecum et inprovidum et ex minimis ac puerilibus causis exultationem, iam dicacitatem ac superbiam contumeliis gaudentem, desidiam dissolutionemque segnis animi, deliciis fluentis, indormientis sibi.*

⁶³ VB 10, 3.

⁶⁴ Pliniusz Starszy, *Naturalis historia* 11, 103 [251].

⁶⁵ Por. L. Joachimowicz, *Komentarz*, w: Lucjusz Anneusz Seneka, *Dialogi*, przełożył, wstępem poprzedził, komentarzem, układem treści, indeksem opatrzył L. Joachimowicz, Warszawa 1989, s. 698.

⁶⁶ VB 10, 3: *et voluptates aestimat antequam admittat nec quas probavit magni pendit aut utique enim admittit nec usu earum (...) laeta est.*

⁶⁷ Tamże.

⁶⁸ Tamże: *Temperantia autem, cum [voluptates] minuat, summi boni iniuria est. Tu voluptatem complexeris, ego compesco; tu voluptate frueris, ego utor; tu illam summum bonum putas, ego nec bonum; tu omnia voluptatis causa facis, ego nihil.*



Seneka oprócz owych wyjaśnień, dających obronę bogactwa, czy też zalecenia umiaru w rozkoszy eksponuje w swych pismach rangę ubóstwa. W jednym ze swoich ostatnich listów pisał o konieczności przyzwyczajenia się do poprzestawania na małym. Myśl tę wyjaśniał w ten sposób, iż nikt nie może mieć tego wszystkiego, czego tylko zapragnie, każdy zaś może nie chcieć tego, czego nie ma, i radośnie korzystać z rzeczy zdobytych.

tylko zapragnie, każdy zaś może nie chcieć tego, czego nie ma, i radośnie korzystać z rzeczy zdobytych⁶⁹.

Temat ten pojawia się zresztą również na niemal samym początku zbioru *Listów moralnych do Lucyliusza*, bo już w drugim z nich Seneka wyjaśnia swemu młodszemu przyjacielowi istotę ubóstwa. Otóż nie jest ubogim ten, kto ma mało, ale ten, kto więcej pożąda. Dla takiego człowieka nie ma znaczenia zdobyte przezeń bogactwo, czyli jak obrazowo przedstawia to filozof: pieniądze w kasie, zboże w spichrzach, bydło na pastwiskach, pożyczone komuś sumy. Bogacz bowiem czyha na cudze mienie i snuje plany, jak dalej zdobywać pieniądze. Seneka wyciąga stąd wniosek, a właściwie pouczenie czy wskazanie, by zachowywać miarę bogactwa, to znaczy po pierwsze mieć to, co jest konieczne, a po drugie mieć to, co jest wystarczające⁷⁰.

Przed wszystkim mędrzec (zwłaszcza stoicki) zadowala się sobą. Jednak nie dlatego, by żyć, ale by żyć szczęśliwie, co zaraz Seneka wyjaśnia szerzej: potrzebuje on bowiem do życia wielu rzeczy, natomiast do życia szczęśliwego konieczny jest mu tylko zdrowy, wzniosły i pogardzający losem duch⁷¹. Oczywiście potrzebuje też rąk, i oczu, i wielu innych rzeczy niezbędnych do codziennego użytku, lecz niczego nie pragnie, gdyż pragnienie świadczy o byciu w potrzebie, a mędrzec niczego przecież nie potrzebuje⁷².

⁶⁹ Por. Ep. 123, 3: *Necessarium est parvo adsuescere. (...) Quidquid vult habere nemo potest, illud potest, nolle quod non habet, rebus oblatis hilaris uti.*

⁷⁰ Por. Ep. 2, 6: *non qui parum habet, sed qui plus cupit, pauper est. Quid enim refert quantum illi in arca, quantum in horreis iaceat, quantum pascat aut feneret, si alieno imminet, si non acquisita sed acquirenda computat? Quis sit divitiarum modus quaeris? primus habere quod necesse est, proximus quod sat est.*

⁷¹ Por. Ep. 9, 13: *se contentus est sapiens ad beate vivendum, non ad vivendum; ad hoc enim multis illi rebus opus est, ad illud tantum animo sano et erecto et despiciente fortunam.*

Seneka, filozof – bogacz, zauważa nawet, że wielu ludziom bogactwa przeszkodziły w zajęciu się filozofią, za to ubóstwo okazuje się w tej sprawie wygodne i bezpieczne⁷³. Ten pogląd autor od razu, jako to ma w zwyczaju, obrazowo wyjaśnia na różnych przykładach. Podaje te wyjaśnienia tylko w odniesieniu do człowieka ubogiego, ale czytelnik przecież sam może przetransponować je na sytuacje z życia bogacza. Ubogi człowiek zatem po pierwsze nie lęka się dźwięku trąby. Seneka pisze o instrumencie *classicum*, czyli trąbie, którą zwoływano obywateli na zgromadzenie ludowe lub żołnierzy do szeregu, dlatego może tu chodzić o spokój ubogiego, który nie jest niepokojony debatami obywatelskimi ani służbą wojskową. Dalej taki człowiek podczas powodzi myśli o tym, co jest najważniejsze, to znaczy o ratowaniu swojego życia, nie zaś majątku; podróżuje bez rozgłosu – bez zbędnej wrzawy i zamętu wokół swojej osoby; żyje w niewielkiej rodzinie (przy czym w Rzymie w jej skład wchodzi także służba), która umie żyć skromnie, nie musi więc sprowadzać zamorskich towarów, by utrzymać swój dom, a zwłaszcza – jak to autor uszczegóławia – rzeszę swoich niewolników (problem został ukazany na przykładzie jedzenia: trzeba zaspakajać głód, co wszak niewielkich nakładów finansowych wymaga, a nie pielęgnować przesyt, który wiele kosztuje)⁷⁴.

Zagadnienie porzeczawania na małym jest dla filozofa tak istotne, że rozwija powyższe stwierdzenia, wyjaśniając, że wystarczy zaspakajać bieżące pilne potrzeby, przy czym nie tylko ubogi człowiek, ale i rozsądny bogacz wzoruje się na takim postępowaniu⁷⁵. I w tym miejscu Seneka – stoik, pisząc swój list do Lucyliusza – stoika, wykazuje konieczność bycia ubogim lub upodobnienia się do niego, to znaczy wzywa do dbania o to, by mieć wolny umysł: inaczej – pośród trosk o zdobywanie majątku – nie można zajmować się filozofią. Albowiem do życia wystarcza skromne gospodarowanie (*frugalitas*): najważniejsza jest filozofia (wręcz należy się spieszyć do niej), nie zaś posiadanie dóbr materialnych. Dlatego nawet nie tylko ubóstwo, ale i nędzę, głód warto znosić, byle tylko osiąść mądrość. Ona bowiem daje nieustającą wolność i zabiera lęk przed jakimkolwiek człowiekiem czy bóstwem⁷⁶. Filozofia nie jest dodatkiem do życia (*additamentum*), czy narzędziem, którym dopiero na końcu się posługujemy (*ultimum vitae instrumentum*): wystarczy posiadać niewiele, a nawet nic – to ją trzeba przede wszystkim zdobywać, a nie majątek, zwłaszcza że z natury człowiek bardzo niewiele potrzebuje (mędrzec przecież żyje

⁷² Por. Ep. 9, 14: *Sapienti et manibus et oculis et multis ad cotidianum usum necessariis opus est, eget nulla re; egere enim necessitatis est, nihil necesse sapienti est.*

⁷³ Por. Ep. 17, 3: *Multis ad philosophandum obstitere divitiae: paupertas expedita est, segura est.*

⁷⁴ Por. Ep. 17, 3-4: *Cum classicum cecinit, scit non se peti; cum aqua conclamata est, quomodo exeat, non quid efferat, quaerit; [ut] si navigandum est, non strepunt portus nec unius comitatu inquieta sunt litora; non circumstat illam turba servorum, ad quos pascendos transmarinarum regionum est optanda fertilitas. Facile est pascere paucos ventres et bene institutos et nihil aliud desiderantes quam impleri: parvo fames constat, magno fastidium.*

⁷⁵ Por. Ep. 17, 4: *Paupertas contenta est desideriis instantibus satis facere: quid est ergo quare hanc recuses contubernalem cuius mores sanus dives imitatur?*

⁷⁶ Por. Ep. 17, 5-6.

w zgodzie z naturą⁷⁷. Człowiek mądry ma zdrową duszę, dzięki której będzie umiał żyć i w ubóstwie, i pośród bogactwa⁷⁸.

4. Obrona Seneki filozofa niedoskonałego.

Niezależnie od wszystkich krytyk, wysuwanych zresztą po dziś dzień, trzeba pamiętać, że sam Seneka był świadom „wszystkich swoich słabości, jawnie i szczerze z nich się spowiadał – przed sobą w codziennym rachunku sumienia i przed innymi w swych pismach. Nigdy i nigdzie nie czyni z siebie świętego ni mędrca, co więcej, wyznaje, że nim nie jest i nigdy nie będzie, że znajduje się na ogromnym morzu wszystkich występków, że dąży nie do tego, aby być równy najlepszym, ale lepszy od złych, i to mu wystarczy, że codziennie ujmuje coś ze swych błędów”⁷⁹. Seneka, łącząc w sobie trudne z natury do pogodzenia stanowiska filozofa i męża stanu⁸⁰, dobrze wiedział, że życie nie jest czymś łatwym. Uważał, że człowiek wybiera się w nie jak w długą drogę, na której trzeba się i poślizgnąć, i potknąć o coś, i upaść, i zmęczyć się, śmierć zawołać, to znaczy udawać; w jednym miejscu pozostawi się towarzysza, w drugim go pogrzebie, a w trzecim będzie się go lękał – poprzez takie oto przykrości człowiek musi przebyć tę nierówną drogę swojego życia⁸¹. Stać go było na samokrytykę. Słysząc ją wyraźnie, gdy wyjaśnia, że mówi o cnocie, a nie o sobie, i kiedy piętnuje występki, to przede wszystkim piętnuje swoje własne, a gdy tylko będzie potrafił, to będzie żył, jak żyć należy⁸².

W słowach Seneki widać niemal żal za grzechy i jakby gorliwość nawróconego, gdy pisze o sobie i swych bolesnych doświadczeniach, wyjaśniając, że przekazuje na piśmie zdrowe porady jak zestawienia pożytecznych środków leczniczych, przy czym ich skuteczności sam najpierw doświadczył na własnych wrzodach, które – nawet jeżeli nie są jeszcze całkiem zaleczone – przestały już się rozprzestrzeniać. Wskazuje zatem innym ludziom prostą drogę, którą sam poznał, i to późno, gdy był już zmęczony błakaniem się⁸³.

W swych radach dla potomności stara się być realistą. Wie bowiem, że droga do mądrości jest trudna, i wcale nie żąda, by mędrzec zawsze szedł tym samym kro-

⁷⁷ Por. *Ep.* 17, 8-9.

⁷⁸ Por. *Ep.* 17, 12.

⁷⁹ L. Joachimowicz, *Wstęp...*, s. 22. Por. *VB* 17 (zwłaszcza *VB* 17, 3: *non sum sapiens et, ut malivolentiam tuam pascam, nec ero. Exige itaque a me, non ut optimis par sim, sed ut malis melior: hoc mihi satis est, cotidie aliquid ex vitiis meis demere et errores meos obiurgare*).

⁸⁰ Por. L. Joachimowicz, *Wstęp...*, s. 23.

⁸¹ *Ep.* 107, 2: *Non est delicata res vivere. Longam viam ingressus es: et labaris oportet et arietes et cadas et lasseris et exclames 'o mors!', id est mentiaris. Alio loco comitem relinques, alio efferes, alio timebis: per eius modi offensas emetiendum est confragosum hoc iter*.

⁸² *VB* 18, 1: *De virtute, non de me loquor, et cum vitiis convicium facio, in primis meis facio: cum potuero, vivam quomodo oportet*.

⁸³ *Ep.* 8, 2-3: *salutares admonitiones, velut medicamentorum utilium compositiones, litteris mando, esse illas efficaces in meis ulceribus expertus, quae etiam si persanata non sunt, serpere desierunt. Rectum iter, quod sero cognovi et lassus errando, aliis monstro*.

kiem, pragnie jedynie, by szedł tą samą drogą⁸⁴. Seneka zapewne zazwyczaj starał się kroczyć *una via* ku mądrości. Kiedy się czyta jego pisma, to widać, z jakim „żarem i pasją, z jaką powagą i siłą głosi swe wzniosłe idee moralne” i „że głosem mistrza i przyjaciela szczerze wypowiada swe myśli, że nie odgrywa roli deklamatora pustych frazesów, obliczonych wyłącznie na uznanie i poklask”⁸⁵. Był jednak tylko człowiekiem, pełnym zalet, ale i wad.

Jakkolwiek by oceniać postępowanie Seneki, trzeba uznać jego ogromne znaczenie dla filozofii. ■

WYKAZ SKRÓTÓW

Przy dziełach Seneki pominięto nazwisko autora, tytuły podano w formie skrótowej:

Ben. = *De beneficiis*;

Ep. = *Ad Lucilium Epistulae morales*;

Prov. = *Ad Lucilium Quare aliqua incommoda bonis viris accidunt, cum providentia sit (De providentia)*;

VB = *Ad Gallionem De vita beata*.

O AUTORZE:

Dominika Budzanowska, ur. 1973 r. w Warszawie, doktor nauk humanistycznych z zakresu literaturoznawstwa, adiunkt Katedry Filozofii i Kultury Antycznej WNH UKSW w Warszawie. Ukończyła studia z zakresu filologii klasycznej w Instytucie Filologii Klasycznej WP UW (mgr 1997 r.), studia licencjacko-doktoranckie na Wydziale Teologicznym UKSW – kierunek teologia biblijna (mgr-lic. 2006 r.). Zainteresowania naukowe: etyka stoików, epikurejczyków, literatura patrystyczna (m. in. zagadnienie millenaryzmu).

⁸⁴ *Ep.* 20, 2: *nec hoc dico, sapientem uno semper iturum gradu, sed una via.*

⁸⁵ L. Joachimowicz, *Wstęp...*, s. 24-25.

Katarzyna Szlendak

Sacrum i profanum w przestrzeni mieszkalnej

The sacred and the profane in a residential area

STRESZCZENIE:

MIESZKANIE TO „UNIWERSUM, KTÓRE CZŁOWIEK SOBIE BUDUJE, NAŚLADUJĄC WZORCOWE DZIEŁO STWÓRCZE BOGÓW, KOSMOGONIĘ”. CZŁOWIEK WSPÓŁCZESNY PRZEJAWIA DUŻE PODOBIENSTWO DO CZŁONKA SPOŁECZEŃSTWA TRADYCYJNEGO. WSPÓŁCZEŚNIE WIĘKSZĄ RÓŻNICĘ WIDĄĆ POMIĘDZY TYMI, KTÓRZY DEKLARUJĄ SIĘ JAKO OSOBY WIERZĄCE A TYMI, KTÓRZY UWAŻAJĄ SIĘ ZA NIEWIERZĄCYCH. W SPOŁECZEŃSTWACH TRADYCYJNYCH PRZYKŁADÓW TAKICH RÓŻNIC JAK DOTĄD NIE ODKRYTO. CHOĆ NIE WYKLUCZA SIĘ POSTAW ARELIGIJNYCH. DOWODÓW JEDNAK NIE MA. SWÓJ STOSUNEK DO ŚWIATA, DO RELIGII, WYRAŻAMY RÓWNIEŻ W MIEJSCU, W KTÓRYM SIĘ MIESZKA. TO NASZ MIKROKOSMOS, SAMI GO BUDUJEMY. AUTORKA ANALIZUJE, W JAKI SPOSÓB WIERZĄCY, A W JAKI NIEWIERZĄCY IDENTYFIKUJĄ SACRUM I PROFANUM WE WNĘTRZACH SWOICH DOMOSTW.

SŁOWA KLUCZOWE:

SACRUM, PROFANUM, PRZESTRZEŃ ŚWIECKA, PRZESTRZEŃ ŚWIĘTA, RELIGIJNOŚĆ, HIEROFANIA, PRZESTRZEŃ, AXIS MUNDI, RYTUAŁ PROGU, KRZYŻ, DRZWI, OKNO, „ŚWIĘTY KĄT”, DOM, POSTAWA KRYPTOTEOLÓGICZNA, PAMIĄTKI RODZINNE, PAMIĄTKI PATRIOTYCZNE, FOTOGRAFIE RODZINNE, TELEWIZOR, PRYWATNOŚĆ, TEOLOGIZACJA CODZIENNOŚCI, DESAKRALIZACJA

ABSTRACT:

THE TEXT PROPOSE A DIVISION OF THE LIVING SPACE INTO A SACRED SPACE AND SECULAR SPACE. IT COMPARE THIS IDEA WITH RULES FROM TRADITIONAL SOCIETIES. THIS TEXT DESCRIBES ESPECIALLY FEATURES OF CATHOLIC FLATS OF POLAND AND IT LOOKS FOR COMMON FEATURES WITH FLATS OF DESACRALISED SOCIETY. THE TEXT SHOWS CRYPTOLOGICAL ATTITUDE OF SECULAR PEOPLE. IT GIVES AN EXAMPLE OF TV SET AS A MEDIUM AND AS AN OBJECT OF A SECULAR CULT. IT ALSO SHOWS THE PRIVACY AS A CONTEMPORARY SACRED VALUE.

KEYWORDS:

SACRUM, PROFANUM, SECULAR AREA, HOLY AREA, FAMILY REMINDERS, PIVOT OF WORLD.

O taczający nas świat nie jest światem jednorodnym. Występują w nim elementy, które są zdecydowanie różne od pozostałych¹. Przejawianie się tej inności już od czasów najdawniejszych obserwowane było przez ludzi religijnych. Różnicowanie się przestrzeni zakładało podział na przestrzeń świecką i świętą – na profanum i sacrum. I to sacrum, jako prawdziwa rzeczywistość, realizowało się pośród bezładnego przestworza profanum², przez uobecnianie się świętości – „hierofanie”, jak nazywa to zjawisko Mircea Eliade³. Termin ten pochodzi od greckiego *hieros* – święty i *faínomai* – pokazywać się. Dosłownie „hierofania” oznacza, że „coś świętego nam się pokazuje”⁴. Takie zjawisko obserwujemy w każdej religii – świętość czyli jakaś „realność nie z naszego świata przejawia się w przedmiotach wchodzących w skład naszego świeckiego świata”⁵.

W społeczeństwach tradycyjnych świat postrzegany jest jako stwórcze dzieło bogów. Taki pogląd towarzyszy zarówno plemionom pierwotnym, cywilizacjom starożytnym na przykład antycznej Grecji, jak i chrześcijaństwu. W ostatnim przypadku mamy do czynienia oczywiście ze stwórczą działalnością jednego Boga.

Dzięki istnieniu obok siebie elementów świętych i świeckich możliwe jest porządkowanie przestrzeni. Religijne postrzeganie świata zakłada obranie jakiegoś świętego „centrum”, niezmiennego „stałego punktu”, wokół którego rozpościera się jednorodna przestrzeń świecka⁶. W społeczeństwach tradycyjnych „punkt stały” nie jest wybierany przez człowieka, ale jest „dany z góry”: to po prostu miejsce owej „hierofanii”⁷ – miejsce objawienia świętości. Takie odkrycie „stałego punktu” – „centrum” równa się, według Eliadego, stworzeniu świata na nowo, a także daje orientację w tym świecie⁸. Życie społeczne ludów archaicznych koncentruje się wokół tego środka. Centrum wyznaczające świętość oznacza bowiem tyle, co „siła” i „realność”.⁹ Członkowie tych społeczeństw chcą zatem czerpać z tej siły i żyć w świecie rzeczywistym – jak najbliżej tego, w co wierzą.

Ów „stały punkt” jest często zobrazowany przez pionową oś, która w miejscu „hierofanii” przebiega. Zasadniczą kwestią jest wertykalna orientacja osi. Oprócz wyznaczenia „stałego punktu” i stanowienia „świętego” pęknięcia w świeckiej niezróżnicowanej sferze¹⁰, oś łączy ze sobą poziomy nieba, ziemi i podziemia. Wybija się ponad poziom ziemski i łączy się z poziomem nieba, podtrzymując je. Zapewnić to ma stały kontakt z niebem, ze świętością. Takie osie materializowane były w wielu kulturach w postaci fi-

¹ M. Eliade, *Sacrum a profanum*, Warszawa 2008, s. 17.

² Tamże.

³ Tamże, s. 7.

⁴ Tamże.

⁵ Tamże, s. 8.

⁶ Tamże, s. 18.

⁷ Tamże.

⁸ Tamże, s. 18-19.

⁹ Tamże, s. 9.

¹⁰ Tamże, s. 18.



Zasady rządzące relacjami pomiędzy sacrum a profanum w świecie, również w tym archaicznym, możemy przenieść na nasz najbliższy mikrokosmos, a więc mieszkanie. Mieszkanie jest, używając sformułowań Mircea Eliadego, „uniwersum, które człowiek sobie buduje, naśladując wzorcowe dzieło stwórcze bogów, kosmogonię”.

larów czy kolumn, na przykład u Rzymian, Celtów czy Germanów¹¹. W niektórych religiach oś przebija się również w dół i łączy się z poziomem podziemnym. Tak było w kulturze Kwakiutłów z Kolumbii Brytyjskiej. Wśród tego ludu rolę takiej osi pełni miedziany słup, przenikający trzy poziomy. Mircea Eliade określił to zjawisko mianem „axis mundi” (drzewo świata)¹². W miejscu, w którym wnika w niebo, znajduje się „brama górnego świata”. Kolumna widoczna jest na niebie jako Droga Mleczna. Kwakiutlowie, wznosząc budowlę kultową, przedstawiają oś za pomocą 10-12 metrowego cedrowego słupa, wystającego ponad budowlę. Kolumna odgrywa główną rolę podczas ceremonii religijnej, gdyż używa domowi kosmicznej struktury¹³.

„Axis mundi” znajduje się więc w centrum świata. Łączy powierzchnię ziemi z poziomem nieba i poziomem podziemi. Otwiera naszą płaszczyznę na poziom niebiański, więc umożliwia duchowy przepływ, dialog między nimi, nadaje przestrzeni kosmiczną strukturę, a więc porządkuje ją, wyłania z chaosu. Ten termin, jako najlepiej oddający, moim zdaniem, ogół powiązań pomiędzy ziemią a niebem, będzie używany przeze mnie dalej w odniesieniu do współczesnych realiów, do kultury europejskiej, do religii chrześcijańskiej oraz do świata zdesakralizowanego.

Zasady rządzące relacjami pomiędzy sacrum a profanum w świecie, również w tym archaicznym, możemy przenieść na nasz najbliższy mikrokosmos, a więc mieszkanie. Mieszkanie jest, używając sformułowań Mircea Eliadego, „uniwersum, które człowiek sobie buduje, naśladując wzorcowe dzieło stwórcze bogów, kosmogonię”¹⁴. Człowiek współczesny przejawia pod tym względem duże podobieństwo do członka społeczeństwa tradycyjnego. Współcześnie jednakże większą różnicę widać pomiędzy praktykami kulturowymi osób deklarujących się jako osoby wierzące a tych, które uważają się za niewierzące. W społeczeństwach tradycyjnych przykładów takich różnic jak dotąd

¹¹ Tamże, s. 33.

¹² Tamże, s. 34.

¹³ Tamże.

¹⁴ Tamże, s. 58.

nie odkryto (wprawdzie nie wyklucza się tam postaw areligijnych, jednakże brak na to dowodów)¹⁵. Swój stosunek do świata, do religii, wyrażamy również w miejscu, w którym mieszkamy. Postaram się teraz przeanalizować, w jaki sposób wierzący, a w jaki niewierzący identyfikują sacrum i profanum we wnętrzach swoich domostw.

Pisząc o osobach wierzących, skoncentruję się na katolikach, jako grupie najliczniejszej w Polsce. Człowiek wierzący, również chrześcijanin, odczuwa w pewien sposób ową „axis mundi” w otaczającym świecie. W chrześcijaństwie może to być zarówno rzecz materialna, jak i niematerialna – czego przykładem jest sakrament, czyli widzialny znak niewidzialnej łaski. Innym niewidzialnym wyobrażeniem tej osi łączącej ziemię i niebo może być modlitwa – dialog łączący wierzącego z Bogiem. Jeśli chodzi natomiast o osie widzialne, to za najpełniejszą należy uznać wcielenie Syna Bożego Jezusa Chrystusa: tu spotkanie nieba i ziemi okazało się najpełniejsze i doskonałe, dając początek otwarciu się bram niebios dla umarłych¹⁶. Jezus po śmierci na trzy dni zstąpił do piekieł¹⁷, by zmarłym ogłosić Dobrą Nowinę. Tym samym oś „axis mundi” sięgnęła w chrześcijaństwie też poziomowi podziemi.

W przypadku analizy sacrum w mieszkaniu można również, jak w społeczeństwie archaicznym, wyjść od pojęcia hierofanii. Można by uznać, że tam, gdzie świętość stała się widoczna, tam należy ustawić jej znak. Gdyby za taką hierofanię uznaliśmy objawienia prywatne, których ludzie dostąpili we własnych mieszkaniach, ich ilość okazałaby się bardzo mała. Byłby to doskonały przykład obecności sacrum – wiemy jednak, że wierni budują sfery sacrum we własnym domu, nie dostąpiwszy żadnych objawień. Budowanie przestrzeni sacrum w mieszkaniu katolika polega zazwyczaj na gromadzeniu i eksponowaniu symboli religijnych, a także na przejawach pewnych zachowań religijnych. Nie wszystkie z tych symboli i zachowań są „czysto chrześcijańskie”. Człowiek wyrasta bowiem w jakiejś tradycji, przekazywanej z pokolenia na pokolenie, która sięga swymi korzeniami czasów, gdy chrześcijaństwo jeszcze nie było znane na naszych ziemiach bądź nie było w pełni zaakceptowane. Przykłady, które zamierzam przytoczyć, są często skutkiem korespondencji dawnych wierzeń i tradycji z religią chrześcijańską. Widać z nich, jak wiele rytuałów ma wpływ na kształtowanie miejsca, gdzie mieszka i żyje człowiek. Uświęcenie może dotyczyć życia domowników w całej rozciągłości. Postaram się pokazać to zjawisko poprzez analizę miejsc, dokonując „przechadzki” po całym mieszkaniu, zaczynając od jego początku, a więc od *progu*.

Z progiem wiąże się wiele tradycji. Na progu mieszkania przerwana następuje ciągłość przestrzeni¹⁸. Przekraczając próg wchodzimy z zewnątrz do wewnątrz¹⁹. Zaczyna się tu „nasza przestrzeń”. Próg otaczany bywa rytuałem – progowi niegdyś się kłaniano,

¹⁵ Tamże, s. 220.

¹⁶ Mt 27,51-54.

¹⁷ 1 P 3,18-20.

¹⁸ M. Eliade, *Sacrum a profanum*, dz. cyt., s. 22.

¹⁹ Tamże, s. 194.

klękano przed nim, dotykano go nabożnie dłońmi²⁰, całowano i błogosławiono. Próg był zaporą przed złymi mocami świata²¹ - miał swoich „strażników”, bogów i duchy, którzy bronili wejścia przed wrogami ludzkimi oraz przed demonicznymi i niosącymi chorobę mocami²². Chrześcijanie nad wejściem do domu powiesili krzyż. Krzyż jest symbolem najbardziej popularnym, najbardziej wymownym, a zarazem przekazującym najgłębszą tajemnicę – zmartwychwstania. Powieszenie krzyża miało bronić przed złymi mocami Bożą mocą. Widać tu przenikanie się wierzeń tradycyjnych (tradycja progu) z wiarą katolicką (tajemnica krzyża). Co ciekawe, chrześcijaństwo doskonale spełnia tradycyjne oczekiwania wierzących. Kościół potępia zabobon i czary, jednak wypełnia obowiązek ewangelizacji szanując tradycję, w której wierni wyrosli. Wieszając nad progiem krzyż wierni pragną zaznaczyć, że tu zaczyna się przestrzeń, nad którą „czuwa” krzyż. To jest dom chrześcijanina. Krzyż staje się znakiem powiadamiającym o świętości miejsca²³. Wieszanie krzyża nad progiem to bardzo stary zwyczaj, sięgający jeszcze starożytności i popularny przez wszystkie czasy²⁴.

Doskonałym przykładem dialogu ludowej tradycji z chrześcijaństwem jest też sytuacja wprowadzenia się do nowego domu nowożeńców. Po zawarciu związku małżeńskiego – a więc sakramentu Kościoła katolickiego, mąż przenosi przez próg nowo poślubioną żonę. Przy zamieszkiwaniu nowego domu, tego dnia całowano i błogosławiono próg – granicę, za którą rozpocznie się szczęśliwe życie rodzinne, otoczone łaską Bożą²⁵.

Oprócz krzyża nad wejściem do domu dawniej zamieszczano też inskrypcje²⁶. Oto przykłady napisów nad wejściami do warszawskich kamienic:

*„Dziękuję, Boże, Twojej Opatrzności
A daj i temu, który mi zazdrości”²⁷.
Inskrypcje miały też charakter świecki:
„Ci, co w tym domu bywają,
To, co nam życzą, niechaj sami mają”²⁸.
Mikołaj Rej jest autorem takiej sentencji:
„Kto tu jedzie tymi wroty
Zostaw na polu kłopoty”²⁹.*

²⁰ Tamże, s. 24.

²¹ E. Ferenc, *Polskie tradycje rodzinne*, Poznań 2009, s. 240.

²² M. Eliade, *Sacrum a profanum*, dz. cyt., s. 23.

²³ Tamże, s. 24.

²⁴ E. Ferenc, *Polskie tradycje...*, dz. cyt., s. 237.

²⁵ Tamże, s. 240.

²⁶ Tamże, s. 237.

²⁷ Tamże.

²⁸ Tamże.

²⁹ Tamże.

Nad wejściem pewnego dawnego senatorskiego domu znajdował się napis:

„Rozumnym radom,
Skromnym biesiadom,
Cnocie z honorem –
Stoję otworem”³⁰.

Dziś nad wejściem do mieszkań katolików widnieją przez cały rok napisy „K+M+B” lub „C+M+B” i aktualny rok. Po tym poznajemy już od zewnątrz, że mieszkanie zamieszkują osoby wierzące. Rzadko współcześnie umieszczamy natomiast nad wejściem maksymy bądź zwroty grzecznościowe skierowane do gości. Na przestrzeni ostatnich kilku lat pojawiają się, na wzór brytyjski bądź amerykański – dekoracje świąteczne drzwi lub urodzinowe balony, gdy urządzamy przyjęcie dziecku.

Nie tylko sam próg, ale i drzwi wejściowe mają ogromne religijne i symboliczne znaczenie. Są bowiem pośrednikami przejścia³¹. Podział przestrzeni za pomocą drzwi dokonuje się w każdym miejscu, w którym są one obecne³². Przejście dotyczy zwłaszcza przejścia do wnętrza mieszkania. Często też krzyż wisi nad drzwiami prowadzącymi do poszczególnych pomieszczeń – zwłaszcza pokoi, w których się śpi, aby krzyż „czuwał” nad śpiącą osobą. Umieszczenie go nad progiem pokoju manifestuje, że pokój został zamieszany przez chrześcijanina – zaprowadzone zostały „porządki chrześcijańskie”. Tu znów widzimy podobieństwo dzisiejszej kultury do kultur tradycyjnych – podobnie jak tam, „Zamieszany przez nas obszar staje się nasz, gdy zostaje uświęcony”³³. W jednym z takich społeczeństw można było powiedzieć, że człowiek się osiedlił, gdy wzniósł ołtarz ogniowy poświęcony bóstwu³⁴. Obszar niezamieszany lub taki, który jeszcze nie został uświęcony, należy wciąż do „chaosu”³⁵. Rzeczywiście, w odniesieniu do zasiedlenia pomieszczenia przez osobę wierzącą, można często powiedzieć, że zanim oznaczy swą przestrzeń świętym symbolem własnej religii, czuje się tam nieswojo. Obejmując „we władanie” fragment przestrzeni, dąży do sakralizacji jej części, aby pomieszczenie spełniało jego oczekiwania jako człowieka wierzącego. Dzięki temu może powiedzieć: „już jestem u siebie, już powiesiłem krzyż”.

Potrzeba umieszczenia symbolu religijnego w mieszkaniu czy pokoju nie ma na celu jedynie zasygnalizowania, że przestrzeń ta należy do katolika. Nie chodzi też jedynie o samo w sobie uświęcenie tego miejsca. Chodzi też o wyznaczenie owej „axis mundi”, o której wspomniałam wcześniej. Człowiek ma naturalną religijną potrzebę uporządkowania swojej przestrzeni. Chodzi o wyznaczenie punktu oparcia, który będzie tożsamy z wyznawaną przez niego religią, będzie symbolizował jego bóstwo (w przypadku katolika będzie to Bóg – zazwyczaj w Osobie ukrzyżowanego Chrystusa).

³⁰ Tamże, s. 238.

³¹ M. Eliade, *Sacrum a profanum*, dz. cyt., s. 23.

³² M. Jewdokimow, *Magazyn masek...*, dz. cyt., s. 92.

³³ M. Eliade, *Sacrum a profanum*, dz. cyt., s. 28.

³⁴ Tamże.

³⁵ Tamże, s. 29.



...możemy chyba zaryzykować stwierdzenie, że święte symbole czy obrazy stanowią w momencie modlitwy jakby „okna”, otwierające naszą rzeczywistość na rzeczywistość niebiańską. W odróżnieniu od drzwi, które związane są z przejściem, okna służą do otwarcia. Okna umożliwiają wizualny i słuchowy kontakt ze światem zewnętrznym.

Praktykujący chrześcijanin modląc się może używać tak rozumianego symbolu jako wyobrażenia religijnego, jako pewnego zobrazowania Boga. W chrześcijaństwie do tego celu powstają podobizny Chrystusa na krzyżu. Malowane są nawet obrazy Boga Ojca. Katolicy kultem otaczają też świętych – zwłaszcza Matkę Bożą. Ich portrety również mogą pojawić się w mieszkaniu katolika. Za pośrednictwem wizerunków czy nawet samego krzyża wierni zwracają się do Trójjedynego Boga lub świętych. Odnoszą się więc do rzeczywistości boskiej lub przynajmniej ponadziemskiej. Widać więc analogię do wspomnianej wcześniej osi „axis mundi”. W momencie modlitwy wytwarza się dialog pomiędzy ziemią a niebem.

Warto zauważyć, że katolicyzm zakłada istnienie Bożej Opatrzności³⁶, a więc ciągłej opieki Boga nad każdym człowiekiem. Dobre postępowanie to, z kolei, odpowiedź na tę Bożą troskę³⁷. Można byłoby powiedzieć więc, że to połączenie między niebem a ziemią ma charakter stały. Modlitwa jest jednak aktem szczególnym – momentem skupienia i oddania się refleksji nakierowanej na rzeczywistość ponadziemską. Patrząc z tej perspektywy, możemy chyba zaryzykować stwierdzenie, że święte symbole czy obrazy stanowią w momencie modlitwy jakby „okna”, otwierające naszą rzeczywistość na rzeczywistość niebiańską. W odróżnieniu od drzwi, które związane są z *przejściem*, okna służą do *otwarcia*. Okna umożliwiają wizualny i słuchowy kontakt ze światem zewnętrznym. Są wycinkiem tego zewnętrznego świata³⁸, a więc go przybliżają – wpuszczają do wnętrza mieszkania. Święte symbole to jakby okna, a nawet okna w dachu. Mają one naszą przestrzeń otworzyć „w górę”. Mają to być „otwory”, przez które w katolicyzmie Bóg i święci, a w religiach tradycyjnych – „bogowie mogliby zstępować na ziemię, a ludzie symbolicznie piąć się do nieba”³⁹.

³⁶ Ks. J. Warzeszak, *Bóg Jedyny w Trójcy Osób*, Warszawa 2006, s. 119.

³⁷ Tamże, s. 124.

³⁸ M. Jewdokimow, dz. cyt., s. 91.

³⁹ M. Eliade, *Sacrum a profanum*, dz. cyt., s. 23.

Wielu wierzącym nie wystarczy w pomieszczeniu jeden krzyż powieszony nad drzwiami. Niegdyś urządzano w pokoju tak zwany „święty kąt”⁴⁰. Umieszczano go w najbardziej godnym miejscu. Wieszano tam blisko siebie wizerunki Jezusa, Matki Bożej czy świętych. „Święty kąt” stanowił rodzaj domowego ołtarza. Jak podaje Krystyna Kossakowska-Jarosz: „dom, który nie miał obrazów religijnych, nie cieszył się uznaniem, ani dobrą opinią. Obrazy o treści religijnej [...] świadczyły o dostatku rodziny, o jej godnej szacunku pozycji społecznej, ale przede wszystkim o jej dobrych tradycjach i dbałości o zapewnienie rodzinie bezpieczeństwa”⁴¹. O całych ołtarzach w domach przeczytać możemy też w literaturze pięknej. Eliza Orzeszkowa tak opisuje pokój wraz z ołtarzykiem wdowy Andrzejowej Korczyńskiej z powieści „Nad Niemnem”:

„Wysokość sufitu i prawie okrągły kształt pokoju nadawał mu pozór kaplicy, a wrażenie to wzmagają okrywające ściany stare obicie, w wielu miejscach spłowiałe, ale jeszcze błękitne i złożonymi gwiazdami usiane, zarówno jak znaczna ilość wiszących na ścianach malowideł i w przyćmionym rogu pokoju wznoszący się przed klęcznikiem wielki, czarny krucyfiks. Klęcznik był z cennego drzewa, pięknymi rzeźbami okryty; od ciężkiego, czarnego krzyża odbijała białością kunsztownie ze słoniowej kości wykonana postać ukrzyżowanego Chrystusa. Zresztą, oprócz tego krucyfiksu i leżącej na klęczniku bogato oprawnej książeczki do nabożeństwa, świętości żadnych tu nie było”⁴².

Dziś trudno sobie wyobrazić, by ktoś miał w domu klęcznik, jednak „święte kąty” występują bardzo często, choć w o wiele skromniejszym wydaniu. Niektórzy ustawiają na półkach święte obrazki – chociażby małe – otrzymane od księdza przy kołędzie czy pamiątkowe z pielgrzymki. Wiele osób stawia obok pasyjki czy wiesza różaniec.

Na ścianach oprócz krzyży wieszane są też często pamiątki sakramentów świętych. Są to często obrazki otrzymane przy Pierwszej Komunii Świętej, ale też fotografie upamiętniające dzień Chrztu, Pierwszej Komunii czy Ślubu. Fotografie mają już nieco inny charakter. Nie wyobrażają przecież w ogromnej większości osób świętych czy choćby błogosławionych, ale po prostu osoby nam bliskie lub nas samych w naszym „wielkim dniu”. Nie modlimy się za ich pośrednictwem. Fotografie to zupełnie inne przykłady przejawów sfery sacrum. Wspomnę o nich później. Tu poruszyłam ich temat tylko ze względu na ich powiązanie z sakramentami.

Wybierając miejsce, w którym urządzamy współczesny „święty kąt” często jesteśmy ograniczeni uprzednim urządzeniem mieszkania, rozstawieniem mebli itd. Bierzymy jednak zawsze pod uwagę otoczenie, w którym umieszczamy symbole religijne. Staramy się zachować bezpieczną odległość od przestrzeni skrajnego profanum. W wybieraniu miejsca rolę odgrywa także wysokość. Krzyż umieszczamy zazwyczaj nad drzwiami, a więc w miejscu, które czasem nawet ciężko nam dosięgnąć ręką. Święte obrazy wie-

⁴⁰ E. Ferenc, *Polskie tradycje...*, dz. cyt., s. 241.

⁴¹ K. Kossakowska-Jarosz, *Religia i religijność a problemy narodowe i cywilizacyjne na Górnym Śląsku*, [w:] *Folklor – sacrum – religia*, red. J. Bartmiński, M. Jasińska-Wojtkowska, Lublin 1995, [za:] E. Ferenc, *Polskie tradycje...*, dz. cyt., s. 241.

⁴² E. Orzeszkowa, *Nad Niemnem*, Wrocław 2009, s. 241-242.

szamy często wyżej niż linia wzroku. Stawiając święte symbole na półkach, również staramy się, by nie znajdowały się dużo poniżej linii naszego wzroku. Takie zachowanie wskazuje, że odczuwamy, iż sacrum powinno być nad nami. Ku Bogu powinniśmy „wznosić oczy”, a nie „opuszczać wzrok”. Elementy święte powinny mieć „najbliżej do nieba”⁴³. Te „okna” przenoszące nas symbolicznie do świata niebieskiego naprawdę znajdują się u góry. Umieszczanie elementów sacrum bardzo nisko wydaje się być profanacją lub pozbawioną szacunku prowokacją.

Zadajmy teraz pytanie, czy w mieszkaniach osób niewierzących granica między sferą sacrum a sferą profanum przebiega inaczej? Czy taki podział w ogóle istnieje?

W mieszkaniach osób nie identyfikujących się z żadną religią nie można znaleźć odpowiednio wyeksponowanych symboli religijnych - ich obecność może mieć co najwyżej charakter gromadzenia dóbr materialnych ze względu na ich wartość, nie będzie tu jednak elementów kultu. Według Eliadego, życie człowieka pozbawionego uczuć religijnych w świecie zdesakralizowanym znacznie odbiega od tego, jakie wie dzie wierzący, zabiegający wciąż o bliskość sacrum. W latach pięćdziesiątych ubiegłego wieku Eliade postrzegał świat zdesakralizowany jako novum⁴⁴. Desakralizacja dotyczyć miała całej egzystencji człowieka niereligijnego we współczesnym społeczeństwie⁴⁵. Autor *Sacrum a profanum* odróżnia święte i świeckie modele egzystencji w świecie⁴⁶. Do przejawów sacrum w społeczeństwie tradycyjnym Eliade zalicza też życiowe sfery, jak pożywienie, seksualność i pracę⁴⁷. Również dla praktykujących katolików te aspekty dziedziny życia wiążą się ze sferą sacrum - świąteczne posiłki czy wieczera wigilijna, a także szacunek chociażby do chleba jako do ciała Chrystusa to też przejawy sacrum. Ludzka seksualność w uporządkowanym sensie to sfera związana z życiem małżeńskim⁴⁸, a więc uświęconym sakramentem. Co się tyczy pracy: „za nakazem otrzymanym od swojego Stwórcy, [człowiek] ma czynić sobie ziemię poddaną, panować nad nią. W wypełnianiu tego polecenia człowiek, każda istota ludzka, odzwierciedla działanie samego Stwórcy wszechświata”⁴⁹.

Dla osób niewierzących wszystkie te czynności utraciły charakter sakralny. To już tylko zjawiska organiczne, mimo wiążących się z nimi tabu.⁵⁰ Dla człowieka świeckiego przestrzeń miałaby być jednorodna, bez widocznych nieciągłości między jakościowo różnymi częściami. Geometrycznie można by ją dzielić do woli, jej struktura nie dawałaby jednak jakościowego zróżnicowania i nie miałaby żadnej orientacji⁵¹ (w przeciwień-

⁴³ M. Eliade, *Sacrum a profanum*, dz. cyt., s. 38.

⁴⁴ Tamże, s. 10.

⁴⁵ Tamże.

⁴⁶ Tamże, s. 11.

⁴⁷ Tamże, s. 181.

⁴⁸ Tamże, s. 156.

⁴⁹ Jan Paweł II, Encyklika *Laborem exercens* (LE 4).

⁵⁰ M. Eliade, *Sacrum a profanum*, dz. cyt., s. 10-11.

⁵¹ Tamże, s. 19.



Dom to „obszar zagęszczonego sacrum”.
Dom jest dla człowieka „święty jego własnym
uniwersum”. Obok ojczyzny czy krajobrazu
z dzieciństwa, dom maluje się jako
rzeczywistość innego rodzaju
niż reszta świata.

stwie do sakralnej „axis mundi”). Eliade zastrzega jednak od razu, że w pełni świecka egzystencja nie istnieje⁵². Człowiekowi desakralizującemu świat nawet za wszelką cenę, nie uda się nigdy zupełnie odrzucić odniesienia religijnego⁵³. Nawet egzystencja najsilniej desakralizowana wykazuje ślady religijnego wartościowania świata⁵⁴. Takie przejawy dostrzegamy również w przypadku mieszkań. Te, nawet wobec desakralizacji społeczeństwa, są dla mieszkańców „pępkiem świata”⁵⁵.

Mircea Eliade pisze: „Większość osób niereligijnych zachowuje się nadal religijnie, choć może sobie tego nie uświadamiać”⁵⁶. Zjawisko to można poznać po obfitości „przesądów” i „tabu” obecnych w myśleniu współczesnego człowieka, mających strukturę i pochodzenie magiczno-religijne. Współczesny człowiek, mimo iż często określa siebie jako areligijnego, posługuje się całą ukrytą mitologią i wieloma, zdawałoby się, zapomnianymi obrzędami⁵⁷.

Odróżnić należałoby w tym miejscu pojęcie *wierzący* od pojęcia *religijny*. W tej religijności, której doświadcza każdy, człowiek odczuwa potrzebę pewnego sacrum – pewnej hierarchii wartości. Należy jednak również zauważyć, że to, co niewierzący nazywają sacrum, a więc to, co jakościowo wyróżniają z przestrzeni, jest ważne również dla wierzących. Nie można też powiedzieć, że wierzący czynią to w mniejszym stopniu, mimo iż widzą w tych dwóch odmianach sacrum różnicę. Miejscem, bardzo często wskazywanym jako święte, jest dom – nieważne, czy prawdziwy dom rodzinny, czy też własne mieszkanie. Dom to „obszar zagęszczonego sacrum”⁵⁸. Dom jest dla człowieka „święty jego własnym uniwersum”⁵⁹. Obok ojczyzny czy krajobrazu z dzieciństwa, dom maluje

⁵² Tamże, s. 20.

⁵³ Tamże.

⁵⁴ Tamże.

⁵⁵ M. Eliade, *Sacrum i profanum. O istocie religijności*, Warszawa 1996, s. 22, [za:] M. Jewdokimow, *Magazyn masek...*, dz. cyt., s. 102.

⁵⁶ M. Eliade, *Sacrum a profanum*, dz. cyt., s. 222.

⁵⁷ Tamże.

⁵⁸ L. Ślękowa, *Muza domowa. Okolicznościowa poezja rodzinna czasów renesansu i baroku*, Wrocław 1991, [za:] E. Ferenc, *Polskie tradycje...*, dz. cyt., s. 231.

⁵⁹ M. Eliade, *Sacrum a profanum*, dz. cyt., s. 21.

się jako rzeczywistość innego rodzaju niż reszta świata⁶⁰. Mamy tu do czynienia z „postawą kryptoreligijną” człowieka świeckiego⁶¹. Całe mieszkanie staje się tak zwanym „*imago mundi*”, a więc wizerunkiem świata. Staje się równie uporządkowane jak świat, z przeniesieniem wszystkich cech, takich jak skierowana ku górze oś „*axis mundi*”, strefa *sacrum* i strefa *profanum*. Mieszkanie staje się wizerunkiem kosmogonii⁶². Każdy dom miał również znajdować się w centrum świata. Było to możliwe oczywiście w sensie nie geometrycznym, ale symbolicznym⁶³ – w odniesieniu do *sacrum*.

Dom to przede wszystkim prywatność i „oaza spokoju”. „Czuć się jak w domu” to czuć się swobodnie, ale też jak w przestrzeni, która jest nam droga. *Sacrum* więc stanowi dla nas dom sam w sobie, jako taki. Mówi się, że „dom jest naszą twierdzą” – z angielskiego „*my home is my castle*”.

Dom staje się „święty” czy też „uświęcony” od pewnego momentu. Człowiek, ze swoimi religijnymi potrzebami, wyznacza moment takiego uświęcenia. Zawsze chodzi o wzniesienie „*axis mundi*” – pewnego odniesienia do *sacrum*, a przez to o symboliczną kosmizację⁶⁴, czyli zorientowanie siedziby. We wszystkich tradycyjnych kulturach zasiedlenie czy zadomowienie ma wymiar sakralny⁶⁵. Wśród katolików istnieje tradycja święcenia mieszkania. Dawniej zaraz po „zasiedlinach” zapraszano księdza, który poświęcił tę nową ludzką siedzibę⁶⁶. Dziś zazwyczaj takiego poświęcenia dokonuje kapłan podczas pierwszej wizyty duszpasterskiej w tym miejscu. Odbywa się ono najczęściej podczas pierwszej kolędy⁶⁷ w okolicach Świąt Bożego Narodzenia. Nowe mieszkanie i jego pierwsze uświęcenie to w pewnym sensie nowy początek, nowe życie⁶⁸ w nowym miejscu.

Nawet we współczesnych, tak silnie zdesakralizowanych społeczeństwach, przetrwała odświętność towarzysząca wprowadzeniu do nowego mieszkania.⁶⁹ Również całkiem, wydawałoby się, świecka tradycja nakazuje „uświęcić” nowe miejsce zamieszkania. Złe zamieszkiwanie przewiduje się u tych, którzy nie urządzili *parapetówki*⁷⁰. Radość z nowego mieszkania wypada dzielić z rodziną i przyjaciółmi. Dlatego zaprasza się ich do niemal pustego jeszcze mieszkania, a jedzenie i napoje podaje się, z braku stołów, na parapetach⁷¹. Zwyczaj *parapetówki* ma długą tradycję⁷², dziś niektórzy z niego rezy-

⁶⁰ Tamże.

⁶¹ Tamże.

⁶² Tamże, s. 45.

⁶³ Tamże, s. 52.

⁶⁴ Tamże, s. 53.

⁶⁵ Tamże, s. 54.

⁶⁶ E. Ferenc, *Polskie tradycje...*, dz. cyt., s. 240.

⁶⁷ Tamże, s. 241.

⁶⁸ M. Eliade, *Sacrum a profanum*, dz. cyt., s. 58.

⁶⁹ Tamże, s. 59.

⁷⁰ E. Ferenc, *Polskie tradycje...*, dz. cyt., s. 243.

⁷¹ Tamże.

⁷² Tamże.

gnuja z obawy przed zniszczeniami w nowym mieszkaniu. Na parapetówkę nie wypada przyjść „z pustymi rękami”. Z tej okazji goście są tradycyjnie zobowiązani do przyniesienia drobnych prezentów – takich, które przydadzą się w nowym domu⁷³.

Zdarza się, że poczucie „świętości” domowej przestrzeni wynika z sentymentu. Przyczyną może być przywiązanie do samego domu – być może spadku po bliskiej osobie, lub sprzętów znajdujących się w nim. Nie chodzi wówczas o te przedmioty jako takie, ale o wartość, która się pod nimi kryje. Mogą nimi być na przykład pamiątki – maszyna do szycia po prababci czy zegar po pradziadku. Wtedy patrzymy na tę maszynę przez wzgląd na prababcię, a na zegar przez pamięć o pradziadku. Wiele bowiem przedmiotów w naszych domach pochodzi właśnie od bliskich. Czasem taki przedmiot stwarza jedyną szansę przywołania w pamięci krewnych – zwłaszcza tych z daleka⁷⁴. Dochodzi tu do pewnej „świeckiej hierofanii”. Przedmioty te nabierają cech „uświęconych wspomnieniami”, nie tracąc przy tym swych zwykłych przymiotów i zastosowania⁷⁵. Sam fakt przekazywania ich z pokolenia na pokolenie zawiera w sobie moment sakralny. Taki proces niegdyś symbolizował siłę rodziny⁷⁶.

Sferą domowego sacrum są też rodzinne fotografie – i te wspomniane już przeze mnie, upamiętniające sakramenty święte i te, zupełnie świeckie. Ogromną wartość mają dla nas zdjęcia przodków, których pamiętamy tylko z dzieciństwa, tych, którzy kojarzą nam się z chwilami beztroski. Ważne są fotografie tych, którzy niedawno odeszli – w ten sposób przedłużamy ich obecność między nami. Sakralizowane są również portrety przodków, których być może nie znamy, a których traktujemy jako protoplastów rodu, wiemy o ich tytułach szlacheckich czy wielkich zasługach – na przykład dobry lekarz, znany architekt.

Dla wielu „świętością” są wszelkiego rodzaju pamiątki patriotyczne. Broń, odznaki czy fotografie członków rodziny, walczących za ojczyznę – fotografie zbiorowe czy portrety w mundurach. Często są to osoby już nieżyjące, co potęguje respekt, który budzą w nas te zdjęcia czy przedmioty. Fotografie lub pamiątki rodzinne często są zgrupowane w miejscach wspólnych mieszkania, czyli na przykład w salonie. Tu wieszamy zdjęcia całej rodziny, pokoleń, które z nami nie mieszkają czyli dziadków czy wnucząt. Niektóre, bardziej osobiste takie, jak zdjęcia ukochanego zmarłego partnera, lokujemy często w sypialni. Tam umieszczamy też pamiątkowe fotografie ślubne – na przykład nad małżeńskim łóżem. Pamiątki rodzinne – przedmioty, fotografie, niektóre dewocjonalia oraz pamiątki patriotyczne mają dla nas szczególne znaczenie emocjonalne⁷⁷. Zdarza się, że sferę sacrum stanowią dla nas przedmioty dawne, których historię niekoniecznie znamy.

⁷³ Tamże, s. 244.

⁷⁴ D. Rancew-Sikora, *Dom estetyczny jako dom indywidualny*, [w:] *Co znaczy mieszkać. Szkice antropologiczne*, red. G. Woroniecka, Warszawa 2007, s. 68.

⁷⁵ M. Eliade, *Sacrum a profanum*, dz. cyt., s. 8.

⁷⁶ E. Ferenc, *Polskie tradycje...*, dz. cyt., s. 241.

⁷⁷ P. Kisiel, *Sztuka we współczesnym mieszkaniu*, [w:] *Co znaczy mieszkać*, dz. cyt., s. 123.

Otaczane są jakby nimbem światłości właśnie ze względu na swą tajemniczość i wiek. Eksponujemy je wówczas jako ślady przeszłości⁷⁸.

W wielu mieszkaniach pojawiła się inna, nowa postać „axis mundi”. To telewizor, który Mateusz Halawa porównuje nawet do plemiennego totemu⁷⁹. Dla wielu z nas telewizor to też okno na świat – podobnie, jak komputer z dostępem do Internetu. To źródło informacji. Telewizja, a zwłaszcza interaktywny ze swej istoty Internet są też drogami komunikowania i łączenia się ze światem. Internet otwiera się dla nas jako alternatywny, wirtualny świat, który może stać się dla nas drugim domem (dla niektórych – nawet pierwszym). Komputer staje się więc jakby „poziomą axis mundi”, która odsyła nas do rzeczywistości nie *ponad* naszym domem, ale do rzeczywistości *poza* naszym domem.

Telewizor nie jest medium tak interaktywnym jak Internet. Stanowi jednak „odbicie”⁸⁰ rzeczywistości. Telewizja inicjuje reakcje społeczne – sprawia, że czujemy się uczestnikami prezentowanych wydarzeń. Świadomość, że ogląda je cały kraj, daje poczucie wspólnoty. Poprzez indywidualny stosunek do prezentowanych faktów czy elementów kultury wizualnej definiujemy swe poglądy, a przez to zaczynamy przynależać do kręgu ludzi, którzy te poglądy podzielają. Powstają więc mniejsze niż naród społeczności. Uznając naszą przynależność do nich kształtujemy swoją tożsamość.

Telewizor wydaje się być punktem mniej ekspansywnym niż komputer z Internetem – nie zawłaszcza i nie zastępuje całej rzeczywistości, w której żyjemy, ale stanowi jej element. Potrafimy bowiem dzielić swą uwagę na wykonywanie domowych czynności i korzystanie z telewizora. Oglądając telewizję możemy jeść czy wykonywać drobną manualną pracę, a słuchając – nawet przygotowywać posiłki czy sprzątać. Trudno byłoby wyobrazić sobie podobną sytuację w relacji z komputerem. Jest on zbyt absorbujący – wymaga większego skupienia. Telewizor zakłada natomiast możliwość jednoczesnego udziału wielu odbiorców. Staje się nawet „ogniskiem rodzinnym”⁸¹. Wokół niego często kondensuje się domowe życie. Telewizor staje się „świecką axis mundi” – „świeckim” sacrum. Za jego pomocą niejednokrotnie kształtujemy swoją tożsamość⁸². Telewizor został włączony w przestrzeń domu – staje się niemal domownikiem. Nagły brak telewizora – jego uszkodzenie czy przerwa w dostawie prądu może zaburzyć domową atmosferę.

Telewizor stanowi najczęściej centralny punkt pomieszczenia, w którym się znajduje. Sprawia wrażenie najważniejszego. Cała estetyka pokoju dostosowana jest do telewizora. Widać to nawet wówczas, gdy jest wyłączony. Ustawienie mebli – sof czy foteli jest takie, żeby z każdego miejsca dobrze było widzieć ekran⁸³. Jeśli jest to jadalnia czy salon, stół stoi tak, by nie zasłaniać telewizora. Jak się okazuje, ważne jest też bezpośrednio otoczenie telewizora. Dla wielu z nas istotne jest nie tylko, aby telewizor stał w centrum

⁷⁸ D. Rancew-Sikora, dz. cyt., s. 65.

⁷⁹ M. Halawa, *Życie codzienne z telewizorem*, dz. cyt., s. 8.

⁸⁰ Tamże, s. 41.

⁸¹ Tamże, s. 8.

⁸² Tamże.

⁸³ M. Halawa, *Życie codzienne z telewizorem*, dz. cyt., s. 24.

pokoju, ale żeby był otoczony estetycznymi przedmiotami⁸⁴. Zapewne chodzi o nadanie miłego dla oka wyglądu tej części pokoju, w którą stronę patrzy się oglądając telewizję. Taki estetycznie zakomponowany kącik przywołuje na myśl pierwotną „axis mundi”⁸⁵ i jej znaczenie dla ludów pierwotnych, ale też katolicki udekorowany ołtarz. Wierni chcą, by był on piękny – ku chwale Boga i dla uciechy oka.

Sakralny wymiar telewizora rysuje się też w kulcie wspólnego oglądania. Zasiadanie do telewizji całą rodziną o jednej porze w skupieniu podobne jest do religijnego rytuału. Mamy tu do czynienia ze „zrytualizowanym wykorzystaniem mediów”⁸⁶. W sposób symboliczny bierzemy wspólnie udział w wydarzeniach prezentowanych przez telewizję. Mogą to być zdarzenia rzeczywiste z kraju i ze świata lub zdarzenia fikcyjne obrazowane w filmie czy teatrze telewizji. Również oglądanie programu rozrywkowego, będącego na pograniczu prawdy i fikcji jest u nas odczuwane jako współudział. Wspólne „przeżywanie” doświadczane przez widzów przed telewizorami można porównać, choć w bardzo swobodny, nie dosłowny sposób, do wspólnego przeżywania Mszy świętej czy misterium albo wspólnej adoracji Najświętszego Sakramentu. Ta „masowa ceremonia” zakłada, że „każdy uczestnik ceremonii doskonale zdaje sobie sprawę, że odprawiona jest ona jednocześnie przez tysiące, a nawet miliony innych osób, o których istnieniu nie wątpi, ale o tożsamości których nie ma najmniejszego pojęcia”⁸⁷.

Z oglądania, niczym z kazania, każdy wynosi coś dla siebie. Polemizować należy z wartością tego przekazu – mechanizm jest jednak ten sam. To rodzaj praktyki, podczas której osoby przejmują i przetwarzają materiał symboliczny. Coś, z tego, co się usłyszało zostaje w głowie i przypomina się w odpowiednich momentach. Telewizja aktywizuje myślenie w kategoriach moralnych. Pokazuje dylematy społeczne i nakreśla wiele głosów reprezentujących rozmaite środowiska. Taką funkcję posiadają programy typu talk-show⁸⁸. Takie audycje można analizować również patrząc oczami osób, które zgłaszają się do udziału w takim programie. Mówiąc o najtrudniejszych, często najintymniejszych problemach życia swojego i swojej rodziny, dokonują czegoś w rodzaju publicznej spowiedzi. Wyznają swe poczynania i czekają na ocenę czy komentarz od ekspertów różnych dziedzin, czasem na radę, a czasem na opinię, że są niewinni lub, że powinni zacząć od nowa. Podobnie dzieje się, gdy słuchamy nauki, pokuty i rozgrzeszenia w konfesjonale.

Współcześnie dla wielu osób pierwsze skojarzenie z domem to prywatność. Dom staje się sacrum dlatego, że tylko upoważnionym – mieszkańcom bądź wybranym – gościom wolno tu wejść. Współcześni ludzie, zmęczeni po całym dniu pracy, jakże często

⁸⁴ Tamże, s. 30.

⁸⁵ M. Eliade, *Sacrum a profanum*, dz. cyt., s. 34.

⁸⁶ E. W. Rothenbuhler, *Komunikacja rytualna. Od rozmowy codziennej do ceremonii medialnej*, Kraków 2003, [za:] M. Życie codzienne z telewizorem, dz. cyt., s. 57.

⁸⁷ B. Anderson, *Wspólnoty wyobrażone. Rozważania o źródłach i rozprzestrzenianiu się nacjonalizmu*, Kraków 1997, [za:] M. Halawa, *Życie codzienne z telewizorem*, dz. cyt., s. 158.

⁸⁸ M. Halawa, *Życie codzienne z telewizorem*, dz. cyt., s. 115.

„uciekają” do swego domu jak do azylu, jak do swego „sanktuarium prywatności”, gdzie tę prywatność „pielęgnują”.

Wraz z postępowaniem procesu desakralizacji, o którym mówi Eliade⁸⁹ oraz procesu indywidualizacji, o którym pisze Małgorzata Jacyno⁹⁰, mieszkanie i prywatność przyjmują charakter czy wręcz zastępują sferę religijną⁹¹. Mamy dziś bowiem do czynienia z tak zwaną „teologizacją codzienności i prywatności”⁹². Bywa, że sacrum religijne zostaje wyparte przez „sacrum świeckie” – pamiątki rodzinne, relikty przeszłości, kosztowne przedmioty – czasem zabytkowe. Otaczamy je kultem, bo wydają się lepsze od reszty rzeczywistości. Nadajemy im cechy święte i adorujemy – z potrzeby posiadania sacrum – odniesienia do rzeczywistości znajdującej się ponad nami. Dziś sferą sacrum staje się luksus, komfort. Tą upragnioną rzeczywistością staje się dla konsumpcyjnego społeczeństwa nie odległa rzeczywistość ponadziemską, ale swoisty „raj na ziemi”. Takim „rajem” ma być dla człowieka jego prywatna przestrzeń – dom zaopatrzony we wszelkie wygody. To zjawisko zdaje się być po części nieuchronnym następstwem postmodernistycznego upadku wyższych wartości, po części zaś konsekwencją rozwoju techniki, która również w domowych wnętrzach znajduje swe zastosowanie, a która mogłaby stać się tematem dalszych rozważań. ■

O AUTORZE:

Katarzyna Szlendak - urodzona 19 maja 1986 roku w Warszawie. Absolwentka Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego. W 2011 roku obroniła pracę magisterską pt.: „Antropologia wnętrza. Zarządzanie w przestrzeni mieszkalnej”. Za osiągnięcia w nauce w roku 2004 została laureatką stypendium Prezesa Rady Ministrów, a w 2010 laureatką stypendium Ministra Nauki i Szkolnictwa Wyższego. W 2011 roku rozpoczęła studia doktoranckie na Wydziale Teologicznym UKSW w zakresie Teologii Kultury oraz naukę w Międzynarodowej Szkole Kostiumografii i Projektowania Ubioru.

⁸⁹ M. Eliade, *Sacrum a profanum*, dz. cyt., s. 220.

⁹⁰ M. Jacyno, *Mieszkanie i „moralna architektura” kultury indywidualizmu*, [w:] *Co znaczy mieszkać*, dz. cyt., s. 33.

⁹¹ Tamże.

⁹² Tamże, s. 44.

Krzysztof Jurek

Znaczenie symboliczne i funkcje koloru w kulturze

The symbolic meaning and functions of the color in the culture

STRESZCZENIE:

LUDZIE, TWORZĄC KULTURĘ OD ZAWSZE POSŁUGIWALI SIĘ KOLOREM I BARWĄ, NADAJĄC IM SZCZEGÓLNY SENS I ZNACZENIE. ZAINTERESOWANIE PROBLEMATYKĄ BARW WYNIKA Z POSZUKIWANIA ICH FUNKCJI PSYCHOLOGICZNYCH I SOCJOLOGICZNYCH W ŻYCIU, W PRACY LUDZKIEJ ORAZ Z PRAGNIENIA RACJONALNEGO WYKORZYSTANIA TYCH FUNKCJI. NINIEJSZY ARTYKUŁ MA CHARAKTER TEORETYCZNY (STANOWISKA TEORETYCZNE OPATRZONE SĄ PRZYKŁADAMI), UKAZUJE ROLĘ I FUNKCJE KOLORU W KULTURZE ORAZ JEGO SYMBOLIKĘ. ARTYKUŁ PODZIELONY JEST NA DWIE CZĘŚCI: DOTYKA ŚWIECKIEGO I RELIGIJNEGO ROZUMIENIA SYMBOLIKI KOLORU. PODSUMOWANIE ARTYKUŁU JEST PRÓBĄ SYSTEMATYZACJI OMAWIANYCH FUNKCJI. SZCZEGÓLNA UWAGĘ ZWRÓCONO NA ZAGADNIENIA KSZTAŁTOWANIA TOŻSAMOŚCI JEDNOSTKOWEJ I ZBIOROWEJ ZA POMOCĄ KOLORU, WYKORZYSTANIA KOLORU W REKLAMIE, RÓŻNIC W POSTRZEGANIU KOLORU W RÓŻNYCH KULTURACH, A TAKŻE JAKIE ZNACZENIE MA KOLOR I JEGO SYMBOLIKA W CHRZEŚCIJAŃSTWIE.

SŁOWA KLUCZOWE:

KOLOR, BARWA, KULTURA, FUNKCJE KOLORU.

ABSTRACT:

THROUGHOUT HISTORY PEOPLE HAVE USED COLOURS AND HUES TO CREATE CULTURE. PEOPLE GIVE THE COLOURS A SPECIAL MEANING AND SIGNIFICANCE. INTEREST IN THE PROBLEMS OF COLOUR RESULTS FROM THE EXPLORATION OF THEIR PSYCHOLOGICAL AND SOCIOLOGICAL FUNCTIONS, IN LIFE, THE HUMAN WORK AND THE DESIRE TO RATIONAL USE OF THESE FUNCTIONS. THE ARTICLE IS A THEORETICAL (THEORETICAL ATTITUDES ARE ACCOMPANIED BY EXAMPLES), SHOWS THE ROLE AND FUNCTIONS OF COLOUR IN THE CULTURE AND ITS SYMBOLISM. ARTICLE IS DIVIDED INTO TWO PARTS: SECULAR AND RELIGIOUS MEANING OF THE SYMBOLISM OF COLOUR. SUMMARY OF THE ARTICLE IS AN ATTEMPT TO SYSTEMATIZE THESE FUNCTIONS. PARTICULAR ATTENTION IS PAID TO THE ISSUES SHAPING THE INDIVIDUAL AND COLLECTIVE IDENTITY BY MEANS OF COLOR, USE OF COLOR IN ADVERTISING, THE DIFFERENCES IN THE PERCEPTION OF COLOR IN DIFFERENT CULTURES, AS WELL AS THE IMPORTANCE OF COLOUR AND ITS SYMBOLISM IN CHRISTIANITY.

KEYWORDS:

COLOUR, HUE, CULTURE, COLOUR FUNCTIONS.

Rozważania na temat koloru i jego znaczenia są żywo obecne w nauce. Ludzie tworząc kulturę, od zawsze posługiwali się kolorem i barwą, nadając im szczególny sens i znaczenie. Starożytni Egipcjanie wielką uwagę przywiązywali do kolorów słońca, które stosowane były dla oznaczenia człowieka, jego stosunków do duszy, ciała, ziemi. Wierzono, że kolor promieni pochodzi od Boga. W starożytnych Chinach wyjątkową rangę posiadał kolor złoty, który przeznaczony był wyłącznie do dyspozycji cesarza. Dzięki licznym odkryciom archeologicznym wiemy, że Rzymianie upodobali sobie czerwień, kolor władzy i przywilejów, a Grecy zdobili swoje szaty, dzieła i domy ciemną zielenią oraz różnymi odcieniami koloru niebieskiego. Wydaje się jednak, że jeszcze nigdy wcześniej rola koloru i barwy w życiu człowieka i społeczeństwa nie była tak oficjalnie uznana i nie budziła takiego zainteresowania jak ma to miejsce współcześnie. Kolor, odgrywa nawet rolę w terapii. Historia koloru pozostaje w ścisłym związku z rozwojem wielu nauk jak medycyna, psychologia, socjologia, antropologia. Zainteresowanie problematyką barw wynika z poszukiwania ich funkcji psychologicznych i socjologicznych w życiu oraz w pracy ludzkiej, a także z pragnienia racjonalnego wykorzystania tych funkcji. Niniejszy artykuł ukazuje rolę i funkcje koloru w kulturze oraz jego symbolikę. Artykuł podzielony jest na dwie części: dotyka świeckiego i religijnego rozumienia symboliki koloru. Podsumowanie artykułu jest próbą systematyzacji omawianych funkcji.

Na wstępie należy wyjaśnić, że dla badacza kolorów czy to lingwisty, czy antropologa, socjologa, psychologa zastanawiający jest fakt, że pomimo tego, iż oko ludzkie potrafi rozróżnić miliony niuansów kolorów to we wszystkich kulturach wymienia się od ośmiu do jedenastu kolorów podstawowych. Idea kolorów podstawowych swoją popularność zawdzięcza Brentowi Berlinowi i Paulowi Kayowi. W 1969 roku w pracy „Basic Color Terms” na podstawie przeglądu 98 języków mówionych i dialektów badacze zaproponowali model, który wykazuje siedmiostopniową ewolucję. W stadium I język posiada terminy na określenie białego i czarnego, w stadium II pojawia się czerwień, następnie w III zieleń lub kolor żółty, w IV kolor żółty lub zieleń, w V niebieski, w VI brązowy a w VII stadium purpura¹. Oczywiście praca ta poddana została krytyce, a jeden z zarzutów dotyczył tego, że doświadczenie koloru w danej kulturze jest różne dla różnych grup społecznych. Przykładowo jedną z bardziej interesujących kategorii są hodowcy i handlarze koni, którzy od czasów antyku ogrywali w kulturach europejskich szczególną rolę. o Palladiusz i Izydor z Sewilli wymieniają trzynaście maści koni po łacinie, a niektóre terminy są bardzo rzadkie i wyspecjalizowane. Greka bizantyjska oferuje listę jedenastu określeń, słownik arabsko-łaciński wymienia osiem kolorów. W krajach Europy Wschodniej i Azji Centralnej liczba maści koni jest wyraźnie większa: od trzydziestu wśród ludów zamieszkujących stepy Kirgizów do prawie sześćdziesięciu w zachodniej Rosji². Dawna filozofia od czasów Arystotelesa rozróżniała pierwsze i wtórne jakości rze-

¹ Zob. B. Berlin, P. Kay, *Basic color terms: their universality and evolution*, Berkeley 1969, B. Saunders, *Revisiting basic color terms*, „Journal of the Royal Anthropological Institute” 2000 vol. 6, nr 1 s. 81-99.

² J. Gage, *Kolor i kultura*, Kraków 2008, s. 79- 80.

czy; pierwsze jako same w sobie, na przykład kształt, drugie występujące w postrzeganiu osobistym, subiektywnym, na przykład kolory. Dualistyczny podział między tym co racjonalne, obiektywne a tym co subiektywne, odczuwanie osobiście, dzielił badaczy i teoretyków na dwie grupy : mających matematyczno-przyrodnicze i humanistyczne podejście do nauki. Choć wydaje się że kolor przynależy do obu z nich, to nierzadko pojawiały się spory i wątpliwości: z jednej strony byli Ci, którzy popierali fizykalne ujęcie Newtona podziału na siedem barw tęczy, z drugiej zaś Ci dla, których słuszne były tezy Goethego o rozpatrywaniu koloru poprzez kojarzenia, tradycję symboliczną, powoływanie się na literaturę, malarstwo, architekturę czy rzeźbę³. Boecjusz w swojej filozofii wskazywał, że kolor jest czymś akcydentalnym, a więc niezdolnym informować nas o prawdziwej naturze rzeczy. Słowo *czarny* może być stosowane do opisów obdarzonego rozumem człowieka, pozbawionego rozumu kruka, nieożywionego hebanu, a biały odnosi się w równej mierze do łabędzi, marmuru, ludzi, koni, gwiazd i błyskawicy⁴.

Przestrzeń badawcza dotycząca kolorów nie doczekała się spójnej terminologii, co stanowi niemałe wyzwanie dla samych badaczy koloru jak i dla wszystkich ludzi. Należy także zwrócić uwagę na to, że inna jest rola koloru w świecie sztuki, a inna jego funkcja praktyczna. Niewątpliwie niektóre kolory mają takie samo znaczenie zarówno w życiu praktycznym jak i w praktyce artystów-malarzy, przykładowo czynnik stopnia widzialności i czytelności barwy. Jedne działają agresywnie, inne uspokajająco, jedne zbliżają, drugie oddalają, barwy są ciepłe i zimne. Właściwości barwy, o których malarze i inni artyści zdawali sobie sprawę od wieków należą do ich środków malarskich, aczkolwiek mogą być użyte w bardzo różnych celach i z różnymi efektami. Maria Rzepińska pisze, że malarz nie musi wiedzieć, dlaczego, ale wie, jak⁵. Nauką o kolorze zajmują się obecnie różne nauki i dyscypliny szczegółowe. Wiadomo, że kolor ma znaczenie w reklamie, architekturze, budownictwie i innych bardzo praktycznych dziedzinach życia. Malarz dysponuje wiedzą innego rodzaju – artystycznego. Artykuł ten nie będzie skupiać się na aspektach technicznych barwy w sztuce, bardziej interesujące jest bowiem to, jak kolor funkcjonuje wśród ludzi w wymiarze praktycznym i kulturowo-symbolicznym.

Element świecki w rozumieniu koloru

Barwy miały i mają w rozmaitych kulturach odmienne, niekiedy przeciwne znaczenia symboliczne, poczynając od barw malowideł na ścianach jaskiń paleolitycznych, pigmentów wcieranych w skórę ciała przez prymitywne plemiona, aż do barw heraldycznych, ubiorów sakralnych, fresków świątyń czy kolorów sygnalizacji drogowej⁶. Barwy i kolory kształtują nasze życie, ułatwiają percepcję otaczającej nas rzeczywistości. Kolor

³ M. Rzepińska, *Historia koloru w dziejach malarstwa europejskiego*, Kraków 1983, s. 18.

⁴ J. Gage, , dz. cyt., s. 79.

⁵ M. Rzepińska,, dz. cyt., s. 39-40.

⁶ W. Kopaliński, *Słownik symboli*, hasło: barwa, Warszawa 1990, s. 14.



Barwy miały i mają w rozmaitych kulturach odmienne, niekiedy przeciwne znaczenia symboliczne, poczynając od barw malowideł na ścianach jaskiń paleolitycznych, pigmentów wcieranych w skórę ciała przez prymitywne plemiona, aż do barw heraldycznych, ubiorów sakralnych, fresków świątyń czy kolorów sygnalizacji drogowej.

wykorzystywany jest jako kod informacyjny lub ostrzegawczy. Podobnie jak czerwone, pomarańczowe i zielone światła w komunikacji drogowej stanowią sygnalizację zrozumiałą dla wszystkich ze względu na standaryzację, tak różnego rodzaju kodowanie informacji poprzez kolor stosowane jest w wielu miejscach przestrzeni społecznej: w budynkach użyteczności publicznej takich jak: biblioteki, szkoły, muzea, dworce, szpitale. Różnego koloru są szlaki turystyczne w górach. Z kolei zastosowanie wyrazistych barw w szkołach i przedszkolach podkreślać może identyfikację poszczególnych grup dzieci ze swoimi klasami, czy ze swoją szkołą⁷. Kolory komunikują nam, z kim mamy do czynienia, są wyrazem propagowanych wartości czy norm realizowanych w zachowaniach. Jeśli widzimy małe dziecko ubrane na różowo lub inne jaskrawe kolory to zakładamy, że jest to najprawdopodobniej dziewczynka. Jeśli kobieta dostaje od mężczyzny różę, to po jej kolorze możemy domniemywać, jakie uczucia kryją się w tym geście.

Kolor jako czynnik kształtowania tożsamości jednostkowej

Obok funkcji informacyjnej mającej wymiar czysto praktyczny, bardzo często pojawia się funkcja symboliczna. Kod symboli nie jest jednoznaczny. Kolor stanowi tego rodzaju medium, które prawie zawsze niesie ze sobą kod, który oddziaływać będzie jeśli nie na ludzką świadomość, to na podświadomość, a w konsekwencji na ludzkie działanie. Badania pokazują, że kolor ma znaczenie dla budowania tożsamości jednostkowej. Nasz ubiór, dobierane kolory, barwy, kontrasty ich zestawień komunikują otoczeniu preferowane przez nas wartości, normy, wzory zachowań. Czasem nie jesteśmy świadomi tego, że właśnie wybór tego a nie innego koloru nie jest przypadkowy. Psychologowie dowodzą, że kolory pozytywnie odbierane przez mężczyzn to niebieski, czerwony i zielony, natomiast u kobiet pozytywne emocje budzą kolory białe, niebieski i czerwony. Kolory wyrażają pewne cechy osobowości. Niekiedy w ramach terapii pacjent proszony jest o wyobrażenie sobie, jakim jest kolorem. Jeśli wybiera czerwony to prawdopodobnie

⁷ Zob. M. Bąkowska, *Barwa w architekturze współczesnej - między globalizacją a identyfikacją miejsca*, w: „Teka Komisji Architektury, Urbanistyki i Studiów Krajobrazowych”, Lublin 2007 t. 3, s. 15-23

jest osobą bardzo aktywną i ma potrzebę działania zarówno na poziomie psychicznym, jak i fizycznym, kolor zielony charakteryzuje osobę, która bardzo realistycznie pojmuje rzeczywistość i stąpa mocno po ziemi, niebieski oznacza nowatorstwo, pomysłowość i kreatywność, osoby „w bieli” często żyją w nierealnym świecie pozorów, są samotnikami i uciekają od życia. Z kolei czarny oznacza ludzi chłonnych na wiedzę, kochających życie i aktywność. To wydawałoby się wróżenie z fusów, ma potwierdzenie w przeprowadzonych eksperymentach i badaniach. Prawa koloru funkcjonalnego są stosunkowo proste i dadzą się sprowadzić do ogólnych wskazówek i empirycznie wypróbowanych prawideł, które można opanować i stosować bez trudności⁸. Szereg badań psychologicznych i psychiatrycznych przyczynił się do rozwoju nowej formy terapii określanej jako tzw. terapia barw, w której kolor używany jest jako droga do umożliwienia pacjentowi wyzdrowienia lub wyrażenia własnych emocji. Źródła wskazują, że Galen wierzył, że stosowanie koloru przyspiesza wyleczenie. Hipokrates twierdził, że barwa skóry pacjenta pozwala na trafną diagnozę. Za ojca kolorystycznej terapii uważa się zaś arabskiego lekarza i filozofa Awicenne, który używał barwy w diagnostyce i leczeniu. Stosował czerwone bandaże, które jego zdaniem były w stanie pobudzić krążenie krwi u pacjentów. Szwajcarski psycholog Max Luscher w latach sześćdziesiątych ubiegłego stulecia opracował test, który wykorzystuje kolorowe karty, aby ujawnić psychologiczny system człowieka⁹. Z kolei znana celebrytka amerykańska Carole Jackson w książce *Color Me Beautiful* podeszła do tematu od strony popularnonaukowej. Opierając się na teorii kolorów pór roku, skupiała uwagę na wizerunku, dając czytelnikowi tylko wskazówki dotyczące stylu i urody. Sukces książki poświadczył, jak wielu ludzi pragnie dobrze dobrać kolory, tak by czuć się atrakcyjnie. Niezwykle popularną metodą zbadania własnych preferencji kolorystycznych jest analiza SICA (Self Image Color Analysis) czyli analiza własnego wizerunku przy pomocy kolorów. Jej głównym zadaniem jest przedstawienie autoportretu powstałego z intuicji, z pamięci. Niezależnie od tego, jaką barwę preferujemy dzisiaj, to niektórzy badacze twierdzą, że ulubione kolory zakodowaliśmy sobie mniej więcej w wieku 2 lat. W psychiatrii preferencje kolorystyczne dorosłych wykorzystuje się jako przesłania z ich wnętrza. Wybory koloru stanowią o naszej tożsamości, naszych potrzebach, motywacjach, pragnieniach, vitalności oraz poczuciu bezpieczeństwa.

Kolor jako czynnik kształtowania tożsamości zbiorowej

Kolory są istotnym czynnikiem kształtowania tożsamości zbiorowej. Do historii przeszły takie określenia jak *pomarańczowa rewolucja*, *białe kołnierzyki*, czy *czarne koszule*. Kolory są elementem integracji, pobudzają grupową wyobraźnię, łączą ludzi. Wyrazem tego są barwy narodowe, które mają dla obywateli szczególne znaczenie, choć rozumienie tych samych kolorów, także w obrębie tego samego narodu nie musi być takie samo. W polskiej fladze biel często kojarzona jest z kolorem piór orla bielika, który dla naro-

⁸ M. Rzepińska dz. cyt., s. 37.

⁹ Zob. M. Lüscher, *Diagnostyka kolorami Maxa Lüschera*, Warszawa 1998.



Kolory budzą w odbiorcach konkretne skojarzenia, odsyłają nas do konkretnych miejsc, wydarzeń, przedmiotów, stąd też wykorzystywane są w mediach, w szczególności w reklamie.

dów słowiańskich jest symbolem wolności, zaś czerwień kojarzona jest z krwią którą niejednokrotnie nasz naród przelewał w obronie ojczyzny. Zgodnie z zasadami heraldyki, czyli jednej z pomocniczych dyscyplin nauk historycznych zajmującej się kształtowaniem herbów, koloru białego używa się jako reprezentację srebra, oznacza on wodę, a w zakresie wartości duchowych czystość i niepokalanie, z kolei kolor czerwony, symbol ognia oznacza odwagę i waleczność. Oczywiście te same kolory mogą mieć zupełnie różny odbiór. Barwy flagi amerykańskiej są dla wielu źródłem dumy, odwagi, wolności czy sprawiedliwości, ale na przykład dla mieszkańców krajów arabskich mają negatywne skojarzenia: są znakiem mocarstwowych działań, wyzysku, imperializmu. Kolor podkreśla akceptowane i propagowane wartości grup społecznych, pozwala na identyfikację z nimi, ułatwia wzajemną komunikację i budowę wspólnoty. Kolor decyduje o odmienności kulturowej społeczeństw i grup społecznych, te same zwyczaje czy obyczaje są inaczej rozumiane i przeżywane dzięki specyficznej symbolice kolorów. Kolor zielony - symbol dnia Świętego Patryka - pobudza w świadomości Irlandczyków bardzo silne uczucia patriotyczne, podobnie jak w naszej świadomości biel i czerwień¹⁰.

Kolor w reklamie

Kolory budzą w odbiorcach konkretne skojarzenia, odsyłają nas do konkretnych miejsc, wydarzeń, przedmiotów, stąd też wykorzystywane są w mediach, w szczególności w reklamie. Może niewielu z nas po wyjściu z restauracji, klubu, supermarketu zastanawiało się, dlaczego taki, a nie inny kolor mają ściany, półki, produkty i czy ma to w ogóle jakiegokolwiek znaczenie. Otóż konkretne kolory i barwy oraz architektura wnętrza, kształty ścian, elementów wykończenia, powodują, że w pewnych miejscach czujemy się miło, komfortowo, a co za tym idzie chętniej wydajemy nasze pieniądze. Warto przyrzeć się badaniom, które prowadził Wassily Kadinsky. Przejął on od psychologii eksperymentalnej pomysł na kwestionariusz, który składał się z 28 pytań, a jego celem było odkrycie źródeł ogólnego prawa, które dotyczyło w znacznym stopniu reakcji na kolory, na przykład, który kolor przypomina śpiew kanarka, ryczenie krowy, świst wiatru, bicza, talent ludzki, burzę czy wstręt. Kadinsky odczuwał na przy-

¹⁰ D. Doliński, *Kolory mówią*, „Aida Media” 1996 nr 3, s. 34-35.

kład kolor żółty jako ostrą, kanciastą figurę, niebieski jako kolor głęboki dośrodkowy, czerwony ciepły lub zimny, jako położony gdzieś w środku. Sugestie te zapisał w książce *O pierwiastku duchowym w sztuce*, zrównując czerwień z kwadratem, niebieski z kołem, żółć z trójkątem¹¹. Kolory przyciągają uwagę, podkreślają kontrast, podwyższają poziom estetyczny, zwiększają zapamiętywanie, niosą ze sobą wiele informacji, skojarzeń i znaczeń, na podstawie których nabywcy wyciągają wnioski na temat produktów lub miejsc sprzedaży. Odpowiednie wykorzystanie koloru w reklamie może więc wzmacniać lub osłabiać siłę przekazu. Potrafimy określić znaczenie kolorów, a dokonuje się to dzięki temu, iż na ocenę barw mają wpływ dwa konteksty: subiektywny – zależny od indywidualnych doświadczeń jednostki i kulturowy – definicja koloru charakterystyczna jest dla grupy osób w tych samych kręgach kulturowych. Oddziaływanie optyczne barw zależne jest od biologii oka, jednakże asocjacje i konotacje związane z barwami, ich symboliką oraz reakcje, jakie wywołują w odbiorcach łączyć należy ze światem wartości¹². Twórcy i producenci reklam wykorzystują zakorzenione w kulturze znaczenia i symbolikę barw, starając się je przełożyć na język perswazji i manipulacji reklamowej, niejednokrotnie dokonując przy tym zmiany sensów symbolicznych¹³. Badania prowadzone wśród Amerykanów, dotyczące percepcji różnych barw, potwierdziły tylko, że ich opisy stanowią sumę doznań motywowanych zarówno przez czynniki indywidualne, jak i kulturowe. Badano skojarzenia pozytywne i negatywne w odniesieniu do kolorów i tak oto: skojarzenia pozytywne czerwieni to - ciepło, namiętność, upał, żar; skojarzenia negatywne: niebezpieczeństwo, drapieżność, gwałtowność; skojarzenia pozytywne koloru żółtego to ciepło, wesołość, zdrowie, optymizm skojarzenia; negatywne: ostrożność; skojarzenia pozytywne zieleni: natura, czystość, chłód, wilgotność; skojarzenia negatywne: przerażenie, choroba, wina, „coś ohydneho”; skojarzenia pozytywne koloru niebieskiego to: przezroczystość, zimno, niebo, woda, skojarzenia negatywne: lód przygnębianie, strach, „trzeźwość”, skojarzenia pozytywne purpury: godność, głębia, mistycyzm; skojarzenia negatywne: głęboki smutek, mgła, cień, mrok; skojarzenia pozytywne bieli to: śnieg, czystość, uczciwość, młodość; skojarzenia negatywne: zimno; skojarzenia pozytywne czerni: luksus, pieniądze skojarzenia negatywne: noc, pustka, żałoba, pogrzeb, depresja, „coś złowieszczonego”¹⁴. Wyniki takich badań wykorzystują reklamodawcy. Stąd czerwony bywa wykorzystywany do opakowywania zup, mrożonego mięsa i jedzenia, czy kosmetyków, komunikuje bowiem wytworność i ekstrawagancję. Kolor zielony wykorzystywany jest wszędzie tam, gdzie chcemy zakomunikować wysoką jakość produktu, jego naturalne pochodzenie oraz poczucie świeżości na przykład gumy do żucia, żywność, środki czystości oraz sprzęt gospodarstwa domowego zgodnego z najwyższymi stan-

¹¹ Za: J. Gage, dz. cyt., s. 261.

¹² L. Kleszcz, *Jeden obraz – więcej niż tysiąc słów*, „Aida Media” 1996, nr 3, s. 6.

¹³ A. Metelski, *Reklamowy świat zmysłów w interpretacji antropologicznej*, „Literatura Ludowa” 2002, nr 1, s. 33-40.

¹⁴ Z. Nęcki, I. Sowa, J. Rosiński, *Psychologia reklamy*, w: *Ze świata reklamy*, A. S. Barczak (red.), Kraków 1999, s. 26.

dardami ekologicznymi. Kolor czarny dla potrzeb reklamy akcentuje wymiar powagi, komunikuje wyrafinowanie, luksus, ekskluzywność bywa wykorzystywany do stymulowania zakupu drogich produktów, kojarzonych z sukcesem, na przykład drogie samochody, luksusowa kawa, czekolada, alkohole, perfumy.

Żyjemy w kulturze obrazu, który staje się jednym z narzędzi i sposobów poznania życia społecznego. Szczegółowe analizy dowiodły, że przedstawienia wizualne są niezwykle produktywnym medium informacyjnym. Przykładem są badania postrzegania obrazów prowadzone przez Marię Jagodzińską i Barbarę Koszewską. Badania miały na celu sprawdzić efektywność sposobów przedstawienia informacji w podręczniku, w tym także ilustracji i związane z tym bezpośrednie lub odroczone efekty uczenia się treści podręcznikowych. Badania na próbie 1620 uczniów w wieku 10, 13 oraz 16 lat wykazały, że większość dzieci uważa, iż ilustracje rozszerzają informacje w tekście, przez co sama nauka jest przyjemniejsza. W grupie trzynastolatków 27% stwierdziło, że wizualizacja pozwala zapamiętać tekst, 20 % uznało, że pozwala wyobrazić sobie tekst, a 9%, że lepiej go zrozumieć¹⁵. Fredric Jameson nazwał nowoczesność, społeczeństwem obrazkowym¹⁶. Kolor i barwa są elementami najszybciej zapamiętywanymi i kojarzonymi spośród wszystkich elementów wizualizacji. Wybrany i stosowany konsekwentnie kolor może stać się najważniejszym elementem symboliki instytucji czy organizacji. Tak na przykład organizacja zajmująca się ochroną i promocją zdrowia wykorzystuje biel lub zieleń, z kolei organizacja zajmująca się działaniami na rzecz kobiet – wykorzystuje róż czy jasny fiolet. We wstępie książki *Socjologia wizualna*¹⁷ Piotr Sztompka odnosi się do serii reklam „Marlboro Man”, reklamującej papierosy przez skojarzenie z romantyką Dzikiego Zachodu i stereotypem twardego mężczyzny, ale co ważne także przez ubiór ludzi przechodzących obok ulicą, fasady otaczających budynków czy kolor przejeżdżających samochodów. Nelson Goodman publikując *Languages of Art* w 1976 roku, wysunął założenie, że obrazy są symbolami pewnego systemu reprezentacji w takim samym stopniu jak słowa w języku¹⁸. Każde przedstawienie, każdy obraz możemy uznać za realistyczny w takim stopniu jak dana kultura tak stwierdzi. Tak jak poszczególne zdania kształtowane są przez język, tak samo obrazy tworzą specyficzny system symboliczny, a więc obraz nie denotuje rzeczywistości, ale cały symboliczny system reprezentacji. Gunter Kress i Teo van Leeuwen twierdzą także, że struktury obrazowe nie odwzorowują struktur istniejących rzeczywiście lecz zbiór konwencji kulturowych. Umiejętność czytania komunikatów wizualnych musi być zatem nabywana w procesie socjalizacji¹⁹.

¹⁵ M. Jagodzińska, B. Koszewska *Rola obrazowych i słownych przedstawień treści w podręczniku*, Warszawa 1985, s. 170-174; Zob. N. Pater-Eijgierd, *Kultura wizualna a edukacja*, Poznań 2010.

¹⁶ F. Jameson, *Postmodernizm i społeczeństwo konsumpcyjne*, w: *Postmodernizm. Antologia przykładów*, R. Nycz (red.), Kraków 1996, s. 190-213.

¹⁷ P. Sztompka, *Socjologia wizualna. Fotografia jako metoda badawcza*, Warszawa 2006.

¹⁸ N. Goodman, *Languages of Art. An approach to a theory of symbols*, Indianapolis/Cambridge 1976.

¹⁹ Zob. G. Kress, T. van Leeuwen, *Reading images. The Grammar of Visual Design*, London 1996.

Kolor a odmienność kulturowa

Badanie kolorów, odkrywanie ich znaczeń społecznych bardzo silnie związane jest z symboliką kręgów kulturowych. Weźmy np. pod uwagę trzy kolory: biel, czern i czerwien i wskażmy jak bardzo różne treści ze sobą niosą w zależności od kultury. Biel w europejskiej kulturze jest symbolem czystości i niewinności, odnowy życia duchowego. Jest barwą aniołów i apostołów, świętych. Chrześcijanom kojarzy się z czystością, dobrem, niewinnością, sprawiedliwością. Tymczasem starożytni Egipcjanie utożsamiali ten kolor z śmiercią, nieurodzajem, klęską. Kojarzony był z pustynią, która pochłaniała życia ludzkie. Podobnie w Chinach uważa się go za kolor nieszczęścia, żałoby, dlatego Chińczycy przywdziewają go na pogrzebach. W naszej kulturze kolorem żałoby jest czern. W kręgu kultury europejskiej kojarzona z religijnością, żałobą i śmiercią, zyskała trochę inną symbolikę w XX wieku. Stała się kolorem elegancji, luksusu, wyrafinowania i szykowności. Jest kolorem nowoczesności i tradycji zarazem, obydwie te cechy spina w całość kojarzenie czerni z dobrym smakiem. Czern w kulturze chińskiej to kolor małych chłopców i szczęścia, w kulturze starożytnego Egiptu oraz Indian - kolor życia, kojarzony z życiodajnym mułem Nilu, ziemią i jej błogosławieństwem dla człowieka. W kulturze japońskiej kolor czarny jest symbolem szlachetności, wieku i doświadczenia w przeciwieństwie do koloru białego oznaczającego młodość i naiwność. Czarny pas jest pochodzącym z Japonii oznaczeniem posiadania mistrzowskich umiejętności w sztukach walki, natomiast biały pas jest najniższy rangą. Kolor czerwony podobnie jak dwa poprzednie także ma wiele znaczeń kulturowych. W Chinach jest kolorem szczęścia, powodzenia i miłości, na ślubie panny młode zakładają czerwone suknie. Co ciekawe: w trakcie wesel przebiegają się w tradycyjne stroje także w kolorze czerwonym. Szczęście czerwien ma przynieść także polskim maturzystom, bowiem najsilniej stymuluje ludzką psychikę, jest barwą życia, władzy i uczuć. Czerwona bielizna założona na studniówkę ma stać się swoistym amuletem na maturze. Pisanki w kolorze czerwonym w polskiej tradycji wielkanocnej to oznaka miłości i zwycięstwa we wszystkim: w pracy, w interesach. Wierzone, że pisanki w kolorze czerwonym były najskuteczniejsze we wszystkich trudnych i zawiłych sprawach sercowych. Czerwien kojarzona jest również negatywnie, w południowej Afryce to kolor żałoby, a także symbol złości i przelewu krwi. Kolor czerwony użyty w odpowiednim kontekście może kojarzyć się z powstaniem, rewolucją, śmiercią, walką czy komunizmem.

Sakralność w odczytywaniu kolorów

Zgodnie z filozofią Jungowską powinniśmy oczekiwać po symbolu pewnej uniwersalnej słuszności, która jest odpowiedzią na odczuwaną potrzebę ludzką. Dzisiejsi badacze symboli kolorów czują się jednak czasami przyparci do muru, gdy mają wyciągnąć jakieś ogólne wnioski co do znaczenia poszczególnych kolorów, nawet, jeśli potrafimy zidentyfikować je i nazwać. Królewska purpura szaty Chrystusa może być tym samym kolorem, co szkarłat grzechu. Choć jednocześnie Maria Rzepińska trafnie zauważa pewną



W chrześcijaństwie symbolika barw wiąże się z Rokiem Kościelnym, w buddyzmie z obrazem świata, u przedkolumbijskich Majów ze stronami świata: wschód - czerwień, zachód - czerni, północ - biel, południe - żółty.

jednoznaczność, mianowicie stosowanie koloru zawsze odnosi się do Boga²⁰. We wszystkich religiach świata pojawiają się barwy, mają one szczególne znaczenie, pełnią różnorakie funkcje. Kolory pojawiają się w opisach Boga, opisach kontaktu z sacrum, odnoszą nas do tradycji, zwyczajów, kultury i obrzędów, które dzięki symbolice kolorów niosą bogate treści. Maria Rzepińska pisze, że „przy całej chaotyczności i wieloznaczności interpretacji barw u komentatorów średniowiecznych jedno jest pewne: poczuli oni siłę oddziaływania barwy na psychikę ludzką i zaprzęgli tę siłę w służbę kultu jako szczególnie cenną”²¹. W chrześcijaństwie symbolika barw wiąże się z Rokiem Kościelnym, w buddyzmie z obrazem świata, u przedkolumbijskich Majów ze stronami świata: wschód - czerwień, zachód - czerni, północ - biel, południe - żółty.

Kolory liturgiczne w chrześcijaństwie

Symbolika i ekspresyjność koloru ma swój wyraz w historii kolorów liturgicznych. Jedną ze średniowiecznych debat pomiędzy św. Bernardem a Piotrem Czcigodnym dotyczyła, tego czy mnisi powinni nosić biel jak cystersi czy czerni jak ustanowieni dawniej benedyktyni. Św. Benedykt pozostawiał sprawę otwartą, zalecając najtańszy dostępny materiał lub skórę, choć Piotr Czcigodny utrzymywał, że czerni jest wyrazem pokory, pokuty, uniżoności mnichów. Biel to wyraz radości czy nawet chwały. Piotr Czcigodny korzystał z argumentów antropologicznych, teologicznych i historycznych, wskazując na przykład, że czerni jest w Hiszpanii kolorem pogrzebowym. Dyskusja wskazuje na wyrafinowany i bardzo profesjonalny poziom interpretacji kolorów²². Francuski jezuita Edgar Haulotte opublikował przed ponad czterdziestu laty bardzo ciekawą książkę opartą na wnikliwej analizie tekstów Starego i Nowego Testamentu, a dotyczyła ona szaty liturgicznej. Książka nosi tytuł *Symbolika szaty według Biblii*²³. Mniej więcej do VI wieku brak jest dowodów w postaci ikonograficznych malowideł, fresków i dokumentów, które wskazywałyby na stosowanie jakichś ogólnych zasad doboru kolorów w liturgii. Pewne jest, że w środowisku grecko-rzymskim kolorem cenionym był kolor biały, który uzna-

²⁰ M. Rzepińska dz. cyt., s. 109.

²¹ Tamże, s. 110.

²² J. Gage, dz. cyt., s. 83.

²³ E. Haulotte, *Symbolika szaty według Biblii*, Lyon 1966;

wano za świąteczny i uroczysty. Tertulian krytykował upodobanie kobiet do zbytku i noszenia szat kolorowych, jednocześnie zalecał im przywdziewanie szat białych lub w naturalnym odcieniu tkanin. Klemens Aleksandryjski uważał, że w Eucharystii należy uczestniczyć nie tylko z czystym sercem, ale i w czystych szatach. Z wypowiedzi innych starochrześcijańskich autorów wynika, że zalecają oni noszenie białych i czystych szat, zwłaszcza podczas sprawowania liturgii. Nie oznacza to automatycznie, że w tamtych czasach (w wieku II - III) szafarze używali wyłącznie szat białych, z wykluczeniem szat w innych kolorach. Niektórzy powołują się na pochodzące z III wieku malowidło zachowane w katakumbach Pryscylli przy Via Salaria w Rzymie, określane mianem *velatio*. Przedstawia ono postać biskupa ubranego w brunatno-żółty płaszcz będący pierwowzorem późniejszego ornatu oraz diakona w zielonkawej tunice. Począwszy od wieków VI-VII mozaiki i freski przedstawiają biskupów ubranych w jasne lub wręcz białe tuniki oraz różnokolorowe płaszcze. Od VI wieku na terenie Galii pojawiają się pierwsze wzmianki o zasadach stosowania szat białych, na przykład podczas uroczystości wielkanocnych. Informacje tego typu stają się coraz liczniejsze w epoce karolińskiej (wiek VIII-IX)²⁴. Prekursorem w ustaleniu tzw. kanonu kolorów liturgicznych był papież Innocenty III (1198 - 1216) który, zaproponował na przykład stosowanie czerwieni na święta apostołów i męczenników ze względu na skojarzenia z krwią i ogniem Zesłania Ducha Świętego, z kolei współczesny mu Sicard z Cremony uważał, że czerwone szaty oznaczają miłosierdzie²⁵. Kanon, który ulegał przemianom oparty był na średniowiecznej symbolice mistycznej, zaś wykorzystywane barwy wiązały się z treścią i nastrojem świąt i Roku Kościelnego. Papież Jan XXIII ogłosił następującą zasadę: „Okrycia ołtarza oraz szaty celebransa i usługujących winny być w kolorze odpowiadającym treści Oficjum i Mszy świętej danego dnia (...) według zwyczaju Kościoła Rzymskiego, który używa pięciu kolorów: białego, czerwonego, zielonego, fioletowego i czarnego. Jednakże indulty i prawne zwyczaje dopuszczające stosowanie innego koloru pozostają w mocy”²⁶. Obecne przepisy na ten temat są podane w Ogólnym Wprowadzeniu do Mszału Rzymskiego. Kolor biały jest znakiem radości, dziewictwa i świętości, niewinności. Używa się w okresie wielkanocnym i Bożego Narodzenia, w święta i wspomnienia Chrystusa Pana, z wyjątkiem tych, które dotyczą Jego Męki, ale także w święta wspomnienia Najświętszej Maryi Panny, świętych Aniołów i Świętych. W największe uroczystości biały może być zastąpiony kolorem złotym. Kolor czerwony w Roku Kościelnym oznacza męczeństwo i Ducha Świętego, dlatego używa się go w Niedzielę Męki Pańskiej, w Wielki Piątek, w niedzielę Zesłania Ducha Świętego, w Mszach ku czci Męki Pańskiej, w święta Apostołów i Ewangelistów i w dni Świętych Męczenników. Kolor Fioletowy oznacza pokutę, smutek, oczekiwanie i żałobę. Używany w okresie Wielkiego Postu, w Adwencie w czasie liturgii pogrzebowej (kolor czarny

²⁴ Zob. S. Czerwik, *Sztuka w służbie liturgii*, <http://www.kkbids.episkopat.pl/anamnesis/13/8.htm> (dostęp 12.05.2011 r.).

²⁵ J. Gage, dz. cyt., s. 82.

²⁶ Cyt. za: S. Czerwik, art. cyt.

to także kolor żałoby i można go używać w czasie Mszy za zmarłych). Kolor zielony to symbol czasu zwykłego, codzienności ale i nadziei. Używany jest tylko dwa razy w roku - w III Niedzielę Adwentu, i w IV Niedzielę Wielkiego Postu²⁷.

Kolor w Piśmie Świętym

Janusz Czerski, wieloletni badacz symboliki biblijnej zauważa, że pierwszą wzmianką w Piśmie Świętym na temat kolorów jest opis tęczy, którą Bóg umieścił na niebie jako znak przymierza i obietnicy zachowania życia po potopie. Kolory były jednym z elementów tworzących nastrój miejsca spotkania Boga z ludźmi, tworzyły i podkreślały ich istotę. Podobnie jak w kulturze antyku, tak i w świecie Biblii kolory pełnią funkcję symboliczną. I tak na przykład kolor niebieski to kolor nieba, przez co mógł sugerować granicę pomiędzy Bogiem a Jego ludem. Arcykapłan nosił zewnętrzną szatę jednolicie niebieską lub fioletowo purpurową, nałożoną na białą szatę wewnętrzną, co podkreślało istnienie granicy pomiędzy sacrum i profanum. Tkanina w kolorze niebieskim oddzielała Izraelitów od świętych sprzętów w przybytku, z kolei niebieskie nakrycia chroniły świętość przedmiotów w czasie składania i przewożenia przybytku. Purpura w czasach biblijnych była symbolem królewskiej władzy. Z racji wysokich kosztów barwnika, szaty pokryte purpurą nosili wyłącznie wysocy dostojnicy królewscy. Podczas Drogi Krzyżowej rzymscy żołnierze szydząc z Jezusa, ubrali Go w „purpurowe szaty”, kpiąc w ten sposób z Króla Żydowskiego. W apokaliptycznej wizji Babilonu – Niewiasta ubrana jest w purpurową szatę, której kolor symbolizował wpływy, potęgę, bogactwo oraz szkarłat – kolor grzechu. Kontrast pomiędzy szkarłatem i bielą wyraża przejście od grzechu do czystości życia wiecznego. Z barwą szkarłatną wiążą się dwa skojarzenia, krew i grzech, które łączą się w Apokalipsie, gdzie Babilon- Niewiasta pojawia się w szkarłatnej szacie, zasiadając na szkarłatnej bestii pokrytej bluźnierczymi imionami. W Biblii pojawia się także symbolika koloru czarnego, który jakby mogło się wydawać nie odnosi się do grzechu. Ciemne barwy mają obrazy Boga przychodzącego na Sąd Ostateczny. W gniewie Bóg rozdziela niebiosy i zstępuje, mając czarne obłoki pod stopami. Biel jest przeciwstawiana czerni i mrokowi. Jest kolorem szat istot niebieskich, symbolizuje czystość, niewinność. Biel odnosi nas do świata transcendentnego, oznacza triumf, zmartwychwstanie. Ten kolor dominuje w opisie przemienienia Chrystusa na Górze Tabor, a obrazy nowego nieba i nowej ziemi w Apokalipsie przenika biel i jasność²⁸.

Podsumowanie

Dokonując podsumowania, możemy wskazać kilka funkcji jakie kolory i barwy pełnią w kulturze, zarówno w wymiarze świeckim jak i religijnym:

²⁷ Zob. *Kolory szat liturgicznych*, <http://www.ministranci.archidiecezja.katowice.pl/liturgia,kolory-szat> (dostęp 12.05.2011 r.).

²⁸ J. Czerski, *Symbolika biblijna*, http://xczerski.digita.pl/files/bib_symbol.pdf (dostęp 11.05.2011 r.).

1. funkcja informacyjna – kolor to sygnał ostrzegawczy, zakazujący, nakazujący określone zachowania np. przejazd samochodem na kolorze zielonym, kolor umożliwia nam percepcję rzeczywistości;
2. funkcja symboliczna – kolor niesie ze sobą kod, odczytywanie tego kodu odbywa się w pewnym, określonym kontekście społeczno – kulturowym i religijnym, kolor w konkretnej przestrzeni społecznej niesie ze sobą czasem zupełnie przeciwne treści, z funkcją tą wiążą się kolejne;
3. funkcja integrująca – kolory wzbudzają w posługujących się nimi grupach podobne skojarzenia, przywołują podobne wartości, wzbudzają zbliżone zachowania, są czynnikiem kształtowania tożsamości;
4. funkcja komunikacyjna – kolory „mówią”, kim jesteśmy, kim są oni, co nas różni, a w czym jesteśmy podobni, wzmacniają komunikację niewerbalną, są wyrazicielem naszej tożsamości, dobór stroju ma niebagatelne znaczenie w kontaktach międzyludzkich, widać to szczególnie w sferze biznesu;
5. funkcja komunikacyjna (z którą łączy się funkcja motywacyjna) – kolory powodują, że w pewnych sytuacjach na przykład obrzędów, zwyczajów zachowujemy się w taki a nie inny sposób, na przykład kolor szat liturgicznych wskazuje nam na czas w Roku Kościelnym, inna będzie postawa i uczestnictwo w okresie radośnym, inna w okresie pokutnym,
6. funkcja estetyczna lub emotywna – kolory wykorzystywane są w sztuce, ale i w życiu codziennym po to, by dostarczać nam wrażeń, emocji, uczuć, rozrywki;
7. funkcja perswazyjna – wykorzystywana przede wszystkim w reklamie, kolory wzbudzają w nas pozytywne lub negatywne skojarzenia, przyzwyczajają do przedmiotów, pobudzają do konkretnych zachowań.

Pomimo postępu oraz rozwoju różnych dziedzin nauki, licznych badań opartych na wiedzy z zakresu optyki, fizyki, fizjologii, w celu ustalenia jakichś ogólniejszych praw harmonii barw dla potrzeb technologii przemysłu, rzemiosła, sygnalizacji, drukarstwa, szkolnictwa i wielu innych dziedzin życia, kolory nadal są źródłem dyskusji i wielu znaków zapytania. ■

O AUTORZE:

Krzysztof Jurek – magister socjologii, licencjat politologii, od roku 2010 asystent w Katedrze Socjologii Kultury Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego Jana Pawła II, kierowanej przez prof. dr hab. Leona Dyczewskiego; pracownik naukowo-dydaktyczny, prowadzący zajęcia ze statystyki; zainteresowania badawcze: zagadnienia tożsamości społeczno – kulturowej, narodowej, etnicznej, religijnej, analiza statystyczna, komunikacja międzykulturowa, media a kultura.

Daniel Zarymbksi

Zdzisław Beksiński – malarz apokaliptycznej wizji świata?

Zdzisław Beksiński – a painter of the apocalyptic vision of the world?

STRESZCZENIE:

ARTYSTYCZNA DROGA BEKSIŃSKIEGO, ROZPOCZYNAJĄCA SIĘ OD ARCHITEKTURY PRZEZ FOTOGRAFIĘ I RZEźBĘ, A KOŃCZĄCA NA RYSUNKU I MALARSTWIE, WSTRZĄSAŁA ZAWSZE GREMIUM KRYTYKÓW SZTUKI, UPATRUJĄCYCH W NIEJ ANTYSZTUKĘ. SAME WYWIADY ZE ZDZISŁAWEM BEKSIŃSKIM, W OSOBACH O NIM PISZĄCYCH, WZBUDZAŁY W NICH NUTĘ METAKRYTYCZNĄ, GDYŻ NIGDY NIE BYŁO DO KOŃCA WIADOMO CZY AUTOR MÓWI NA POWAŻNIE O SOBIE, CZY JEDNAK IRONIZUJE. PŁASZCZYZNA PODEJMOWANYCH PRZEZ NIEGO TEMATÓW BYŁA ROZCIĄGNIĘTA TAK SZEROKO I TAK ZAWILE, ŻE NASZYM OCZOM UKAZUJE SIĘ CAŁA GAMA POMIESZANYCH ZE SOBĄ MOTYWÓW, POCZĄWSZY OD EROTYCZNYCH ZWIĄZKÓW MIŁOŚCI I ŚMIERCI Z ROZPADAJĄCYMI SIĘ I GNIJĄCYMI CIAŁAMI, PRZEZ SENNO – WYOBRAŹNIOWY TEATR CZASZEK I PISZCZELI, AŻ PO MISTYCZYM PEJZAŻY Z LAT SIEDEMDZIESIĄTYCH, BĘDĄCYCH FUZJĄ ELEMENTÓW GOTYCKIEJ ESCHATOLOGII Z ROMANTYCZNĄ WIZJĄ ZNACZĄCEGO KRAJOBRAZU.

SŁOWA KLUCZOWE:

BEKSIŃSKI, MALARSTWO, APOKALIPSA, SYMBOLIKA.

ABSTRACT:

THE PAINTING OF ZDZISŁAW BEKSIŃSKI HAS THE UNIQUE CHARACTER. HE WAS THE ONLY ONE ARTIST, WHOSE WAY OF PERFORMING OF VIEWS IS SUPRISING BOTH THE CRITICS, AND THESE, WHO HAD THE CHANCE TO SEE HIS ART. THE PLANE OF THE THEMES WAS STRETCHED SO WIDE AND SO INTRICATELY THAT WE CAN SEE A WHOLE RANGE OF JUMBLED THEMES TOGETHER FROM THE EROTIC UNION OF LOVE AND DEATH OF THE DILAPIDATED AND ROTTING CORPSES. IT IS MIXED WITH A FUSION OF ELEMENTS OF THE GOTHIC ROMANTIC VISION OF ESCHATOLOGY WITH MYSTERIOUS LANDSCAPE.

THUS, BEKSIŃSKI BECAME THE ARTIST, COMPOSITIONS OF WHICH MIGHT BE REFERRED NOT ONLY TO SAINT JOHN'S APOCALIPS, BUT ALSO TO BOOK OF TADEUSZ KONWICKI „MAŁA APOKALIPSA” OR OTHER ARTISTS AND PARTICULARLY ART STYLES. THEREFORE, WHAT IS WORTH TO ADD, THE KEY TO UNDERSTAND HIS WORK INCLUDES TWO ELEMENTS: HIS PERSONALITY AND THE ANALYSIS OF UNDERTAKING MOTIVES BY ARTIST.

KEYWORDS:

BEKSIŃSKI, PAINTING, APOCALYPSE, SYMBOLICS.

Zdzisław Beksiński - urodzony w Sanoku, 24 lutego 1929 roku, gdzie mieszkał do 1977 roku. W tym okresie ukończył studia na Wydziale Architektury Politechniki Krakowskiej. Przeniósł się do Warszawy z żoną i synem Tomaszem właśnie w 1977 roku. Zamieszkał z żoną, matką i teściową oraz synem. Ostatecznie pozostał sam. Żona zmarła na raka, a syn popełnił samobójstwo (w Wigilię 1999, kiedy po raz trzeci podjął próbę samobójczą, tym razem skuteczną). Beksiński wiódł samotne życie do momentu, kiedy został brutalnie zamordowany przez syna znajomej rodziny, która pomagała mu w pracach remontowych i przy sprzątanu mieszkania. Stało się to 21 lutego 2005 roku.

Osobowość artysty kluczem do zrozumienia malarstwa

Od momentu objawienia się Zdzisława Beksińskiego w roli artysty, o jego twórczości pisało wiele. Spektrum wypowiedzi prasowych jest tak szerokie, że sięga od „Trybuny Ludu” po „Tygodnik Powszechny”, gdzie mnogość komentarzy, sposobów interpretacji jego dzieł, daje więcej informacji o osobie Beksińskiego i jego pracach niż sam autor mógłby prawdopodobnie powiedzieć, gdyby miał napisać samodzielnie autobiografię.

Artystyczna droga Beksińskiego, rozpoczynająca się od architektury przez fotografię i rzeźbę, a kończąca na rysunku i malarstwie, wstrząsała zawsze gremium krytyków sztuki, upatrujących w niej antysztukę¹. Wzbudzał duży krytycyzm w dziennikarzach przeprowadzających z nim wywiady, gdyż nigdy nie było do końca wiadomo, czy autor mówi na poważnie o sobie, czy jednak ironizuje. Cechował go dystans do świata i rzeczywistości go otaczającej. Dlatego, tak jak sama postać Beksińskiego nie była łatwa do odszyfrowania, tak jego twórczość stanowiła nie lada zagadkę. Płaszczyzna podejmowanych tematów była rozciągnięta bardzo szeroko - naszym oczom ukazuje się cała gama pomieszanych ze sobą motywów, poczynsz od erotycznych związków miłości i śmierci z rozpadającymi się i gnijącymi ciałami zatraconymi w miłosnym uścisku, przez senno - wyobraźniowy teatr czaszek i piszczeli, aż po mistycyzm pejzaży z lat siedemdziesiątych, będących fuzją elementów gotyckiej eschatologii z romantyczną wizją znaczącego krajobrazu.

Postać Beksińskiego wraz z jego dorobkiem artystycznym należy traktować jak jeden organizm. To sztuka, na którą składa się podmiot i przedmiot. Nazywana jest fenomenem myślowym (pod względem oryginalności można ją porównać jedynie do twórczości Witolda Gombrowicza). Wrażenie fenomenu myślowego pojawia się wtedy, gdy chcąc poznać tajemnicę przekazu danego obrazu, czyli dokonać kodyfikacji, zamknięcia w pewne ramy i jednocześnie logicznej analizy, natrafiamy na rodzaj duchowego szantażu oraz doświadczamy specyficznej, ogarniającej nas niemożności poznania. Mimo jednak odrzucenia wszelkich niejasności i nielogiczności, sztuka Beksińskiego wygra z potencjalnym odbiorcą na całej linii - opis stanie się ułomny, a tym samym bezsensowny. Wydaje się, że analizowaniu jego dzieł sam artysta demonstruje swoją twórczość, a zarazem prowadzi nieustanną potyczkę między sobą a widzem, sobą a światem, a także za-

¹

T. Nyczek, *Pejzaż z wisielcem (o Zdzisławie Beksińskim)*, „Twórczość”, 1985, nr 2, s. 86-95.

pewne między sobą i jakimś *alter ego* na poziomie jemu tylko znanym². Dlatego twórczość Zdzisława Beksińskiego wymaga podjęcia gry, w której instrukcję jej zasad możemy poznać jedynie stając oko w oko z obrazem, bądź z samym artystą.

Twórczość artystyczna mirażem pojmowania świata

(...) „Koszmarna wizja świata?” A cóż to jest świat? Należałoby o to zapytać starca nad grobem lub człowieka ze zmiażdżonym kręgosłupem, umierającego w szpitalu, lub polityka w okresie zagrożenia wojną – za każdym razem otrzymalibyśmy inną wersję słowa „świat”. W tym sensie i ja mam swój świat³.

Te słowa o świecie stworzonym przez Beksińskiego są jakby informacją na bramie wejściowej do jego rzeczywistości. Zawierają swoiste ostrzeżenie, że elementów, składających się na fundamenty jego psychiki, jest wiele i nie będą one w jego świecie do końca dla wszystkich jasne.

Poszukiwanie wielu form służących wyrażaniu artyzmu skłoniło Beksińskiego ostatecznie w stronę tworzenia obrazów na płycie pilśniowej reprezentujących tak zwany okres fantastyczny, co dokonało się w latach siedemdziesiątych i osiemdziesiątych ub. wieku. Budowane wizje z pogranicza snu i jawy, stworzone w wyobraźni artysty, charakteryzują się przestrzenią skomponowaną w nadzwyczaj drobiazgowy i realistyczny sposób. Ich odbiorca przenosi się w atmosferę, gdzie zadziwia metafizyczność pejzaży, fantastyka architektury i plastyka postaci, często jawiących się jako fantomy.

Malarstwo Beksińskiego można zrozumieć na dwóch płaszczyznach. Jedną z nich jest on sam. Drugą – język artysty, którym się posługuje, a więc pewna *wynalazczość językowa*. Świadczyć o tym może pewien wachlarz motywów, który rozpościera się oczom odbiorców, będący mieszaniną stylu grozy i wzniosłości, snu i wyobraźni, egzystencjalizmu i metafizyki, obłany w nutą dekadencji, podważania istniejących kanonów rzeczy i materii⁴. Stąd tło jawi się jako aksjologiczny chaos, powstający w umyśle artysty – Beksiński nie ma na celu obrony jakichkolwiek wartości poprzez sztukę, ponieważ tak naprawdę egzystencją staje się dla niego to, co jawi się na jego obrazach. Chodzi tutaj o *Fenomen Bycia*, który dla niego jest jakby najtrwalszą wartością⁵. Stąd nie powinny przerażać czaszki, kościotrupy, cmentarze czy destrukcja ludzkiego organizmu, lecz to, co się za tym kryje, czyli obraz namalowany niewidzialnym pędzlem. Istotę jego obrazów stanowi dno ludzkich spraw, zapewne będące impulsem twórczym. Beksiński pobudza wyobraźnię, jednocześnie próbując wskazać na fundamentalne poczucie tragiczności człowieka, które wszystkich tak naprawdę nurtuje, a związane jest z istotą egzystencji, przejawiającej się w sensowności bólu istnienia i ludzkie-

² Tamże, s. 87.

³ Z. Beksiński, cyt. za: H. Brzozowski, *Odnaleźć w sercu i pod powiekami*, „Tygodnik Powszechny” 1977, nr 25, s. 6.

⁴ D. Szomko-Osękowska, *Beksiński - wizje zatrzymane*, „Przemyski Przegląd Kulturalny”, 2009, nr 1 (12), s. 15.

⁵ T. Nyczek, *Pejzaż ...*, dz. cyt., s. 91.

go cierpienia⁶. Jak mówił sam autor: (...) *dla mnie wizją, która stoi u początku poznania obrazu lub rysunku, i którą od biedy można nazwać także pomysłem, jest jakby – obraz czegoś, co istnieje tylko w jakby – rzeczywistości i o w sposób niedookreślony, (...) pojawia się błyskawicznie w umyśle jako zamknięta całość.*

Kompozycja niektórych obrazów jawi się czasami jako bardzo zagadkowa, jednak sam Beksiński wyjaśnia, że puste miejsca na obrazie są idealną płaszczyzną dla pojawienia się czaszek, czarownic, węży, trumien, które tylko czekają, żeby wnikać w każdy wolny fragment obrazu, by nie psuć pierwotnej wizji. Ciężko jest zrozumieć przesłanie artysty, ponieważ sposób wyjaśnienia samego zamysłu tworzenia dzieła jest zawiły i trochę nielogiczny, choć znany jemu samemu. Tym samym, świat przedstawiony przez Beksińskiego jest jakby teatrem w metaforycznym sensie. Nakreślony zostaje tutaj swoisty dramat, w którym dochodzi do gry z czytelnikiem – widzem, o szczerość i autentyczność samego artysty. Na obrazach widać, że Beksiński stosuje zabiegi wplatania teatralności, które odnoszą się do udawania, zacierania śladów, mylenia tropów. Mowa jest tutaj o ukazaniu prawdziwego sedna obrazu, którego trudno się doczytać. Jak sam mówi: (...) *mam głęboko zakorzenione upodobanie do teatralności, do patosu zgoła infantylnego*⁷. To wszystko rozgrywa się nie tylko na zewnątrz (co należy utożsamiać z rolami granymi przez aktorów, którymi są całe obrazy), ale także wewnątrz, gdzie rodzi się druga sceneria, misternie ukryta. Analizując dzieła Beksińskiego należy obrać jako punkt wyjścia, co zresztą widać na pierwszy rzut oka, predylekcję, czyli szczególne upodobanie malarza do wyciągania ukrytych w kulturze elementów dziecięcej wyobraźni. Można to porównać do wątków podejmowanych przez bajki Grimma lub wątków z *Procesu* Kafki. Stąd można wnioskować, że nie pragnie on przekazać jakiejś rzeczywistości realnej, ponieważ krajobrazy są abstrakcyjne, a ukazane piszczelę i czaszki raczej nie służą po to, by wzbudzać strach i upatrywać w nich znaczeń biblijno – metafizycznych bądź wizji katastroficznych o przesłaniu pacyfistycznym. Dużo łatwiej by było, gdyby sztuka Beksińskiego dała się jakoś zdefiniować czy ująć w pewne ramy, w których odzwierciedlałaby rzeczywistość, w jakiej artyście przyszło żyć. Nie pomaga ona jednak potencjalnemu odbiorcy w zrozumieniu przekazu, jaki ukrywa. Kluczem do świata Beksińskiego jest on sam, co daje się odczuć w słowach: (...) *nie sądzę, żeby moja wizja uległa zmianie, gdy królowa zostanie zastąpiona krową, a las stadem ptaków. Tożsamość mieści się nie w znaczeniach przedmiotowych, lecz w nastroju lub może raczej wyrazie, który pragnąłbym przekazać*⁸. Jednak wymowa przytoczonej wypowiedzi artysty nie neguje próby odwoływania się do znaczenia symboli, jakie widoczne są na obrazach. Choć próba interpretowania jego dzieł, tak jak już zostało wspomniane, zazwyczaj kończy się dla odbiorcy fiaskiem, to jednak zmiana spojrzenia na pewne elementy może rozświetlić to, czego gołym okiem nie widać. Istnieje bowiem wiele płaszczyzn na obrazie, które są zależne jedna od drugiej. Całościowy sens jest ukonstytuowany przez jednostkowy sens poszczegól-

⁶ D. Szomko-Osełkowska, *Beksiński...*, dz. cyt., s. 19.

⁷ T. Nyczek, *Pejzaż ...*, dz. cyt., s. 93.

⁸ Tamże, s. 94.

”

Cieężko jest zrozumieć przesłanie artysty, ponieważ sposób wyjaśnienia samego zamysłu tworzenia dzieła jest zawiły i trochę nielogiczny, choć znany jemu samemu. Tym samym, świat przedstawiony przez Beksińskiego jest jakby teatrem w metaforycznym sensie. Nakreślony zostaje tutaj swoisty dramat, w którym dochodzi do gry z czytelnikiem – widzem, o szczerość i autentyczność samego artysty.

gólnych fragmentów. Beksiński wyposażył je w określone wartości i miał wpływ na formowanie się pozostałych płaszczyzn. Jednak, co szczególnie ważne, im wyższa warstwa, tym bardziej zanika sam malarz. Natomiast w procesie percepcji zjawisko to zachodzi zupełnie odwrotnie. Jest to spowodowane tym, że ostatnie warstwy zarezerwowane są dla odbiorcy, który prezentując odpowiedni zasób pojęć czy pewnej wrażliwości, dokonuje osobistej interpretacji. Możemy więc sądzić, że Beksiński pozostawił dużo miejsca dla odbiorców jego sztuki, którzy charakteryzują się różnym stopniem rozwoju wyobraźni, sam będąc schowanym gdzieś w głębi⁹.

Bardzo jasno i precyzyjnie wypowiedział się na temat sztuki prezentowanej przez Beksińskiego Andrzej Urbanowicz, dla którego jest ona tak wyrazista, że aż przeraźliwa¹⁰. Zauważa, że artyzm, paradoksalnie skierowany do własnego wnętrza, egoistyczny, zapatrzony w siebie, samotniczy i penetrujący stale jedynie głębie psychiczności twórcy, staje się niesamowicie przyciągającym odbiorców. Powoduje żywą reakcję emocjonalną, pomimo nakierowania sztuki Beksińskiego na jej podmiot, co skutkuje pełnym niezwracaniem uwagi na widza. Andrzej Urbanowicz wyjaśnia ten proces spostrzeżeniem, że *artysta jest (...) szczery na tyle, na ile potrafi, wobec siebie i wobec tego co robi*¹¹. Dodatkowo konkluduje, że podczas zetknięcia się z Beksińskim (jego sztuką) możemy zarówno mówiący dowiedzieć się czegoś o artyście, a także spostrzec część prawdy o nas samych. Sugeruje w ten sposób, że sztuka wcale nie musi być rozpatrywana obiektywnie, ponieważ subiektywizm stanowi jej jądro i korzeń. Autor artykułu każe potraktować własne słowa jako truizmy, które towarzyszą mu przy interpretacji obrazów Beksińskiego. Nie przeczy także, że w zetknięciu z tą sztuką, jego wyobrażenia nasuwa i rozpoczyna nieznane jemu samemu wcześniej procesy myślowe. Wydaje się, że na przykład ob-

⁹ J. Dąbkowska, *Metafory Beksińskiego*, „Nurt”, 1979, nr 6, s. 27.

¹⁰ A. Urbanowicz, *Malarstwo malarstwu zaprzeczające*, „Współczesność”, 1970, nr 8, s. 8.

¹¹ Tamże.

razy i rysunki powstałe w latach sześćdziesiątych, przedstawiające poszarpane czy rozłazące się ciała, spazmatycznie złączone w erotycznym uścisku, więcej mówią o pewnej sferze psychicznej niż dzieła Freuda.

Należy dostrzec jednocześnie, że pojawiający się wręcz obsesyjnie motyw śmierci, uwięzienia, stosowania tortur ma hipnotyzującą siłę sugestii.. Urbanowicz określa wizyjność dzieł jako apokalipsę ohydy, śmierci, będącą wytworem niepojętej wyobraźni artysty. Dlatego skłania się ku twierdzeniu, że świat wizji Beksińskiego jest aż do przesady natrętny w swej obsesyjności. Natomiast dla Beksińskiego taki kierunek przedstawiania się wynika z imperatywu nakazującego pozostawać ciągle aktywnym twórczo. Stąd malarz, nie pozwala na nieemocjonalne podejście w odczytywaniu jego obrazów, gdyż nie ma tutaj mowy o bezrefleksyjności i suchym patrzeniu na tematy podejmowane przez artystę¹². Pomimo odmowy Beksińskiego wobec interpretowania własnych obrazów, nie jest niczym niepoprawnym refleksja ze strony odbiorcy, doszukiwanie się drugiego dna. Zdaniem Urbanowicza odczytanie tych obrazów stałoby się możliwe, gdyby dokonana została transformacja pewnych elementów; mianowicie zamiana niektórych znaków osobowości, czyli introwertywnych na ekstrawertywne lub jednych czynników na inne, by uzyskać całkiem odmienny ton wypowiedzi dzieła. Wtedy okazałoby się, że tak naprawdę sztuka Beksińskiego jest jedną z bardziej realistycznych sposobów ukazowania naszej rzeczywistości¹³.

Warto też zwrócić uwagę, na podejmowany przez malarza wielokrotnie motyw postaci ludzkiej. Skłania on do refleksji, co tak naprawdę autor ma na myśli: czy siebie samego, czy może ludzi uwikłanych w mechanizm bezsensownej egzystencji, której uświadomienie sobie prowadzi do jednego: śmierci i cierpienia (a w domyśle, indywidualnej apokalipsy)?

Symbole...

Symbole na obrazach Beksińskiego zbudowane są w sposób antynomiczny, czyli posiadają swoje własne przeciwieństwa - dlatego w taki sposób prawdopodobnie należy zacząć odczytywać dzieła artysty.

Odpowiedzi na pytanie o znaczenie sztuki Beksińskiego, a szczególnie o znaczenie stosowanych przez niego rekwizytów wyrażających destrukcję, próbowała udzielić Monika Postawa w jednym ze swoich artykułów. Twierdzi ona, że skoro artysta próbuje namówić widza do podglądania zachodzących na obrazie zjawisk, co ma na celu wejście w głąb obrazu, to jednocześnie wskazuje, że odbiorca potrafi ujrzeć dosłowność, jakiej często się unika lub o jakiej nie chce się nawet pomyśleć. Wtedy stajemy na skraju przepaści, gdzie po drugiej stronie widzimy zupełnie inny świat - odbicie tego, co widzimy na co dzień, ale jakby w innym świetle. Uświadomienie faktu, że nasze ciała nie są pełne życia, a nasze umysły rozsądza bezsilność, to cel wizji malarza, wskazującej na proces de-

¹² D. Szomko - Osękowska, *Beksiński...*, dz. cyt., s. 19.

¹³ T. Nyczek, *Pejzaż ...*, dz. cyt., s. 94.

formacji materii aż po jej zniszczenie. Jak zauważa Postawa, ten proces tak naprawdę zachodzi w naszej rzeczywistości, dlatego nie jest dla niej niczym zaskakującym. Dla autor-ki artykułu Beksiński nie przedstawia zjawiska szokującego, pomimo bezpośredniości w kreowaniu ogrodów śmierci, ponieważ taki świat nas dotyka, tylko boimy się zrzucić z niego maskę¹⁴.

Metafory stosowane przez malarza stanowią wielką płaszczyznę rekwizytów, które jawią się nam na etapie destrukcji, swistego rozpadu. Jednak należy pamiętać, że widziane przedmioty, pojawiające się w postaci ptaków, drzew, szkieletów są i nie są zarazem tymi przedmiotami. Jest to zaskakujące, ponieważ napotykamy na stosowanie iluzji, gdzie widziane przedmioty, poprzez obieranie odpowiednich środków wizualno – plastycznych, stają się jedynie znakami, a nie konkretnymi rzeczami na obrazie. Dlatego to, co jest widoczne na pierwszy rzut oka, czyli przedstawiane wyobrażenia, szokujące i straszne, są tylko efektem manipulacji artysty.

Mowa jest o przestrzeni pełnej groteskowych figur o niepokojących obliczach, pojawiających się w świecie, w którym dookoła widać tylko rozkład. Tym samym można powiedzieć, że sztuka demaskuje brzydotę, ponieważ świat jest nią przesiąknięty¹⁵. Wspomniany motyw ukazany został poprzez karykaturalność, groteskową deformację, a także dzięki zastosowaniu nastrojowo – emocjonalnych wartości koloru. Ten charakterystyczny element symbolizuje przechodzenie ciała żywego w martwe. Niekoniecznie musi jednak odwoływać się tylko do wymiaru cielesnego, ponieważ granica życia i śmierci ujawnia się w przypadku przedmiotów i zjawisk, które podlegają procesowi zagłady. Ujmowany proces może ulegać zniszczeniu naturalnemu, bądź nadchodzącemu z zewnątrz. Stąd tkanki żywe ukazywane są obok tych gnijących, umierających, co jest wyrazem uświadomienia sobie, że proces wymiany dojrzewania i gnicia nie ma swojego końca w naturze. Można to rozumieć jako śmierć dosłowną pojedynczych egzemplarzy, które giną, natomiast gatunki i rodzaje są nieśmiertelne. Jednak Beksińskiemu bardziej zależy na ukazaniu właśnie tego pojedynczego egzemplarza, jawiącego się jako istnienie niepowtarzalne¹⁶. Dlatego też wskazuje na dokonujący się wzrost i upadek, narodziny i śmierć. W ten sposób rozumiany motyw można odnaleźć w serii *Oczekiwanie*, zaprezentowanej przez Beksińskiego. Rzadko nazywał swoje obrazy, raczej ujmował je w cykle, by nieco przybliżyć być może kierunek interpretacji. Tutaj, symbolika przedstawianych scen jest bardziej jednoznaczna, cechując się mocną metaforą, surowością i brutalnością. Zarazem ma to pokazać, że tak naprawdę świat stanowi jedynie karykaturalną wizję, stając się przerysowanym obrazem człowieka i materii, w jakiej żyje. Stąd erotyka jest na obrazach artysty jakby niezaprzeczalnie złączona ze śmiercią, ponieważ stoi najbliżej źródeł życia i śmierci.

Dla zrozumienia artysty ważne jest dopowiedzenie, że czerpał on z kodu, jaki powstał pod wpływem odkryć Zygmunta Freuda na temat psychologii głębi, gdzie nad-

¹⁴ M. Postawa, W *ogrodach pomocnika śmierci*, „Opcje”, 1996, nr 2, s. 83.

¹⁵ T. Sowińska, *Zjawy i sfinksy*, „Przegląd artystyczny”, 1979, nr 3, s. 13.

¹⁶ T. Nyczek, *Zdzisław Beksiński albo osławianie śmierci*, „Student”, 1973, nr 18, s. 9.

rzędną rolę odgrywała podświadomość przejawiająca się w snach. To, czego nie można byłoby sobie wyobrazić w wymiarze świadomości, wypracowuje podświadomość, co, zdawałoby się, widoczne jest właśnie na obrazach Beksińskiego. On sam miewał sny, obrazujące sposób funkcjonowania jego podświadomości. Jak mówił: (...) *miewam takie sny: wokoło próchno, pajęczyny, robactwo, brud, cała podłoga zasrana i zasikana, tu i tam rozkładające się flaki, a ja jestem boso. (...) Każdy z nas czegoś się NAJBARDZIEJ lęka. Ja lękam się świata organicznego*¹⁷. Czytanie symboli na każdym z dzieł artysty pociąga więc ze sobą konieczność brania pod uwagę świata lirycznego, metaforycznego i świata obiektywnej rzeczywistości¹⁸. Dlatego Beksiński skłania się do przedstawiania obscenicznych wizji z całą rekwizytornią sennych urojeń, lęków czy pewnej obsesji. Ale traktowanie jego sztuki jako zapisu tych wizji byłoby błędne dlatego, że interpretacja dzieła wykracza daleko poza ramy płaszczyzny namalowanej, a całość symboli jest zbiorem przemykających obok siebie wzajemnie, pozornie niepasujących rzeczy. Jednak należy położyć w tym miejscu akcent na słowo *pozornie*, owo „niepasowanie” jest tylko iluzją. Stąd nie da się powiedzieć, przy omawianiu symboli u Beksińskiego, że dana rzecz ma konkretne znaczenie. Balansujemy tutaj na płaszczyźnie domysłów, gdyż niemożliwym się staje skonkretyzowanie tych przedmiotów czy zespolenie ich i odczytanie w nich jakiejś idei. Kunszt sztuki Beksińskiego wypływa właśnie z tego, że obrazy narzucają skojarzenia, łączące je z apokaliptycznymi wizjami, degradacją świata czy ludzkiej egzystencji. Stają się one podstawą funkcjonowania metafory, ale ściśle jej nie próbują wyznaczać, tym samym kreśląc oryginalną koncepcję twórczą, nadającą całości atmosferę niedomówień i tajemniczości.

Jak mówi Wiesław Rustecki¹⁹, tylko amator mógłby mieć taką odwagę, żeby interpretować duchy, demony i inne dziwadła na obrazach Beksińskiego przez pryzmat naturalizmu. Ten motyw jest skrupulatnie, technicznie modyfikowany przez artystę, który potrafi w tak destrukcyjny sposób ukazać świat *mieszczuchowi*, że jego słodka ostoja codziennej egzystencji może stać się miejscem pełnym obrzydliwości, odkrywając przed nim drugie dno materii ludzkiego ciała. Wizje te nie są splotem przypadkowych skojarzeń, lecz powstają jako efekt misternie ułożonej konstrukcji, stąd chmury, piszczcze, strzępy zaczynają nabierać nie tyle konkretnego znaczenia, co stają się swoistym ukłonem w stronę mieszczańskich zapotrzebowań na efektywność²⁰. Początkowo, wręcz obsesyjnie pojawiające się rekwizyty w postaci trupich czaszek, twarzy naznaczonych piętnem zgnilizny, sieci pajęcznych, wydają się średniowiecznymi rekwizytami z misterii śmierci²¹. Mogłyby stworzyć rupieciarnię śmierci, gdyby je tylko wszystkie zebrać w całość. Jednak ten przetworzony na potrzeby Beksińskiego, jak gdyby naturalizm, prowa-

¹⁷ L. Śnieg – Czaplewska, *Bex@Korespondencja mailowa ze Zdzisławem Beksińskim*, Warszawa, 2005, s. 144-145.

¹⁸ J. Dąbkowska, *Metafory...*, dz. cyt., s. 30.

¹⁹ W. Rustecki, *Strachy na lachy*, „Argumenty”, 1976, nr 52, s. 9.

²⁰ M. Postawa, *W ogrodach...*, dz. cyt., s. 83.

²¹ K. Henczel, *Krajobrazy pośmiertne*, „Magazyn Kulturalny”, 1983, nr 3-4, dz. cyt., s. 15.



Kunszt sztuki Beksińskiego wpływa właśnie z tego, że obrazy narzucają skojarzenia, łączące je z apokaliptycznymi wizjami, degradacją świata czy ludzkiej egzystencji. Stają się one podstawą funkcjonowania metafory, ale ściśle jej nie próbują wyznaczać, tym samym kreśląc oryginalną koncepcję twórczą, nadającą całości atmosferę niedomówień i tajemniczości.

dzi do torturowania odbiorcy martwą tkanką. Jak konkluduje Wojciech Skrodzki, ma to swoje znaczenie w zamyśle artysty, który zawsze chciał przedrzeć się poza kotary pozorów, jakie tworzy bezrefleksyjny, emocjonalnie zimny rytm życia²². Dlatego wizja pesymistycznej egzystencji u Beksińskiego, zaprawiana elementami niewoli, rozpacz, bezsilności, co tworzyło atmosferę smutną, wzbogaconą o sadyzm, była właśnie wyrazem pokazania jego kondycji psychicznej²³. Prawdopodobnie czuł się spętany przez ograniczoną umysł, zamkniętego w „puszce”, jaką jest czaszka, przez co szukał dróg wyjścia z własnej niewoli.

Absolutem, jaki pojawia się na płótnach Beksińskiego, jest śmierć²⁴. Wcześniej wyrażana była za pomocą natrętnych symboli, przez co utożsamiany był z tradycyjnym alegorystą. Jednak późniejsze obrazy pokazują tchnienie śmierci poprzez kolorystykę, ekspresję. Dzieje się tak, jakby artysta za każdym razem podpisywał się pod prawdą przekazaną przez Heideggera, który mówił, że *nikt za mnie nie może umrzeć*. Najbardziej widoczna wizja śmierci przedstawiana jest na tych obrazach, które wyzbyły się natrętnych rekwizytów oraz werystycznego sposobu przedstawiania tego motywu. Jak pisze Kazimierz Henczel, Beksiński w wielu płótnach zaskakuje odbiorcę swoim zestawieniem elementów, a także wplataniem w obraz misternie odzwierciedlonych procesów gnilnych. Przede wszystkim, wiąże się to z ukazaniem mrocznej apokaliptycznej wizji świata wewnętrznego epoki schyłkowej. W tym wszystkim tak naprawdę nie chodzi o przestraszenie widza następstwami wszelkich procesów, jakie zachodzą w świecie, które doprowadzają do jego degradacji. Należy jednak spojrzeć na to z perspektywy introspektywnej, gdzie apokaliptyczna wizja świata odnosi się do świata wewnętrznego, który artysta wystawia na widok publiczny. W ten sposób, reakcja na jego obrazy ma obudzić w odbiorcy jego własny, uśpiony świat - zawieszony między jawą a snem, podważający sens egzystencji ludzkiej. Jak pisał Eurypides, *kto wie, czy życie tu nie jest w rzeczy-*

²² Za: W. Rustecki, *Strachy...*, dz. cyt., s. 9.

²³ B. Kowalska, *Rysunki Z. Beksińskiego*, „Współczesność”, 1967, nr 17, dz. cyt., s. 8.

²⁴ K. Henczel, *Krajobrazy...*, dz. cyt. s. 15.

*wistości śmiercią, a śmierć nie jest życiem?*²⁵ Przy takim podejściu, prawdopodobne jest, że Beksiński mógł również cierpieć na ten sam problem egzystencjalny. Jedno niewątpliwie jest wiadome: malarstwo Beksińskiego to nobilitacja życia wewnętrznego, które jest zarazem dyskredytacją przyziemnej rzeczywistości, „bezczelnym” wskazywaniem jej ułomności i znakiem zaniku pewnej wartości mitotwórczej w świecie.

Sztuka nie powinna opierać się na manipulacjach estetyką Oświećmiam, ani też nie powinna podchodzić do odbiorcy, tak jakby już mieszkał od dawna na cmentarzu. Nie można przypisać tego Beksińskiemu – nie był on naturalistą, ponieważ to, co prezentuje poprzez dany środek artystyczny, stanowi kompleks wyobraźniowy. Symbolika i metafora, potraktowane razem, wślizgują się pomiędzy postrzeganie a człowieka i odgrywają rolę fatamorgany, która kształtuje się tak, jak tego chce odbiorca. Dlatego dla niektórych ukazanie krzyża obok rozkładających się ciał lub kobiety obnażającej swoje narządy, może jawić się jako godzące w ich poglądy religijne.. Interpretacja jest osobistym wyrazem nastroju odbiorcy – choć Beksiński zdaje się czasem w swoich namalowanych wizjach ukrywać dla widza w głębi wskazówkę interpretacyjną.

Krążące nad obrazami Beksińskiego widmo egzystencjalizmu lat pięćdziesiątych doprowadza odbiorcę do myślenia o jego twórczości przez pryzmat. egzystencjalistycznej literatury. Tym samym na pierwszą linię wysuwa się Beckett czy Sartre z dramatów. Jest to słuszne, ponieważ Beksiński, jak mało który malarz, ma odwagę skłaniać się ku literackości, wychodząc tym samym na przekór sztuce, która w okresie jego twórczości usilnie starała się ucinąć jakiegokolwiek powiązania z literaturą, a co ważniejsze, unikać oznaczenia²⁶.

Jak pisał Beksiński: *Mój system kontaktu z rzeczywistością i otoczeniem jest i był od zawsze pełen rezerwy i zawsze żartuję (...), że mógłbym z kimś przeżyć 10 lat na bezludnej wyspie i nie zapytać, czy jest żonaty, czy ma dzieci i jakie studia ukończył*²⁷. Odwołując się do tej wypowiedzi, można powiedzieć, że tak samo jest z jego sztuką. Patrząc na obrazy Beksińskiego odnosimy wrażenie milczenia, jakby autor namalował obraz, powiesił go i bez słowa oczekiwał na reakcję potencjalnego odbiorcy, nie dając żadnych wskazówek do interpretacji. Co więcej, uwidacznia się tutaj słynna wypowiedź Beksińskiego: *Znaczenie jest dla mnie bez znaczenia*²⁸. Jednak kierując się licznymi wypowiedziami Beksińskiego, które nie narzucają światopoglądu, czasami widać wyraźnie, że pewne elementy, dotyczące podejścia do rzeczywistości czy mówienia o ludziach, są skrętnie ukryte w jego obrazach. Ta ukryta treść przyrównać przywołuje na myśl świat, w którym został osadzony główny bohater powieści Tadeusza Konwickiego „Mała Apokalipsa”. Ci dwaj twórcy - Beksiński i Konwicki - stworzyli zaskakująco podobne, choć w różnej materii wykonane dzieła. Ich twórczość ma podobny klimat, upodabnia ich sposoby przedstawiania rzeczywistości. W tym miejscu ważne jest zwrócenie uwagi na budowanie nastroju i sposobu przekazu treści. Żadne dzieło malarskie Beksińskiego nie

²⁵ Za: K. Henczel, *Krajobrazy...*, dz. cyt.

²⁶ T. Nyczek, *Zdzisław Beksiński albo...*, dz. cyt., s. 9.

²⁷ Tamże, s. 200.

²⁸ Z. Taranienko, *Znaczenie jest dla mnie bez znaczenia*, „Sztuka” 1979, nr 4/6, s. 31.

jest oczywiste. Jednak niektóre z nich, szczególnie te z lat siedemdziesiątych i osiemdziesiątych, niejako oddają nastroje panujące w Polsce, gdzie pod przykrywką normalności ludzie żyją w pewnym zagubieniu: nie tylko ideologicznym, ale także z poczuciem rozmytego znaczenia słowa wolność. Stąd należy wskazać pewne dzieła artysty, które niejako odzwierciedlają ówczesną rzeczywistość i wykazują pewne nasycenie elementami, jakie możemy odnaleźć w wykreowanym przez Konwickiego obrazie literackim. Tym samym trzeba zaznaczyć, że tak język literacki, jak i malarski stają się narzędziami do wyrażania pewnych reakcji ludzi na rzeczywistość, która dotyczy egzystencji społeczeństwa.

Świat przedstawiony w powieści Konwickiego jawi się jako obraz destrukcji, węgetacji, groteski i zepsucia. Panuje atmosfera absurdu, końca świata, wyznaczanego przez ustrój. Brak nadziei i zaufania do kogokolwiek powoduje zagubienie nie tylko narratora, który jest jednocześnie głównym bohaterem, ale także wszystkich ludzi, których spotyka na swojej drodze.

To, co znamienne u obydwu artystów, to ukazanie stanu przedagonalnego lub pośmiertnego, w którym jednak pewna forma życia się utrzymuje. Główny bohater „Małej Apokalipsy” twierdzi, że już dawno umarł. Chodzi tutaj o wyniszczenie ludzkiej egzystencji przez przenikającą ideologię i destrukcyjność systemu. Tak samo dzieje się u Beksińskiego, gdzie postacie pojawiają się w stanie rozpadu, gnicia i wysychania. Jak mówi Michał Fostowicz, ten rozkład sam w sobie przejawia istotę, natomiast poprzez fantomy tworzy sobie właściwą przestrzeń²⁹. Tymi fantomami są wszystkie osoby, jakie pojawiają się w „Małej Apokalipsie”.

Obraz chaosu, umasowienia i pustki, nakreślony za pomocą języka literackiego, można odnaleźć także w malarstwie Beksińskiego, którego obrazy niejako ilustrują nastroje społeczne. Literackie postaci stają się manekinami - jak na obrazie Beksińskiego - z których twarzy nic nie można wyczytać, gdyż są wyczyszczone z wszelkich emocji i poglądów. Ta rzeczywistość spowodowała, że upodobnili się do siebie nie tylko ze względu na postawę polityczną, ale także strojem i wyglądem. Dlatego też główny bohater powieści zauważa, że ich twarze (przechodniów) są brzydkie, podobne i złe. Dostrzega w nich potomków działaczy partyjnych, którzy są jednakowo szpetni. Ta brzydota jest spowodowana oddziaływaniem systemu, który - tak jakby - produkował własne dzieci. Jest to swoiste napiętnowanie każdego, spowodowane ustrojem, dążącym do ujednolicenia i wpojenia zasad tylko przez niego akceptowalnych. Oto produkcja masowa, rodząca pseudoobywateli, rozchodzących się po społeczeństwie jak jedna z plag w Apokalipsie - szarańcza o ludzkich głowach, która wnika wszędzie, siejąc tylko zamęt.

Twórczość Zdzisława Beksińskiego przesyciona pesymizmem...

Obnażenie ideologii, odarcie jej z formy, otoczki, jaką nadają jej ludzie przekonani, że tylko w takim kierunku powinien iść świat, zmusza Beksińskiego do powiedzenia, że nie wszystko złoto, co się świeci. Jego obrazy ówczesnej rzeczywistości, wraz z za-

²⁹ M. Fostowicz, *Zasłony obrazu. Wokół malarstwa Zdzisława Beksińskiego*, „Odra”, 1987, nr 6, s. 81.

wartą w nich antycypacją wydarzeń można porównać do Apokalipsy - opierały się bowiem na ponurych wizjach, wzbudzających w ludziach lęk. W miarę upływu czasu, Zdzisław Beksiński utwierdzał się w przekonaniu co do apokaliptycznego przedstawiania świata, choć nigdy otwarcie tego nie powiedział. Poprzez te obrazy akcentował szczególnie mocno bezsensowność wszelkich wysiłków oraz przemijalność człowieka, gdyż bez względu na to, co by zrobił, to i tak skazany zostanie na totalną zagładę i zapomnienie. Ten motyw staje się apokalipsą u Beksińskiego. Ma to swoje potwierdzenie w tym, że człowiek tak naprawdę jest tylko pionkiem w ogromie świata, który go przerasta. Abstrahując od okresu fantastycznego, późniejsze dzieła także wskazują na ślad zawartej w nich Apokalipsy. Pojawia się to w formie zmysłowych i bezsprzecznie żywych ust czaszek. Wydawać by się mogło, że ułożone są one do ssania lub kojarzą się z procesem gnicia, który również je rozchyla. Istotą tych postaci, przedstawionych w destrukcyjnej formie, jest zakłócanie stworzonego porządku. , Dlatego można sądzić, że niematerialne zjawy, które unoszą się w przestrzeni nad półżywym tłumem, to swoista apokaliptyczna wizja Sądu Ostatecznego. Przewija się on w wielu formach, który ostrzega przed zgubnym losem świata, w którym tkwi zło i brzydota. Tematykę Sądu Ostatecznego w Księdze Apokalipsy warto rozpatrywać pod kątem życia. Realność piekła wówczas staje się nie miejscem karni, lecz przestrzenią, do której podążają ludzie doświadczeni niespełnieniem. Apokalipsa mówi, że ludzie podatni na grzech wybierają pustkę - pustą, czczą egzystencję, która rodzi jedynie frustrację. Sam cykl obrazów *Oczekiwanie*, który został jako jeden z niewielu nazwany przez Zdzisława Beksińskiego, skłania do podążania takim śladem interpretacyjnym³⁰.

Beksiński malujący Apokalipsę (?) ...

Obrazy Beksińskiego, w całej swojej istocie wyrażają to, co mówi sam autor na temat egzystencji. Uważa on, że *nasza egzystencja jest wypełniona bezsensownymi, stereotypowymi, na pół automatycznymi działaniami i całkowicie beznadziejna*³¹. Zauważmy, że w takim rozumieniu, Apokalipsa św. Jana próbuje nadać życiu sens, pomimo swojego, na pierwszy rzut oka, katastroficznego - apokaliptycznego przesłania. Tak samo dzieła Beksińskiego, pomimo wzbudzania strachu, jednocześnie zmuszają do refleksji, by tym samym zastanowić się nad własną egzystencją i uświadomić sobie marną pozycję człowieka w świecie zmierzającym ku zagładzie.

Wizja Sądu, mówiąca, że przed tronem Zasiadającego zgromadzą się umarli w oczekiwaniu osądzenia i wydania wyroku, jest wielokrotnie obecna u Beksińskiego. Nie jest to identycznie nakreślony obraz, ale nastrój, jakim wypełniona zostaje przestrzeń oraz sposób przedstawienia ludzi w stanie rozkładu, którzy czekają jakby skończenia ich męki, wyraża pewne podobieństwo twórczości artysty do

³⁰ T. Sowińska, *Zjawy...*, dz. cyt., s. 14.

³¹ L. Śnieg-Czaplewska, *Beks@...*, dz. cyt., s. 219.

wizji opisanej w Księdze Apokalipsy. Beksiński wyraża dodatkowo pewną głęboko ukrytą prawdę, że śmierć nie zna imion i nie szereguje pod względem zajmowanego stanowiska. O tym samym mówi Apokalipsa, konkludując, że nikt nie zostanie pominięty.

Rozdział Apokalipsy, dotyczący wizji Sądu Ostatecznego, doprowadził wielu badaczy do oskarżeń o chaos, jaki panuje w Księdze. Jednak nic w dziele św. Jana nie jest zbędne, tak samo jak u Beksińskiego. Pomimo chaosu, wszystko udaje się sprowadzić do ram całościowych, które po wnikliwej analizie okazują się konstruktem logicznym. Dodatkowo należy wskazać, że Księga ta ma pewien ciąg, choć nie wszystkie symbole udaje się jednoznacznie zanalizować. Podobnie Beksiński w swoim chaosie, często niezrozumiałym przekazie, zamyka szczelnie obraz, nadając mu odpowiedni wyraz. gdzie każdy odbiorca może wieloznacznie odczytywać zastosowaną symbolikę. Tym samym artysta, poprzez niezliczone rzesze rozkładających się postaci, pustych oczodołów, czaszek i krajobrazów pośmiertnych, dotyka odbiorcę w newralgiczne punkty jego własnej egzystencji, co powoduje natychmiastowe zrodzenie się w człowieku pytania o sens i wartość jego życia. Jego obrazy automatycznie wywołują stan niepokoju i refleksji w odbiorcy, tak samo jak treści zawarte w Apokalipsie, zmuszające do głębszego zastanowienia się nad własną kondycją i losem...■

O AUTORZE:

Daniel Zarymbski – ur. 23.08.1987 r., absolwent Wydziału Teologicznego Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego na kierunku Teologia Kultury (wyższe magisterskie) oraz Wydziału Nauk Historycznych i Społecznych na kierunku Politologia (wyższe licencjackie) w 2011 roku. W czasie studiów, wyjechał w ramach wymiany międzynarodowej z programu Erasmus do Szwecji, na półroczne stypendium, gdzie był studentem Linnaeus University, Växjö.

SPRAWOZDANIA I OMÓWIENIA

HOMILETA, MEDIOZNAWCA, TEOLOG, PEDAGOG MEDIÓW

Sprawozdanie z konferencji naukowej „Ks. prof. Antoni Lewek (1940 – 2010). W służbie prawdy”. Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie, 2 czerwca 2011 r.

W czwartek 2 czerwca 2011 r., na Uniwersytecie Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie, wspominaliśmy osobę i dokonania śp. ks. prof. Antoniego Lewka, który zmarł po krótkiej chorobie w lipcu 2010 r.

Sylwetka ks. prof. Antoniego Lewka

Był homiletą, medioznawcą, teologiem i pedagogiem mediów, a przede wszystkim człowiekiem, kapłanem (święcenia kapłańskie w 1963 r.) i długoletnim nauczycielem akademickim. To z jego inicjatywy prawie 20 lat temu na Akademii Teologii Katolickiej powstała Sekcja Teologii Środków Społecznego Przekazu (w 1992 roku), przekształcona w 2002 roku w Instytut Edukacji Medialnej i Dziennikarstwa na Wydziale Teologicznym Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego. Od 1973 roku był etatowym pracownikiem naukowym naszej uczelni. Przez blisko 20 lat, w latach 1983-1999, kierował Katedrą Homiletyki ATK.

Na ATK odbywał wcześniej specjalistyczne studia homiletyczne (lata 1967 – 1971), tuż po soborowej odnowie kaznodziejstwa. Było to również tematem jego prac badawczych, które zaowocowały m.in. następującymi publikacjami: *Współczesna odnowa kaznodziejstwa*, Warszawa: ATK 1980; *Funkcja kerygmatyczna Kościoła w świetle Vaticanum II. Istota i zadania*, t. I – II, Warszawa: ATK 1984; *Nowa ewangelizacja w duchu Soboru Watykańskiego II*, t. I – II, Katowice: Księgarnia św. Jacka 1995. Studiował również w Institut für Katechetik und Homiletik w Monachium (1971-1973), gdzie mógł poznać wybitnych teologów okresu soborowego m.in. Karla Rahnera i Josepha Ratzingera, przyszłego Papieża. W latach 1982-1997 (przez trzy kadencje) – był przewodniczącym Sekcji Homiletów Polskich przy Komisji Episkopatu ds. Nauki Katolickiej.

Soborowa odnowa kaznodziejstwa i wezwanie do nowej ewangelizacji zainspirowały go do zainteresowania się mediami i dziennikarstwem. Uważał, że jest to nowa forma głoszenia Ewangelii, bardzo ważna dla Kościoła, dla mediów i dla nas jako odbiorców. Stąd jego troska o katolicki instytut dziennikarski, będąca odpowiedzią na soborowy dekret *Inter mirifica*. To właśnie ta troska inspirowała go do starań, by na ATK (później UKSW) prowadzone były studia teologiczno-dziennikarskie. Początkowo brak odpowiednio wykwalifikowanej kadry uniemożliwił rozpoczęcie studiów typowo dziennikarskich. Ks. Profesor nie zraził się tymi trudnościami – podszedł do nich twórczo i efektem tego było unikalne połączenie studiów o środkach przekazu ze zgłębianiem teologii i nauczania Kościoła.

Po 10 latach istnienia sekcji teologii środków społecznego przekazu, w 2002 roku została ona przekształcona w Instytut Edukacji Medialnej i Dziennikarstwa. Ks.

Lewek bardzo zabiegał o to, by w nazwie Instytutu zawrzeć słowa „edukacja medialna”, uważał bowiem, że należy kształcić nie tylko dziennikarzy, którzy sprawnie i kompetentnie będą budować medialny przekaz. Był zdania, że nasze społeczeństwo potrzebuje także tych, którzy będą uczyć, jak w sposób wolny, świadomy i odpowiedzialny korzystać z mediów; jak nie pozwolić sobą manipulować; jak mądrze wybierać z szerokiej oferty możliwości, którą dają nam współczesne media. Temu również służyła jedna z jego ostatnich inicjatyw: Polskie Stowarzyszenie Edukacji Medialnej i Dziennikarskiej im. Jana Pawła II, którego był pomysłodawcą, założycielem i pierwszym przewodniczącym.

Był również przyjacielem bł. ks. Jerzego Popiełuszki. Po jego męczeńskiej śmierci kontynuował patriotyczną misję kaznodziejską w kościele pw. św. St. Kostki na Żoliborzu, głosząc kazania i nawołując do bycia człowiekiem sumienia. Dorobek kaznodziejski ks. Lewka obejmuje ponad 6 tomów kazań z cyklu *Bóg, człowiek, Ojczyzna*.

Konferencja poświęcona pamięci ks. prof. A. Lewka

Konferencję poprzedziła Eucharystia w intencji śp. ks. prof. Antoniego Lewka, której przewodniczył JM ks. prof. dr hab. Henryk Skorowski, rektor UKSW w Warszawie, a homilię wygłosił ks. dr Andrzej Adamski, dyrektor IEMiD. Wraz z nim koncelebrowało 8 kapłanów. W mszy świętej i konferencji uczestniczyli rodzina, przyjaciele i współpracownicy ks. Profesora z UKSW i innych ośrodków naukowych oraz studenci.

Konferencję otworzył JM Rektor UKSW – ks. prof. dr hab. Henryk Skorowski. Pierwsza sesja konferencyjna nosiła tytuł „Ks. Antoni Lewek – człowiek i kapłan”. Miała charakter wspomnieniowy. Złożyła się na nią projekcja przygotowanego przez studentów filmu o ks. Lewku, wspomnienia o Nim, a także zapowiedź wydawnicza przygotowywanej Księgi Pamiątkowej. Sesji przewodniczył ks. dr Andrzej Adamski, dyrektor Instytutu Edukacji Medialnej i Dziennikarstwa. Jako pierwszy podzielił się swoimi refleksjami na temat osoby śp. Ks. Profesora bp Adam Lepa. Prof. Jerzy Olędzki wspominał swą długoletnią współpracę z śp. ks. prof. Lewkiem. W imieniu rodziny Ks. Prof. Lewka głos zabral dr n. med. Mirosław Falis. O historii powstawania Księgi Pamiątkowej oraz jej zawartości mówili: dr Józef Szaniawski oraz ks. prof. Jan Twardy.

Sesja druga miała już charakter naukowy. Nosiła tytuł „Ks. prof. Antoni Lewek – homileta i medioznawca”. Przewodniczył jej dr Piotr Drzewiecki. Jako pierwszy głos zabral ks. prof. Jan Twardy z Uniwersytetu Śląskiego, który przedstawił referat na temat „Ks. prof. A. Lewek jako homileta”. Ks. prof. Leon Dyczewski z Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego mówił o zadaniach prasy katolickiej w ujęciu ks. prof. Antoniego Lewka. Z ogromnym zainteresowaniem zebranych spotkał się referat prof. Karola Klauzy z KUL-u „Medialna eklezjogeneza w środowisku UKSW. Ks. prof. A. Lewek i spadkobiercy jego troski”. Był okazją do przedstawienia naukowych sylwetek pracowników IEMiD-u. Drugą sesję zamknęło wystąpienie ks. prof. Romana Bartnic-

kiego, długoletniego Rektora UKSW, podczas kadencji którego powstał staraniem ks. prof. Lewka Instytut Edukacji Medialnej i Dziennikarstwa. Właśnie historii jego powstania było poświęcone wystąpienie ks. prof. Bartnickiego.

Sesji trzeciej, zatytułowanej „Ks. prof. Antoni Lewek jako teolog i wychowawca do mediów” przewodniczył dr Grzegorz Łęcicki, zastępca dyrektora IEMiD-u. Ks. prof. Michał Drożdż z Uniwersytetu Papieskiego im. Jana Pawła II przedstawił ostatnie dzieło Ks. Prof. Lewka, jakim było utworzenie Polskiego Stowarzyszenia Edukacji Medialnej i Dziennikarskiej im. Jana Pawła II. Dr Piotr Drzewiecki z UKSW nakreślił sylwetkę śp. ks. Lewka jako teologa i pedagoga mediów. Na zakończenie głos zabrała prof. Krystyna Czuba z UKSW. Wspólna modlitwa o spokój duszy śp. ks. prof. Antoniego Lewka zakończyła konferencję.

Dr Piotr Drzewiecki

CZŁOWIEK W MEDIALNYM LABIRYNCIE

Red. Krzysztof Guzek, Małgorzata Laskowska, Dom Wydawniczy ELIPSA, Warszawa 2011.

Książka *Człowiek w medialnym labiryncie* pod redakcją naukową Krzysztofa Guzka i Małgorzaty Laskowskiej (2011) jest zbiorem artykułów napisanych w większości przez młodych pracowników naukowych, zajmujących się różnymi dyscyplinami, m.in.: dziennikarstwem, filozofią, kulturoznawstwem, psychologią, socjologią i teologią. Autorzy postawili sobie pytania dotyczące kondycji współczesnego człowieka żyjącego w zawiłym, szybko rozwijającym się i podlegającym zmianie świecie mediów. W poszczególnych artykułach Autorzy zastanawiali się, w jaki sposób człowiek interpretuje media masowe, czy wyznaczają one jego system wartości, czy istota ludzka ma poczucie wolności czy ubezwłasnowolnienia w kontakcie z mediami, czy potrafi ona odnaleźć się w rzeczywistości wirtualnej, czy wręcz przeciwnie, czuje samotność, lęk i zagubienie. Podjęcie odpowiedzi na pytania z perspektywy różnych dyscyplin naukowych, daje Czytelnikowi wielowymiarowy obraz dotyczący funkcjonowania człowieka w *medialnym labiryncie*. Autorzy nie narzucają odbiorcy swoich poglądów, nie próbują go edukować, ale prowokują do refleksji, prowadzą przez zawiły *labirynt* pojęć do celu – uzyskania odpowiedzi dotyczącej wpływu na człowieka procesów medialnych zachodzących w popkulturowym świecie.

Książka *Człowiek w medialnym labiryncie* jest zbudowana z czterech części, które zawierają po trzy ułożone tematycznie artykuły.

W pierwszej części publikacji Autorzy skupili się tematach dotyczących systemu wartości współczesnego człowieka, jego moralnej tożsamości i błąkania się między potrzebą wolności a medialnym zniewoleniem.

Krzysztof Guzek w artykule *Człowiek zagubiony w świecie wartości* podjął tematykę dotyczącą kryzysu rozumienia wartości z teologicznego punktu widzenia. Uznał, że dogmatem współczesności jest zmiana, a wartościom odpowiadają antywartości. Według Autora zagubienie, odczucie wewnętrznego chaosu wynika z nieumiejętności precyzyjnego określenia, czym jest wartość. W świecie czyhających pokus, zagrożeń, w którym nic nie jest pewne i stałe, człowiek nie potrafi odróżnić dobra od zła. Dlatego często w swoich działaniach odwraca się od Boga – Absolutu, sam chce być twórcą i stwórcą zarazem. Wartości stają się pustymi pojęciami, którymi się żongluje na potrzeby własnego interesu. Subiektywizm wartości prowadzi do dowolności ich interpretacji, chaosu pojęciowego, do świata, w którym nie ma jasno określonych zasad, a technika ma prymat nad moralnością. Czy jest jakiś ratunek dla człowieka? Autor uważa, że mogą nim być: miłość, zaufanie i wiara w Boga.

Z kolei Sylwia Wieliczko w tekście filozoficzno teologicznym *Między pełnią wolności a zniewoleniem* podjęła dywagację na temat dramatu człowieka, który pragnie

wolności, a jest stale zniewalany przez media. Staje się ich niewolnikiem. Według Autorki wolność w świecie ponowoczesnym jest podstawową i nadrzędną wartością. Człowiek został w pewien sposób na nią skazany i powinien sobie z nią poradzić. Wieliczko próbowała pokazać relację między wolnością nowoczesną a ponowoczesną odwołując się do neomanicheizmu Józefa Tischnera i do poglądów Zygmunta Baumana, dla którego ponowoczesność to wolność bez iluzji. Człowiek ponowoczesny jest uwikłany w sieć zależności z jednej strony i możliwości z drugiej. Kluczy między wolnością a zniewoleniem. Jest świadomy, że ma wiele możliwości, wszystko jest dostępne, ale z drugiej strony wie, że nie może z wielu dóbr skorzystać. Taka sytuacja jest trudna do zniesienia, przez co człowiek musi nieustannie wybierać i dokonywać ocen. Może stać się niewolnikiem samego siebie, ograniczając się wyłącznie do własnych pragnień. Według Autorki, aby wolność nie stała się przekleństwem, powinno się najpierw przyjąć odpowiedzialność i w jej obrębie budować wolność.

Kolejną Autorkę, Magdalенę Bylińską interesuje moralna tożsamość współczesności w kontekście mediów (*Media wobec pytania o moralną tożsamość*). Odwołuje się ona do stworzonego przez papieża Jana Pawła II pojęcia „kultura śmierci”, która jest przekazywaniem mentalność przeciwnej życiu. „Kulturę śmierci” propagują media, którym człowiek ulega, pozwalając się zniewolić. Bylińska uważa, że zwłaszcza komunikowanie medialne podważa społeczne zaufanie, wprowadza chaos i dezorientację. Jest ono często powierzchowne, nieobiektywne, tendencyjne. Komunikowanie medialne narzuca opinię i manipuluje prawdą. Wnioskiem wynikającym z tekstu jest to, że nie należy traktować mediów jako samorzutnie działających sił natury, nad którymi ludzie nie mają kontroli. Są one jedynie narzędziami, o których decyduje człowiek, dlatego należy pokazać i podkreślać pozytywną stronę mediów, które mogą spełniać misję ewangelizacji.

W drugiej części książki Autorzy podjęli problematykę uzależnienia człowieka od konsumpcji. Według Kingi Cybulskiej ludzie są zniewoleni przez marki produktów (*Człowiek zagubiony w wartościach marki*), które złudnie pomagają im tworzyć luksusowy świat. Poprzez stosowanie różnorodnych technik manipulacji, trików sprzedający mają wyzwolić w konsumencie pożądanie produktu. Autorka przedstawiła podział produktów oparty na charakterystyce zakupu i konsumpcji danego towaru (wymiar użyteczny, hedonistyczny, symboliczny). Kupujemy to, co jest nam potrzebne, co sprawia przyjemność i to, co podnosi prestiż. W znaczeniu symbolicznym marka zostaje przeniesiona na osobę, która ją posiada i wpływa na to, jak jest oceniana przez innych. Przez konsumpcję człowiek kreuje własny wizerunek, marka wyznacza status społeczny, sprzedaje styl życia, staje się elementem samorealizacji. Jedyną nadzieję w przewidywanym rozwoju tego, Autorka widzi w edukowaniu młodych konsumentów.

Również Monika Przybysz w artykule „Koszykarze”. *Konsumenci uwikłani w „sieć” merchandisingu* zajęła się zjawiskiem konsumpcjonizmu i zakupoholikami, których nazwała „koszykarzami” od czynności pchania sklepowych koszy. Autorka poddała analizie grupę zabieganych, wydających z łatwością pieniądze konsumentów, którzy marnują wolny czas na zakupach w marketach – świątyniach konsumpcji a także kupując w Internecie. Oglądają towary, porównują ceny, dają się mamieć promocjami,

przez co kupują impulsywnie, nabywają niepotrzebne towary. Przybysz wytłumaczyła pojęcie *merchandisingu*, opisując je jako skuteczne sprzedawanie, bez ponoszenia dodatkowych kosztów, którym jak w sieć łapią klientów sprzedający. Zakupy mają być łatwe, szybkie, tanie, przyjemne, a koszyk pełny.

Z kolei Radosław Bomba w tekście *Zagubieni w cyfrowym świecie?* podjął problem funkcjonowania człowieka w rzeczywistości wirtualnej. Autor dokonał analizy zjawiska urealnienia rzeczywistości wirtualnej i związanych z tym kulturowych i społecznych implikacji. Swoje rozważania ilustrował przykładami ze świata gier komputerowych i światów wirtualnych. Bombę interesuje przenikanie realności z wirtualnością i konstytuowanie się swoistej przestrzeni dyfuzji, intermedialności, zarazem świata wirtualnego i realnego. Dokonał analizy sfery cielesnej, gospodarki, nauki i pokazał, jak wpisują się one w media cyfrowe, rekonfigurując ich dotychczasowy, stabilny charakter. Autor prześledził również rozwój postmodernizmu, od hipperrealności do realnej wirtualności. Radosław Bomba jest współorganizatorem i pomysłodawcą projektu *Nauka w Second Life* z 2009 r., którego zasadniczą ideą była próba wykorzystania potencjału naukowego i edukacyjnego wirtualnego środowiska świata Second Life.

W artykułach w trzeciej części publikacji Autorzy podejmują tematy związane z: zagubieniem człowieka w nowomowie, współczesnymi problemami funkcjonowania we wspólnocie oraz wpływem kultury medialnej na kulturę umysłową.

Aleksandra Sójko w tekście *Zagubienie człowieka we współczesnej nowomowie* dokonała analizy nowomowy w kontekście mediów masowych. Według niej, nowomowa prowadzi do zagubienia człowieka w interpretowaniu pojęć, ubóstwa i spływania języka. Poprzez nacechowanie emocjonalne narzuca ona odbiorcom interpretacje. Często nie jest ważne, co dane słowo znaczy, ale jakie kwalifikatory się z nim wiążą. Media posługują się językiem ezopowym, w którym nie do końca opisuje się fakty, nie wyjaśnia rzeczywistości tylko sugeruje odbiorcy znaczenie w sposób utajony lub pośredni, przez co dochodzi do deformacji rzeczywistości. Według Autorki jedyną drogą do walki z nowomową medialną jest jej uświadomienie i nie traktowanie w sposób dosłowny.

Czy w świecie ponowoczesnym jest miejsce na wspólnotę? Czy jest potrzeba obecności mitu, który wyjaśnia świat, reguluje zachowania w grupie i ją wzmacnia? Nad tymi pytaniami zastanawiał się Tomasz Prusiński w artykule *Ucieczki przed wspólnotą i powroty na jej łono*. Autor uważa, że współcześnie mit jako wspólnotowe narzędzie rozumienia świata został odrzucony, ponieważ pojęciu wspólnoty nadano inny sens. Ma ona dziś charakter czysto pragmatyczny, a stosunek jednostki do wspólnoty balansuje na granicy arogancji i cynizmu. Człowiek znudził się wspólnotą, ponieważ był w niej podmiotem. Najważniejsza stała się nie wspólnota, ale własne „ja”. Jednak, według Autora skupienie się wyłącznie na sobie spowodowało lęk, samotność i potrzebę poszukiwania nowych więzi w grupie. Dziś wspólnotowość jest odkrywana na nowo, a to znaczy, że pojawia się miejsce na mit.

Interesującym artykułem jest tekst Małgorzaty Laskowskiej *Zagubiony umysł. Wpływ kultury medialnej na kulturę umysłową*, w którym Autorka skupiła się na ważnym, ale rzadko poruszonym zjawisku kulturowym i społecznym – zagubieniu umysłu

w kulturze medialnej. Rozumiane jest ono jako utrata kontaktu z własną rozumowością i zanikanie społecznej kultury umysłowej. Autorka zauważyła sprzeczność we współczesnym głoszeniu kultu rozumu, szczytu intelektualnej możliwości człowieka, a jego słabą kondycją umysłową. Zadała sobie i Czytelnikowi pytanie, czy dzięki technice człowiek staje się lepszy, mądrzejszy, szczęśliwszy, ma poczucie większego bezpieczeństwa? Czy postępy technologiczny i cywilizacyjny są również postępami wiedzy, umysłu? Odpowiedzi są negatywne. To nie człowiek panuje nad techniką, ale ona nad nim. Jest zwolniony z myślenia mając narzędzia techniczne. Jego „telewizyjno-komputerowy” umysł nie podejmuje refleksji, szukania prawdy, jest umysłem zagubionym. Autorka ma jednak nadzieję, że poprzez wzbudzenie w społeczeństwie refleksji nad rolą i miejscem kultury umysłowej, poprzez wychowywanie, można wrócić na drogę poprawnego myślenia.

Ostatnia, czwarta część publikacji *Człowiek w medialnym labiryncie* zawiera artykuły, w których prezentowane są inne przykłady zagubienia współczesnego człowieka: poprzez cyberkulturę oraz muzykę rozrywkową niosącą negatywne, destrukcyjne treści. Ostatni artykuł książki dotyczy mediów jako narzędzi humanizacji w świetle 73. numeru encykliki Benedykta XVI „*Caritas in veritate*”.

W artykule *Zagubione ciało. Cyberkultura a tożsamość osoby* Piotr Drzewiecki podkreślił, że współczesna postać lęku technologicznego jest związana z rozwojem cyberprzestrzeni. Autor uważa, że głównym problemem nowej cyberkultury jest możliwość dowolnego konstruowania swojej tożsamości w świecie wirtualnym w oderwaniu od fizycznych ograniczeń. Podobnie jak inni Autorzy, Drzewiecki dostrzegł, że technologia jest źródłem niepokojów kulturowych, implikuje nowy rodzaj myślenia, co może zakłócić kulturowy i pokoleniowy przekaz wartości, ale jest ona także darem, ponieważ powoduje rozwój i postęp. Coraz częściej dostrzegamy przejawy integracji świata realnego i wirtualnego. Według Autora nie są to światy przeciwstawne, ale komplementarne. Posługuje się on pojęciami: cyberutopia, cyberidealizm, które można traktować jako pierwszy etap adaptacji cyberprzestrzeni w kulturze. Drzewiecki uważa, że cyberprzestrzeń zintegrowana z rzeczywistością będzie wymagać dostosowania i przygotowania do zmian, dlatego należy wprowadzić nową koncepcję wychowania i kształtowania, którą można określić mianem cyberpedagogiki.

Z kolei Grzegorz Łęcicki w artykule *Destrukcyjne elementy współczesnej muzyki rozrywkowej jako przekazu medialnego* zajął się głównie analizą muzyki rockowej jako komunikatu medialnego, który niesie negatywne treści. Autor wyszedł od wyjaśnienia na przykładach kulturowej istoty śpiewu i muzyki oraz ich znaczenia w religii chrześcijańskiej. Następnie skupił się na muzyce współczesnej jako fenomenie kultury popularnej, która dzięki wynalazkom technicznym w dziedzinie komunikacji społecznej i mass mediów, umożliwiła zapisywanie, odtwarzanie i przekazywanie dźwięków na odległość. Według Łęcickiego muzyka jest jedną z najskuteczniejszych manifestacji kultury popularnej. Stała się wyrazem buntu oraz kontestacji tradycyjnych wartości moralnych i religijnych. Muzyka powoduje dominację emocji nad rozumem i fałszywą wizję wolności. Mass media przekazując ją, przyczyniają się do rozpowszechniania antywartości. Autor traktuje muzykę rockową jako nośnik treści destrukcyjnych, elemen-

tów demonicznych i wizji zła. Uważa, że ludzie fałszywie utożsamiają autorytety i artystów z idolami, a identyfikowanie idola z autorytetem powoduje chaos poznawczy i etyczny. Treść przekazu fonograficznego jako specyficznego przekazu medialnego, nie jest moralnie obojętna, ponieważ stanowi nośnik określonych treści mających konkretny wymiar etyczny, czasem destrukcyjny.

Ostatni artykuł – *Media narzędziem humanizacji w świetle 73. numeru encykliki Benedykta XVI „Caritas in veritate”* autorstwa Ks. Andrzeja Adamskiego jest jakby podsumowaniem dywagacji na temat zadań mediów. Encyklika stanowi ważny głos Kościoła w popkulturowym świecie. Papież Benedykt XVI odnosząc się do kwestii postępu, jeden z punktów poświęcił roli i zadaniom mediów we współczesnym świecie, co według Autora powinno stać się przedmiotem zainteresowania medioznawców. Media masowe mają przede wszystkim służyć humanizacji. Autor zajął się zdefiniowaniem słowa *humanizacja* i odpowiedzią na pytanie, w jakich kontekstach papież wcześniej używał tego pojęcia. Zauważył także, że papież Benedykt XVI nie zdefiniował humanizacji, wychodząc z założenia, że powinno być ono oczywiste dla odbiorców jego nauczania. Dlatego Ks. Adamski odniósł się również do definicji humanizacji autorstwa papieża Jana Pawła II, która pomogła wyjaśnić, że humanizacja to harmonijny, celowy, zrównoważony rozwój człowieka we wszystkich sferach jego życia. Powinno się to dokonywać nie przez rozwijanie technicznych możliwości mediów, ale przez ich ukierunkowanie na takie wartości jak: godność, prawda, dobro. Należy szukać celu i sensu mediów w fundamentach antropologicznych. Papież Benedykt XVI nazwał utopijnymi teorie głoszące, że postęp szkodzi ludzkości, podkreślił wartości techniki, ale przestrzegał, że nie może stać się ona ideologią samą w sobie. Musi mieć zawsze odniesienie do wartości absolutnych w tym prawdy.

Czytelnik kierując się różnymi spojrzeniami Autorów na temat istoty ludzkiej w *medialnym labiryncie*, sam może „zbudować” obraz współczesnego człowieka z jego kodeksem moralnym, wątpliwościami, nałogami, lękami. Z artykułów jawi się pesymistyczny obraz postnowoczesnej rzeczywistości, ludzi zagubionych w świecie reklamy, konsumpcji, marek, którzy nie potrafią odróżnić dobra od zła, tracą właściwe rozeznanie w rzeczywistości. Jednak jest nadzieja na „uratowanie” człowieka, głównie przez edukację medialną, cyberpedagogikę, wiarę w Boga i sens wspólnoty.

Dr Edyta Jarosz-Mackiewicz

KSIAŻKA O STOPNIACH NAUCZANIA PAPIEŻA I BISKUPÓW

W lipcu 2011 r. Instytut Papieża Jana Pawła II w Warszawie wydał książkę: *Stopniowalność orzeczeń Magisterium Kościoła w nauczaniu Stolicy Apostolskiej podczas pontyfikatu Jana Pawła II* (563 ss.). Studium to jest poprawioną wersją rozprawy doktorskiej, którą o. Tomasz Płonka obronił 8 stycznia 2008 r. na Wydziale Teologicznym UKSW w Warszawie. Autorem przedmowy jest promotor doktoratu o. prof. dr hab. Jacek Salij OP. Celem książki jest przedstawienie stopniowalności orzeczeń Magisterium w dwóch wymiarach: według autorytetu nauczania oraz od strony prawd nauczanych.

Według autorytetu nauczania najwyższe miejsce zajmują papieskie definicje *ex cathedra*, ogłaszane przez Następcę Piotra w sposób nieomylny. W nauczaniu bł. Jana Pawła II, który nie ogłosił żadnej tego rodzaju definicji, największy autorytet mają cztery wydane przez niego deklaracje doktrynalne wyrażające nieomylnie nauczanie Kościoła. Trzy deklaracje, zawarte w encyklice *Evangelium vitae*, zawierają potępienie bezpośredniego i umyślnego zabójstwa niewinnej osoby ludzkiej, potępienie aborcji i eutanazji. Czwarta deklaracja stwierdza, że Kościół nie ma żadnej władzy udzielania święceń kapłańskich kobietom. Wysoki autorytet posiadają *Katechizm Kościoła Katolickiego* oraz *Kodeks Prawa Kanonicznego* i *Kodeks Kanonów Kościołów Wschodnich*. Można ponadto rozróżnić 25 rodzajów wypowiedzi Jana Pawła II, na których czele stoją encykliki, adhortacje apostolskie i listy apostolskie. Na najniższym szczeblu autorytetu znajdują się papieskie książki i wywiady oraz akty Sekretariatu Stanu, publikowane w *Acta Apostolicae Sedis*.

Charakter nieomylny mają ogłoszone na soborach powszechnych symbole wiary i definicje dogmatyczne oraz orzeczenia definitywne. Charyzmat nieomylności, jakiego Chrystus udzielił następcom Apostołów, wyraża się na co dzień w nauczaniu zwyczajnym i powszechnym papieża i biskupów pozostających w jedności z nim. Charakter nieomylny mają dokumenty Synodu Biskupów oraz nauczanie katolickich Kościołów Wschodnich, synodów partykularnych, Konferencji Episkopatu, jak również poszczególnych biskupów.

Od strony prawd nauczanych istnieją trzy stopnie orzeczeń Magisterium. Są one wyznaczone przez trzy kategorie prawd rozróżnionych w *Wyznaniu wiary*, ogłoszonym przez Kongregację Nauki Wiary w 1989 r. Są to: prawdy objawione przez Boga, prawdy podawane w sposób ostateczny i doktryny głoszone w sposób nieostateczny. Warto pamiętać, że po 1989 r. to właśnie *Wyznanie wiary* (obejmuje *Credo Nicejsko-Konstantynopolitańskie* i trzy akapity wymienające trzy kategorie prawd) składają m.in. proboszczowie oraz kandydaci do święceń diakonatu.

W pozostałych rozdziałach pracy autor omawia misję nauczania Magisterium Kościoła, nauczanie Kongregacji Nauki Wiary i innych dykasterii Kurii Rzymskiej, sposób przyjęcia każdej z trzech kategorii prawd oraz kryteria interpretacji orzeczeń Magisterium.

o. Tomasz Płonka OFMCap.