

KULTURA 35 Media 2018 TEOLOGIA

ISSN 2081-89-71

KWARTALNIK
NAUKOWY
WYDZIAŁU
TEOLOGICZNEGO
UKSW W WARSZAWIE



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.

Istnieje jednak proste rozwiązanie tego problemu!

Kwartalnik internetowy „Kultura-Media-Teologia” jest recenzowanym pismem naukowym, powołanym w styczniu 2010 r. i wydawanym online od czerwca 2010 r. pod adresem www.kmt.uksw.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.

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 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 wymogi stawiane pismom naukowym. Pismo zostało umieszczone na ogłoszonej w grudniu 2015 r. liście czasopism punktowanych. Znalazło się na liście B, zaś za publikację na łamach KMT w latach 2013–2016 przyznano 8 punktów.

Nasze atuty to:

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

KULTURA MEDIA TEOLOGIA

NUMER 35/2018

TEMAT NUMERU:

SZCZĘŚCIE – KONCEPCJE I WIZUALIZACJE

KULTURA – MEDIA – TEOLOGIA

KWARTALNIK NAUKOWY WYDZIAŁU TEOLOGICZNEGO UKSW W WARSZAWIE

ISSN 2081-8971

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

REDAKCJA: dr hab. Katarzyna Flader-Rzeszowska, prof. UKSW
(redaktor naczelna)
dr hab. Monika Przybysz, prof. UKSW (zastępca red. nacz.)
dr Marta Jarosz (sekretarz redakcji)
dr Marek Robak
dr Dagmara Jaszewska
ks. dr hab. Dariusz Pater
dr Małgorzata Laskowska
dr Anna Miotk
ks. dr hab. Norbert Mojżyn

Rada naukowa: ks. prof. dr hab. Stanisław Dziekoński (UKSW)
ks. prof. dr hab. Witold Kawecki (UKSW)
ks. prof. dr hab. Henryk Seweryniak (UKSW)
prof. dr hab. Jan Stanisław Wojciechowski (UJ)
prof. dr hab. Rafał Habielski (UW)
prof. dr hab. Jerzy Olędzki (UKSW)
prof. dr hab. Anna Zeidler-Janiszewska (SWPS)
prof. dr hab. Karol Klauza (KUL)
prof. dr Michał Masłowski (Université Paris IV – Sorbonne)
Prof. Andrius Vaišnys, Uniwersytet Wileński
Doc. Mgr. Katarína Fichnová, PhD. – Uniwersytet Konstantyna
Filozofa w Nitrze (Słowacja)
dr hab. Mariola Marczak prof. UWM Olsztyn
dr hab. Anna Czajka-Cunico prof. UKSW
dr Victor Khroul Państwowy Uniwersytet im. Łomonosowa
w Moskwie

Korekta: dr hab. Monika Przybysz, prof. UKSW
i dr hab. Katarzyna Flader-Rzeszowska, prof. UKSW
oraz Zespół

Skład: Stanisław Tuchołka • www.panbook.pl

Logo: ks. dr hab. Andrzej Adamski, prof. WSiIZ;
fot. na okładce: <https://www.pexels.com/photo/nature-laptop-outside-macbook-6508/>

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. **Wersję pierwotną (referencyjną)**
wydawanego czasopisma stanowi publikacja online w postaci pliku *.pdf

SPIS TREŚCI

SZCZĘŚCIE W KULTURZE I SZTUCE	7
<i>Krystyna Najder-Stefaniak</i>	
CNOTA JAKO FUNDAMENT SZCZĘŚCIA	8
<i>Søren Harnow Klausen</i>	
HAVING OR BEING? HAPPINESS AND THE STRUCTURE OF HUMAN LIFE	24
<i>Henryk Raszkiewicz</i>	
SZCZĘŚCIE A PRAWDA OBIEKTYWNA I AUTENTYCZNOŚĆ	39
<i>Karol Chrobak</i>	
COMPLEMENTARITY BETWEEN HAPPINESS AND SUFFERING	62
<i>Michał Janocha</i>	
SPOKÓJ CODZIENNOŚCI I SZCZĘŚCIE TRWAŁE. KILKA UWAG O WYRAŻANIU NIEWYRAŻALNEGO	77
<i>Katarzyna Bogacka</i>	
SYMBOLIKA SZCZĘŚCIA ESCHATOLOGICZNEGO W ZŁOTNICTWIE. PRZYKŁAD PASTORAŁÓW	89
<i>Witold Kawecki</i>	
KOMUNIKOWANIE SZCZĘŚCIA W SZTUCE CARAVAGGIA	105
<i>Katarzyna Flader-Rzeszowska</i>	
SZCZĘŚCIE I JEGO FANTOMY W EKRANIZACJACH TEATROTEKI	124
KOŚCIÓŁ I MEDIA	139
<i>Monika Przybysz</i>	
KOŚCIÓŁ W SOCIAL MEDIA. KOMUNIKACJA INSTYTUCJI EKLEZJALNYCH W MEDIACH SPOŁECZNOŚCIOWYCH W PERSPEKTYWIE MEDIOZNAWCZEJ I TEOLOGICZNEJ	140
OBLICZA KULTURY	167
<i>Bartłomiej Borek</i>	
W KRÓLESTWIE UMIERAJĄCEGO SŁOŃCA. O <i>EPOPEI</i> WINCENTEGO KORAB-BRZOZOWSKIEGO	168

SZCZĘŚCIE W KULTURZE I SZTUCE

KULTURA – MEDIA – TEOLOGIA 35/2018

Krystyna Najder-Stefaniak

Szkoła Główna Gospodarstwa Wiejskiego w Warszawie

Cnota jako fundament szczęścia

Virtue as the foundation of happiness

STRESZCZENIE:

Autorka artykułu pojęcie szczęścia traktuje jako projekt rozumienia rzeczywistości i magazyn wiedzy, który jest wypełniany treścią od momentu, w którym zostało ono wprowadzone do dyskursu nauki. Połączenie pojęcia szczęścia z pojęciem cnoty pozwala, rozumieć szczęście jako sposób bycia. Taki sposób bycia polega na realizowaniu wartości.

Cnota jako predyspozycja do realizowania wartości jest fundamentem szczęścia.

Osiągnięcie tak rozumianego szczęścia otwiera człowieka na twórcze realizowanie siebie i twórcze działania dotyczące jego otoczenia.

SŁOWA KLUCZOWE:

szczęście, cnota, życie

ABSTRACT:

The author of the article treats the concept of happiness as a project of understanding reality and a warehouse of knowledge, which is filled with content from the moment in which it was introduced to the discourse of science. Combining the concept of happiness with the notion of virtue allows her to understand happiness as a way of being. Such a way of being consists in realizing values.

Virtue as a predisposition to realize values is the foundation of happiness. Achievement of such understood happiness opens people to creative self-realization and creative activities concerning his environment.

KEYWORDS:

happiness, virtue, life

WSTĘP

Zaproponowany w tytule artykułu temat łączy dwa pojęcia „szczęście” i „cnota”, które nie są we współczesnym dyskursie naukowym pojęciami ogniskującymi myślenie. Ustępują one miejsca na przykład pojęciu bezpieczeństwa, pojęciu odpowiedzialności i pojęciu kreatywności. Celem autorki jest pokazanie, że warto sięgnąć na nowo po bardzo ważne kiedyś pojęcia „cnota” i „szczęście” i wprowadzić je w aktualny kontekst rozumienia realnej rzeczywistości i kontekst systemu języka, w którym pojęciem wiodącym jest „życie”. Warto zauważyć, że pojęcia „cnota” i „szczęście” mogą być użyteczne w rozwiązywaniu problemów

wynikających z cywilizacji śmierci i mogą pomagać zrozumieć specyfikę bezpieczeństwa, odpowiedzialności i kreatywności.

pojęcia „cnota” i „szczęście” mogą być
użyteczne w rozwiązywaniu problemów
wynikających z cywilizacji śmierci
i mogą pomagać zrozumieć specyfikę
bezpieczeństwa, odpowiedzialności
i kreatywności.

W nowym, tworzonym obecnie paradygmacie, rozumienie rzeczywistości porządkowane jest przez metaforę ekosystemu. Ekosystemowe rozumienie rzeczywistości¹ wymaga nowego projektu rozumienia szczęścia. W obszarze refleksji metajęzykowej ekolingwistyki zastępują schemat strukturalistycznego systemu paradygmatem ekosystemu. Ekosystem jest systemem żywym, konstytuującym się w oparciu o relacje ekosystemowe. Zajmujący się badaniem kultury i zmian dotyczących postrzegania świata francuski filozof Edgar Morin (ur. 1921 r.) zauważył, że „Relacja ekosystemowa to nie zewnętrzny stosunek dwóch zamkniętych bytów; chodzi tu o stosunek interakcyjny, zachodzący między dwoma układami otwartymi, z których każdy, będąc całością, stanowi zarazem część tej drugiej całości”². Jego zdaniem zmiana schematu porządkującego myślenie o relacjach z prostego, liniowego, jednokierunkowego: podmiot → przedmiot, na znacznie bardziej złożony schemat relacji ekosystemowej, w istotny sposób musi wpłynąć na rozumienie świata i człowieka. Będzie więc ona miała wpływ na realizowany przez ludzi sposób wartościowania oraz na działania ludzi i w konsekwencji na kształt świata i człowieka.

¹ O ekosystemowym paradygmacie rozumienia, jego specyfice i źródłach piszę w swojej książce *Piękno jako moment twórczości w paradygmacie myślenia ekologicznego*, Wydawnictwo SGGW, Warszawa 2007, s. 11–77.

² E. Morin, *Zagubiony paradygmat – natura ludzka*, przeł. R. Zimand, PIW, Warszawa 1977, s. 46.

Ekosystem jest systemem, w którym mamy współzależność konstytuujących się nawzajem: otwartej całości i otwartych części tej całości. Ekolingwistycy zwracają uwagę na wymiar odpowiedzialności pojęć, za skutki, jakie są ich konsekwencją. Myślenie w paradygmacie ekosystemu pozwala docenić to, że pojęcie ma wpływ na system języka, w którym się pojawia i na system aktywności realizowanej w oparciu o rozumienie kształtowane przez ten język. Między pojęciem i jego „środowiskiem” /tak dyskursywnym jak i realnym/ jest stosunek interakcyjny. Jest potrzeba i możliwość, by wykorzystać nowy kontekst rozumienia do zaproponowania pojęcia szczęścia, które wzbogaci żywy system języka i wspieraną tym językiem aktywność.

Jako projekt rozumienia rzeczywistości pojęcie wpisuje się w system rozumienia porządkowany przez metafory i schematy myślenia, współtworzony przez kategorie i pojęcia ogniskujące myślenie. Metafory, które narzucają porządek myśleniu i konstytuują system rozumienia można nazwać terminem wziętym od Pierre’a Louisa, który grupując znalezione w dialogach Platona metafory według idei, jakie wyrażają, szukał metafory dominującej³. Taka dominująca metafora stanowi horyzont sensotwórczy. Dzięki niej nasze myślenie o rzeczywistości staje się uporządkowane i jednocześnie nie jest zamknięte w sztywnym schemacie rozumienia.

Metaforę jako pośrednie przedstawienie unaoczniające znajdujemy często w refleksji dotyczącej zagadnień z obszaru metafizyki, ontologii i epistemologii, których rozstrzygnięcie ma podstawowy wpływ na system rozumienia rzeczywistości. Widzimy to na przykładzie mających wpływ na myślenie w obszarze epistemologii: „jaskini” Platona, stwierdzenia Galileusza, że poznawanie bytu jest odczytywaniem „napisanej w języku matematyki księgi”, heideggerowskiego „prześwitu”, ale także implikującej rozumienie bytu neoplatonńskiej metaforze światła, czy nowożytnej metaforze maszyny. Rozumienie bytu podpowiada też metafora ugruntowana w pojęciu ekosystemu.

Pojęcie ekosystemu staje się metaforą, gdy używane jest w specyficzny sposób. Podobnie, jak stwierdzenia „głos z ciemności”, „czarna dziura” i tym podobne. Jak zauważa Donald Dawidson, zajmujący się teorią prawdy, filozofią języka, umysłu i działania amerykański filozof analityczny, metafory odróżnia od innych

³ P. Louis, *Les métaphores de Platon*, Les Belles Lettres, Rennes, 1945, s. 14.

wyrażeń nie „znaczenie”, lecz „użycie”⁴. Wprowadza ono pozajęzykowy kontekst „promieniujący”. Ekosystemowy paradygmat myślenia ma wpływ na to, że centralnym pojęciem ogniskującym myślenie staje się życie. Ma też wpływ na to, że w pojęciu życia pojawia się projekt rozumienia go jako twórcze trwanie łączące przeszłość, teraźniejszość i przyszłość. Ogniskując myślenie, pojęcie życia promieniuje także na rozumienie szczęścia.

Żyjący na przełomie XIX i XX wieku niemiecki filozof i teoretyk kultury Georg Simmel (1858–1918) zwrócił uwagę na to, że każda epoka ma swoje centralne pojęcie, które ogniskuje myślenie⁵. Z tego pojęcia jego zdaniem „biorą początek ruchy umysłowe” i do tego centralnego pojęcia „jakby powracają”⁶. Takie centralne pojęcie jest punktem, z którego wyrastają kluczowe dla epoki kategorie i wartości. W wieku XVIII centralnym było pojęcie rozumu. To ono miało wpływ na zainteresowanie tym, co beczasowe i powszechnie wiążące. Kluczowe dla epoki dziewiętnastowiecznej kategorie i wartości wynikały z pojęcia rozwoju, które inspirowało, by interesować się tym, co nieustannie się staje i wzrasta.

Simmel zauważył, że na przełomie XIX i XX wieku zasadniczym motywem budowy światopoglądu stało się życie⁷. Rozumiano je wtedy jako dynamiczne i w sposób nieświadomy twórcze. Związane z takim pojęciem życia są często pojawiające się dziś w badaniach naukowców terminy: bezpieczeństwo, odpowiedzialność i kreatywność. W XXI wieku odkryliśmy inne pojęcie życia. Podkreśla ono, że specyfiką życia jest twórcze trwanie łączące trzy wymiary czasu: przeszłość, teraźniejszość i przyszłość. To pojęcie przywraca ciągłość czasu i wyznacza kontekst rozumienia, w którym podmiot staje się systemem względnie izolowanym. Taki system kontaktuje się z otoczeniem, ale źródło aktywności ma w sobie⁸. System względnie izolowany wchodzi w relacje ekosystemowe, dzięki czemu może wzbogacać się oraz swoje środowisko i twórczo trwać. Z tym trwaniem i wzbogacaniem powinno być związane szczęście, które możemy rozumieć nie jako stan, lecz jako proces. W systemie rozumienia rzeczywistości, dla którego

⁴ D. Dawidson, *Inquiries into Truth and Interpretation*, University Press, Oxford 1984, s. 259.

⁵ G. Simmel, *Filozofia kultury. Wybór esejów*, tłum. W. Kunicki, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków 2007, s. 56.

⁶ Tamże.

⁷ Tamże, s. 57.

⁸ R. Ingarden, *Książeczka o człowieku*, WL, Kraków 1972.

centralnym pojęciem jest pojęcie życia rozumianego jako twórcze trwanie, użyteczne są takie pojęcia jak „cnota” i „szczęście”. Mogą one pomóc człowiekowi zrozumieć sytuację, w jakiej znalazł się on w XXI wieku i dobrze odpowiedzieć na szanse i zagrożenia wynikające z tej sytuacji.

1. POJĘCIE SZCZĘŚCIA NA MIARĘ XXI WIEKU

W XXI wieku pojęcie możemy traktować jako projekt rozumienia rzeczywistości i magazyn wiedzy, który wypełniany jest od momentu pojawienia się pojęcia. Zauważając, że pojęcia żyją, będziemy skłonni sięgać do zasobu treści zgromadzonej w „magazynie wiedzy” pojęcia, wierząc, że może ona pomóc poszukiwać nowego projektu rozumienia szczęścia. W żywym systemie pojęcia mamy współzależność konstytuujących się nawzajem: otwartej całości /intuicyjnej treści pojęcia/ i otwartych części tej całości, czyli definicji, które proponują jakieś projekty rozumienia szczęścia. Żywy system kontaktuje się ze swoim otoczeniem dyskursywnym i realnym. Wynika z tego wymiar odpowiedzialności pojęcia oraz znaczenie kontekstu dyskursywnego i realnego, w jakim funkcjonuje pojęcie, wpływ tego kontekstu na kształt projektu rozumienia proponowanego w definicji.

W wieku XX ludzie doświadczali, wydarzeń nazywanych „katastrofą, jaka przetoczyła się przez cywilizację europejską i słowiańską”⁹. Do opisu wieku XXI wciąż przydaje się pojęcie „cywilizacja śmierci”. Termin ten został wprowadzony przez papieża Jana Pawła II jako przeciwstawny do określenia „cywilizacja miłości”, które sformułował Paweł VI. Jan Paweł II pisał o „cywilizacji śmierci” przede wszystkim w encyklikach *Veritatis Splendor* i *Evangelium Vitae*. Wprowadzony i używany przez papieża termin, stosowany zamiennie z terminem „kultura śmierci”, opisuje stosunek ludzi do życia przejawiający się w całokształcie postaw i działań skutkujących niszczeniem życia. Gdy stosujemy szerokie pojęcie życia możemy mówić nie tylko o życiu biologicznych organizmów, ale zauważać także życie kultur, cywilizacji i innych systemów, które trwają zmieniając się w czasie.

Świat będący efektem cywilizacji śmierci traci specyfikę życia. Nie ma w nim miejsca na twórcze trwanie. Taki świat znajdujemy między innymi w dziełach

⁹ G. Steiner, *Gramatyki tworzenia*, tłum. Jerzy Łoziński, Wydawnictwo Zysk i S-ka, Poznań 2004, s. 9.

Antonina Artauda (1896–1948) uznawanego za znaczącą postać w teatrze XX wieku i europejskiej awangardzie. Ten francuski aktor, dramaturg, reżyser teatralny, poeta, eseista i teoretyk teatru odpowiadał na trudną rzeczywistość czasów, których doświadczał z perspektywy mizantropa¹⁰. W zaproponowanym przez niego „teatrze okrucieństwa” nie chodziło o *mimesis* ani o *katharsis*. Spektakl miał być rzeczywistością a nie jej odzwierciedleniem. Celem uczestniczenia w spektaklu miało być nie oczyszczenie uczuć ale ich wywołanie. Artaud twierdził: „Potrzeba nam przede wszystkim teatru, który by rozbudzał: rozbudzał nerwy i serce. [...] Wszystko, co działa, jest okrucieństwem. Dzięki tej idei, teatr winien się odnowić. [...] Stąd wołanie o okrucieństwo i zgrozę, ale w znaczeniu szerokim, którego rozmiar pozwoliłby na wysondowanie całej naszej witalności, postawiłby nas twarzą w twarz ze wszystkimi naszymi możliwościami”¹¹. Buntował się przeciwko cywilizacji Zachodu i chcąc wyzwolić widza „stłamszonego przez tę cywilizację” dążył do uświadomienia mu jego prawdziwej natury epatując okropnością i absurdem. Człowieka postrzegał jako zniewolonego przez erotyczne obsesje i ukierunkowanego przez zamięłowanie do zbrodni. Można powiedzieć, że Artaud buntując się, odrzucał formy cywilizacji Zachodniej, ale nie potrafił zaproponować nowych treści. Bunt sprowadzający się do negowania mocno wikła się w to, czego dotyczy i bardzo utrudnia twórczą transgresję. W rezultacie twórca „teatru okrucieństwa” wpisywał się w te same metafory i schematy porządkujące myślenie i w te same filozofie, z których wyrasta cywilizacja śmierci. W świecie, którego doświadczał Artaud i na który odpowiadał swoją sztuką pojęcia takie, jak życie, szczęście i cnota przeszkadzają rozumieć człowieka i jego otoczenie.

W wieku XXI uświadamiamy sobie potrzebę zmiany paradygmatów myślenia, wartościowania i działania oraz paradygmatów aktywności poznawczej. Doceniamy znaczenie pojęć i dialogu prowadzącego do synergii. Dzięki ekolingwistyce mamy świadomość tego, że pojęcia ulegają promieniowaniu dyskursywnych i realnych kontekstów, w jakie zostają wprowadzone. Odpowiednie treści pojawić się muszą w pojęciu szczęścia, gdy jest ono w kontekście systemów rozumienia tworzonych pod wpływem metafory ekosystemu.

¹⁰ Słowo mizantropia pochodzi od greckich słów *anthropos* – człowiek oraz *miseo* – nie-nawidzę.

¹¹ A. Artaud, *Teatr i jego sobowtór*, Warszawa 1978.

Ekosystemowy paradygmat myślenia otwiera na poszukiwanie tych treści. W tej nowej sytuacji możemy odkryć nowe prawdy o szczęściu. W XXI wieku człowiek może i powinien znaleźć właściwą odpowiedź na doświadczenia, jakich dostarcza stworzony przez niego świat i na nowo uwierzyć, że celem jego istnienia może i powinno być szczęście rozumiane jako proces spełniania się człowieka w podmiotowej aktywności uwieńczonej zrealizowaniem wartości. W ekosystemowym paradygmacie myślenia ważne jest pojęcie życia rozumianego jako twórcze trwanie. Paradygmat ten ma korzenie w problemach metodologicznych, na jakie natrafili biolodzy i fizycy, którzy zauważyli, że by zrozumieć wyniki swoich badań muszą wyjść poza ograniczenia nowożytnego paradygmatu myślenia¹².

Fizycy spowodowali, że o poznawaniu zaczynamy myśleć nie w platońskiej metaforze widzenia, ale w metaforze dotyku¹³. Taka zmiana wymusza zrezygnowanie z metafizyki obecności i zastąpienie ontologii obecności ontologią potencjalności. Ta druga ontologia pozwala zaproponować pojęcie szczęścia, w którym staje się ono procesem i uzasadnia znaczenie cnoty, jako wyćwiczonej, stałej predyspozycji do czynienia dobra. Biolodzy zwracając uwagę na to, że ekosystem współorganizuje i bierze udział w programowaniu należących doń organizmów inspirują do myślenia o relacjach między pojęciami i systemem języka oraz o relacjach między systemem języka i rzeczywistością, nie w nowożytnym schemacie „podmiot → przedmiot” lecz w schemacie relacji ekosystemowej¹⁴.

Schemat relacji ekosystemowej implikuje postrzeganie dyskursywnego kontekstu pojęć jako systemu, który wciąż się aktualizuje uwzględniając życie pojęć i problemów. Pozwala zauważyć, jak złożone są zależności między pojęciami a systemem języka. Pomaga nie tylko odkrywać zależności od języka terminów występujących w języku, ale równocześnie badać, jak pojawienie się lub zniknięcie pojęcia wpływa na inne pojęcia i cały język, a w konsekwencji na sposób myślenia, wynikające z tego myślenia działania i będący rezultatem tych działań świat. W tych „ciekawych” czasach możemy odkryć nowe prawdy o szczęściu i zaproponować nowe pojęcie szczęścia; zauważyć przydatność tego pojęcia dla poszukiwań konstruktywnego wyjścia z sytuacji, w jakiej znalazł się człowiek w XXI wieku.

¹² Zob. w: K. Najder-Stefaniak, *Piękno jako moment twórczości w paradygmacie myślenia ekologicznego*, Wydawnictwo SGGW, Warszawa 2007, s. 11–77.

¹³ Tamże.

¹⁴ Tamże.

Pojęcia umożliwiają tworzenie systemów rozumienia, ale są tymi systemami rozumienia uwarunkowane. Zauważamy to, gdy schemat systemu strukturalistycznego zastąpimy schematem ekosystemu. Podstawowe różnice między strukturalistycznym i ekosystemowym rozumieniem języka dotyczą relacji. W systemie strukturalistycznym mamy sumę uporządkowanych elementów, a w ekosystemie ważna jest współzależność konstytuujących się nawzajem: otwartej całości, jaką jest język i otwartych części tej całości, jaką są pojęcia.

Poza tym, w modelu strukturalistycznym interpretujemy wszystko to, co językowe w sposób językowo immanentny, zaś w modelu ekosystemowym uwzględniamy otoczenie języka rozumiane jak jego środowisko. To pomaga wyjaśnić dynamikę języka jako dynamikę świata¹⁵. W konsekwencji możemy badać jak zmieniamy świat poprzez naszą praktykę językową, i to jak struktury świata zmieniają nasz język¹⁶. Myślenie ekosystemowe pomaga zrozumieć, jak duży wpływ na naszą aktywność ma system języka, którym się posługujemy i pojęcia współtworzące ten system.

Jeżeli pojęcie traktujemy jako projekt rozumienia rzeczywistości, to mamy świadomość, jak ważne jest ono w realizowanej przez człowieka praktyce. Jak duży wpływ ma na projektowanie i realizowanie działań. W konsekwencji uświadamiamy sobie jak pojęcia, którymi się posługujemy wpływają na kształt świata, który współtworzymy. Ważne jest, by były one na miarę szans i zagrożeń oferowanych człowiekowi przez sytuację, w jakiej się znajduje. By pomagały twórczo przekraczać tę sytuację, realizując szansę i unikając zagrożeń.

Zakładając, że pojęcia żyją, będziemy skłonni sięgać do zasobu treści zgromadzonej w „magazynie wiedzy” terminu wierząc, że może ona pomóc w poszukiwaniu nowego projektu rozumienia przedmiotu, którego pojęcie dotyczy. Szczęście jest przedmiotem refleksji od czasów starożytnych. Pisał o nim Arystoteles w traktacie włączonym do *Etyki nikomachejskiej*, Seneka w *De Vita Beata*, św. Augustyn w rozprawie o takim samym tytule. W średniowieczu znajdujemy ten temat w *Summie teologicznej*, św. Tomasza. W XVIII wieku traktatów o szczęściu było tak dużo, że ukazała się ich antologia: *Le temple du bonheur, on recueil*

¹⁵ A. Fill, *Ekologia – lingwistyce, lingwistyka – ekologii*, tłum. Z. Wendland, w: *Szkoła przeżycia cywilizacyjnego*, red. J. M. Dołęga, J. Kuczyński, A. Woźnicki, Wydawnictwo Naukowe SCHOLAR, Warszawa 1997, s. 290.

¹⁶ Tamże.

des plus excellents traités sur le bonheur. Znajdujemy w niej traktaty Fontenelle'a, La Mettrie'ego, Maupertulsa, Mandeville'a a obok nich rozprawy Ojca Buffier i biskupa de Pouilly. Szczęście było też przedmiotem refleksji myślicieli w XIX i XX wieku. Pojęcie szczęścia analizowali między innymi Bentham i Bouiller. Odpowiedzi na pytanie jak szczęście zdobyć szukali między innymi Lubbock i Russell. Władysław Tatarkiewicz napisał książkę, w której postanowił przedstawić całokształt zagadnień związanych ze szczęściem i zestawień propozycje rozstrzygnięć tych zagadnień uzyskiwane na przestrzeni wieków. Tę książkę, która powstała w znacznej części w trudnych, wypełnionych nieszczęściem czasach wojny¹⁷, można traktować jako podsumowanie dorobku filozofów od starożytności do XX wieku. Zmiana paradygmatu myślenia, jaka dokonuje się dzięki fizykom i biologom w XXI wieku inspirowe do poszukiwania nowego projektu rozumienia szczęścia.

Dzięki zawartości magazynu wiedzy pojęcia „szczęście”, mamy świadomość wieloznaczności tego pojęcia. Szczęście możemy osiągać, przeżywać i doświadczać go. W stwierdzeniu o osiąganiu szczęścia jest założenie, że jest ono obiektywnym stanem bytu, który możemy sobie przyswoić. Gdy mówimy o przeżywaniu szczęścia, staje się ono subiektywnym stanem duszy. W stwierdzeniu o doświadczaniu szczęścia rozumiemy je jako obiektywny stan duszy. We wszystkich tych przypadkach pojęcie szczęścia wpisuje się w metafizykę obecności. Jakie pojęcie szczęścia można wpisać w metafizykę potencjalności, która współbrzmi z paradygmatem myślenia ekosystemowego?

Metafizykę obecności odnajdujemy w modelu strukturalistycznym języka. W modelu tym mamy sumę uporządkowanych elementów i interpretujemy wszystko to, co językowe w sposób językowo immanentny. W metafizyce potencjalności byt nie jest zbiorem elementów. Proponuje ona rozumienie bytu jako potencjalności, która aktualizuje się w rezultacie podmiotowej aktywności w procesach spotykania się. W ekolingwistyce bazującej na takiej ontologii schemat struktury należy zastąpić schematem dialogicznych spotkań zachodzących w systemie zależności. W konsekwencji uwzględnić współzależność konstytuujących się nawzajem: otwartej całości, jaką jest język i otwartych części tej całości, jaką

¹⁷ W przedmowie do I i II wydania książki *O szczęściu* Władysław Tatarkiewicz napisał: „Wydać się może dziwne, że praca o szczęściu pisana była w czasach, gdy ludzi spotykały największe nieszczęścia. A jednak jest to zrozumiałe: bo w nieszczęściu więcej się o szczęściu myśli niż w szczęściu. I łatwiej znosi się złą rzeczywistość, gdy się od niej myśli do lepszej odbiega.”

są pojęcia. W ekolingwistyce zwraca się też uwagę na zależności języka i otoczenia rozumianego jako jego środowisko. To pomaga wyjaśnić dynamikę języka jako związaną z dynamiką świata¹⁸ i dynamikę świata jako związana z dynamiką języka. W ekolingwistyce możemy badać jak zmieniamy świat poprzez naszą praktykę językową, i jak zmieniający się świat zmienia nasz język¹⁹. Paradygmat ekosystemu i metafora życia sprawiają, że szczęście zaczynamy postrzegać nie jako stan, przeżycie czy doświadczenie ale jako sposób bycia. Szczęście jako sposób bycia może być realizowane, dzięki cnotie rozumianej jako stała predyspozycja do czynienia dobra.

2. SZCZĘŚCIE JAKO SPOSÓB BYCIA

Bardzo cenne jest to, że możemy korzystać z magazynu wiedzy zgromadzonej w pojęciu szczęścia, gdy szukamy projektu rozumienia szczęścia pasującego do aktualnego kontekstu rozumienia rzeczywistości. Znaczny wkład w ten magazyn miał Arystoteles. W *Etyce nikomachejskiej* zaproponował on takie rozumienie szczęścia, w którym istotną rolę odgrywa pojęcie cnoty. Twierdził, że szczęście jest najwyższym dobrem i ostatecznym celem człowieka a można je osiągnąć poprzez cnoty, czyli realizując dobro. W jego *Etyce nikomachejskiej* znajduje się ważne w kontekście rozważań o szczęściu przesłanie, że szczęście jest nagrodą cnoty.

Stagiryta rozumiał cnotę (gr. ἀρετή – areté) jako ugruntowaną, stałą, dyspozycję człowieka gotowego posługiwać się rozumem, wolą i zmysłami – do realizowania postaw i konkretnych czynów zgodnych z dobrem etycznym. Korzystał z pojęcia, które było naczelną kategorią etyki Sokratesa. W starożytnym znaczeniu greckim, zanim Sokrates wprowadził pojęcie *areté* do refleksji etycznej oznaczało ono dzielność, sprawność, doskonałość w jakiejś dziedzinie aktywności. Początkowo odnoszono to pojęcie do aktywności fizycznej. Sokrates związał je z aktywnością umysłową i jej rezultatem, jakim jest mądrość. W jego koncepcji sprawność myślenia prowadzącego ku prawdzie można ćwiczyć i doskonalić tak, jak sprawność fizyczną i emocjonalną. Cnota mądrości pozwala czynić dobro i osiągnąć eudajmonię – spełnienie siebie, czyli szczęście. Cnota mądrości predysponuje do czynienia dobra i w rezultacie do bycia szczęśliwym.

¹⁸ A. Fill, *Ekologia – lingwistyce, lingwistyka – ekologii*, dz. cyt., s. 290.

¹⁹ Tamże.

Platon rozwinął intelektualizm etyczny Sokratesa, nawiązując do pitagorejskiej koncepcji cnoty jako ładu i harmonii duszy. Zaproponował rozróżnienie trzech części duszy²⁰, z których każda ma udział w tej harmonii. Każda też ma swoją cnotę²¹. Cnotą części rozumnej jest mądrość, impulsywnej – męstwo, pożądlivej – panowanie nad sobą. Ład wśród wszystkich części duszy utrzymuje cnota sprawiedliwości. Odpowiednia do posiadanej duszy cnota pomaga człowiekowi spełniać się realizując swoją rolę w państwie i w ten sposób osiągać szczęście – eudajmonię.

W koncepcji Arystotelesa znajdujemy w pojęciu *areté* podobną treść. W rozumieniu cnoty, jakie proponuje Arystoteles, także pozwala ona realizować dobro. Autor *Etyki nikomachejskiej* uważał jednak, że cnót jest bardzo dużo, ponieważ każde działanie ma swoją cnotę. Cnoty należy ćwiczyć, ponieważ ich posiadanie umożliwia człowiekowi dobre realizowanie życia i w konsekwencji spełnienie się przez osiągnięcie celu istnienia, czyli przez osiągnięcie szczęścia. Na każdym etapie swojego istnienia człowiek osiąga szczęście inaczej, ponieważ spełnia się zawsze odpowiednio do poziomu, jaki reprezentuje jako realizujący się podmiot.

W starożytnej filozofii nie znajdujemy terminu podmiot, ale Michel Foucault pojęcie podmiotowości odczytuje w rozumianej jako źródło aktywności *psyche*, śledząc rozmowę Sokratesa z Alcybiadesem. W pracy pod tytułem: *Hermeneutyka podmiotu* Foucault zauważa, że Sokrates upominając Alcybiadesa nie mówi mu, by ten troszczył się o swoje ciało, zdolności czy pamięć, lecz by zajął się sobą. Zdaniem Foucaulta „sobą” nie oznacza tu natury czy istoty człowieka. Oznacza nie mającą jeszcze wtedy nazwy – podmiotowość²², którą Alcybiades nazywa duszą. Kontekst pojawienia się terminu „dusza” sprawia, że postrzegamy ją jako źródło zachowań i postaw, organizujące relacje z innymi ludźmi i z samym sobą²³.

Kategoria *psyche* to owoc starożytnego myślenia o źródle aktywności człowieka²⁴. Psychika człowieka, tak jak ją rozumie Platon, stanowi centrum, „w którym przeżywa on siebie jako istotę otwartą na transcendentną rzeczywistość”²⁵. Platońska *psyche* poznaje prawdę i aktualizuje własne możliwości bycia.

²⁰ Platon, *Państwo*, tłum. Władysław Witwicki, Wydawnictwo: Antyk, Kęty 2003.

²¹ Tamże.

²² M. Foucault, *L'hermeneutique du sujet*, Paris 2001, s. 39.

²³ Tamże, s. 55–56.

²⁴ Zob. E. Voegelin, *Nowa nauka polityki*, tłum. P. Śpiewak, Aletheia, Warszawa 1992, s. 69.

²⁵ E. Voegelin, *Nowa nauka polityki*, dz. cyt., s. 69.

Gdy aktualizacja jest dobrym, czyli właściwym z perspektywy etyki, wpisaniem się w sytuację dochodzi do spełnienia się człowieka, czyli do eudajmonii. Z perspektywy etyki skutkiem właściwego, czyli mądrego wpisania się w sytuację musi być dobro. Jest ono obok piękna i prawdy, jedną z trzech podstawowych wartości w kulturze europejskiej. Piękno ma związek z wymiarem estetycznym świata, prawda z wymiarem epistemologicznym, z poznawaniem, dobro z wymiarem etycznym, z działaniem. Etycznie wpisywać się w sytuację potrafimy dzięki cności, czyli predyspozycji do czynienia dobra. Eudajmonii musi towarzyszyć zrealizowanie wartości.

Pitagorejczycy uważali, że przyjemność, której odczuwanie umożliwia nam natura jest informacją, że czynimy coś dobrego. Idąc tym śladem możemy przyjąć, że przyjemność towarzysząca osiągnięciu szczęścia, sygnalizuje, że realizujemy wartość, jaką jest dobro. Podobnym sygnałem jest spokój, który chcieli osiągać stoicy. Właściwe wpisanie się w sytuację owocuje spełnieniem siebie, które jest celem istnienia.

Jeżeli przyjmiemy, że rzeczywistość jest żywa, że można ją postrzegać jako dynamiczny, trwający proces, to wszystko, co rzeczywiste musi przyczyniać się do trwania tego procesu. By szczęście mogło spełniać ten warunek nie może być spełnieniem zamykającym, domknięciem procesu, musi otwierać na dalszą aktywność. Specyfiką tego otwarcia jest możliwość twórczej transgresji. Charakterystyczne dla twórczej transgresji jest to, że w jej przypadku nie ma odrzucenia tego, co przekraczamy. W przypadku szczęścia mamy pełną akceptację siebie w sytuacji. Akceptację, która daje wiarę w to, że można i warto realizować swoją podmiotowość. Akceptację, która otwiera na realizowanie wartości.

W paradygmacie myślenia ekosystemowego słowo „podmiot” otwiera perspektywę dla refleksji na temat sposobów bycia. Przenosi akcent z istoty bytu na jego istnienie. W takiej refleksji znaczące staje się pojęcie cnoty i łatwo zauważyć jego związek z pojęciem szczęścia. Pojęcie szczęścia i pojęcie cnoty mają silny związek z wartościami i z wartościowaniem. Wartości ukierunkowują działania ludzi a efektem działań jest świat, w którym człowiek realizuje swoje istnienie przyczyniając się do powstawania systemów aktywności. Posiadając predyspozycje do czynienia dobra jesteśmy skazani na udział w stwarzaniu dobrego świata.

Wartości ukierunkowują działania, ale są też w pewnym sensie konsekwencją działań, ponieważ „mają obowiązywalność” w systemach aktywności, które są inicjowane przez działania człowieka. Porządkują te systemy i są gwarancją ich

trwania. Można mówić o wartościach partykularnych wyznaczonych przez określony kontekst systemu bycia i przestających być wartościami poza tym kontekstem a także o wartościach uniwersalnych proponowanych jakby z poziomu metapraktyki. Dzięki wartościom uniwersalnym możliwe jest twórcze przekraczanie granic sytuacji wyznaczonych przez powołany przez człowieka system aktywności. Dają one szansę człowiekowi na takie związanie ze światem, które nie ogranicza i nie zniewala, które nie zamyka w sytuacji, lecz inspiruje do twórczej transgresji. Siłę i motywację do dokonywania tej transgresji daje doznawanie szczęścia.

ZAKOŃCZENIE

Dostrzegając zmiany paradygmatu myślenia i ich skutki uświadamiamy sobie, że żyjemy w wypełnionych zmianami, ciekawych i nie łatwych czasach. Chińczycy, którzy „zawsze umieli dynamicznie patrzeć na świat i mieli wyostrzoną wrażliwość historyczną”²⁶ mają przekleństwo: „Obyś żył w ciekawych czasach”. Fritjof Capra zauważa, że dobrze rozumieją oni głęboki związek między zmianą i kryzysem. Gdy zakładamy dynamikę rzeczywistości, jej bazujące na zmianach „trwanie”, kryzys staje się aspektem zachodzących przeobrażeń. Inspiruje do podmiotowego wkraczania w te przeobrażenia.

Specyfikę kryzysu dobrze oddaje słowo, jakim określają go Chińczycy, *wej-dzi*, składające się z dwóch znaków – „niebezpieczeństwo” i „sposobność”²⁷. Podpowiada ono, że kryzysy, z którymi usiłuje sobie poradzić współczesny człowiek mogą być źródłem nowych przestrzeni człowieka i nowych rzeczywistości. Mogą też być u podstaw nowych systemów rozumienia i przyczyniać się do odkrywania na nowo pojęć, które zaczęły wydawać się zbyt wąskie i do powstawania nowych pojęć lub wypełniania starych pojęć nową treścią. Aktualne kryzysy mogą mieć pozytywny wpływ na odkrycie na nowo pojęcia szczęścia i zauważenie znaczenia szczęścia dla życia i funkcjonowania świata człowieka.

Dla doceniających twórczą aktywność Europejczyków „ciekawe” czasy są interesujące, ponieważ inspirują do twórczości. Europejskie pojęcie *creatio ex nihilo* pojawiło się w dyskursie europejskim razem z religią chrześcijańską i początkowo

²⁶ F. Capra, *Punkt zwrotny*, Warszawa 1987, s. 50.

²⁷ Tamże.

odnoszone było wyłącznie do aktywności chrześcijańskiego Boga²⁸. Dopiero w XVII wieku Maciej Sarbiewski, poeta i teoretyk poezji połączył je z aktywnością człowieka, konkretnie z aktywnością poety. Pojęcie *creatio ex nihilo* wydobywa ten aspekt zmiany, który związany jest z wolnością i odpowiedzialnością, pozwala zrozumieć znaczenie podmiotowości człowieka i możliwość powoływania do istnienia nowych, lepszych „teraźniejszości”. Pomaga zauważyć etyczny wymiar kryzysu, jego związek z wartościami i postrzegać kryzys, jako inspirujący do dystansowania się wobec wartości partykularnych i do sięgania po wartości uniwersalne. Te ostatnie są niezbędne w twórczej aktywności, a w rezultacie do przekraczania granic zakresu możliwości wyznaczonych przez system, w którym realizujemy swoją aktywność.

Paradygmat myślenia ekosystemowego jest odpowiedzią na kryzys w obszarze metodologii nauk przyrodniczych. Jest też szansą na stworzenie nowych podstaw i zasad prowadzenia badań nie tylko w tych naukach. Poza tym, umożliwia odkrycie nowych paradygmatów wartościowania i działania.

Paradygmat ten wymaga wprowadzenia nowych treści do pojęć i te nowe treści sprawiają, że pojęcia zaczynają żyć innym niż dotychczas życiem. Na przykład nowe treści pojęcia „podmiot” sprawiają, że przenosi ono akcent z istoty bytu na jego istnienie i otwiera perspektywę dla refleksji na temat sposobów bycia. W rezultacie znaczące staje się pojęcie cnoty i łatwo zauważyć jego związek z pojęciem szczęście, które też zyskuje nową treść. Wprawdzie ta nowa treść nie inspirowała do odrzucenia zainicjowanego jeszcze w filozofii starożytnego oświecenia, przekonania, że szczęście jest najwyższym dobrem i ostatecznym celem człowieka a można je osiągnąć poprzez cnoty, czyli realizując dobro, że jest ono „nagrodą cnoty”. Podobnie jest z pojęciem cnoty wprowadzonym do refleksji etycznej przez Sokratesa. W nowym kontekście rozumienia, podobnie jak w etycznych koncepcjach greckich filozofów, posiadający cnotę człowiek może spełniać się w realizowaniu wartości i osiągnąć szczęście - eudajmonię.

Szczęście jest pojęciem wieloznacznym. Rozumiane jako stan obiektywny bytu, może być osiągnięte. Jako stan subiektywny duszy jest przeżywane, a jako stan obiektywny duszy – doświadczane. Związanie szczęścia z cnotą sprawia, że można je rozumieć nie jako stan, lecz jako sposób bycia. Można je wtedy definiować

²⁸ W. Tatarkiewicz, *Estetyka nowożytna*, w: *Historia estetyki*, t. III, Wrocław-Warszawa-Kraków, 1967, s. 360, 361.

jako spełnienie się podmiotu w danej sytuacji otwierające na możliwość spełnienia w następnych sytuacjach. W tym kontekście nie zamyka ono procesu aktywności, lecz konstytuuje realizujący wartości sposób bycia. Takie pojęcie szczęścia pasuje do metafizyki potencjalności.

**Związywanie szczęścia z cnotą sprawia,
że można je rozumieć nie jako stan,
lecz jako sposób bycia.**

Pojęcia umożliwiają tworzenie systemów rozumienia, a rozumienie jest u podstaw działania i w rezultacie tworzenia świata człowieka. Od tego, jakimi pojęciami się posługujemy, zależy kształt naszej przestrzeni i nasze środowisko a także to, jacy my sami jesteśmy. Pojęcie szczęścia, którego fundamentem jest cnota, należy do ważnych w kontekście potrzeby tworzenia przez człowieka dobrego świata. Kluczem do tego rodzaju szczęścia jest ciągłe ćwiczenie predyspozycji do czynienia dobra.

BIBLIOGRAFIA

- Artaud A., *Teatr i jego sobowtór*, tłum. J. Błoński, Wydawnictwa Artystyczne i Filmowe, Warszawa 1978.
- Arystoteles, *Etyka nikomachejska*, 1100 a, tłum. D. Gromska, w: Tenże, *Dzieła wszystkie*, t. 5, Warszawa 2000.
- Dawidson D., *Inquiries into Truth and Interpretation*, University Press, Oxford 1984.
- Fill A., *Ekologia – lingwistyce, lingwistyka – ekologii*, tłum. Z. Wendland, w: *Szkoła przeżycia cywilizacyjnego*, red. J.M. Dołęga, J. Kuczyński, A. Woźnicki, Wydawnictwo Naukowe SCHOLAR, Warszawa 1997.
- Foucault M., *L'hermeneutique du sujet*, Paris 2001.
- Freud S., *Kultura jako źródło cierpień*, tłum. J. Prokopiuk, Warszawa 1995.
- Ingarden R., *Książeczka o człowieku*, WL, Kraków 1972.
- Louis P., *Les métaphores de Platon*, Les Belles Lettres, Rennes, 1945.
- Milton J., *Raj utracony*, II, 682–688, tłum. M. Słomczyński, Kraków 1974.
- Morin E., *Zagubiony paradygmat – natura ludzka*, tłum. R. Zimand, PIW, Warszawa 1977.
- Najder-Stefaniak K., *Ekosystemowa perspektywa rozumienia w: Taże, Piękno jako moment twórczości w paradygmacie myślenia ekologicznego*, Wydawnictwo SGGW, Warszawa 2007, s. 10–77.

- Platon, *Państwo*, tłum. Władysław Witwicki, Wydawnictwo: Antyk, Kęty 2003.
- Pseudo-Platon, *Alkibiades 1 i inne dialogi oraz Defilicje*, tłum. I. Regner, PWN, Warszawa 1973.
- Simmel G., *Filozofia kultury. Wybór esejów*, tłum. W. Kunicki, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków 2007.
- Steiner G., *Gramatyki tworzenia*, tłum. Jerzy Łoziński, Wydawnictwo Zysk i S-ka, Poznań 2004.
- Voegelin E., *Nowa nauka polityki*, tłum. P. Śpiewak, Aletheia, Warszawa 1992.

Biogram

Dr hab. Prof. SGGW Krystyna Najder-Stefaniak filozof, kierownik Zakładu Filozofii, w Katedrze Edukacji i Kultury Wydziału Nauk Społecznych Szkoły Głównej Gospodarstwa Wiejskiego w Warszawie, wiceprzewodnicząca Polskiego Towarzystwa Uniwersalizmu, fundator i wiceprezes Fundacji Nowa Edukacja, Członek Zarządu Fundacji „Pedagogika Zdolności”. Jest autorką ponad 200 artykułów, 18 książek monograficznych, pod jej redakcją ukazało się też 14 prac zbiorowych. Główne książki: *Bergsona idea piękna i problemy heurystyki* (1997); *Wstęp do etyki biznesu* (2007); *Piękno jako moment twórczości w ujęciu myślenia ekologicznego* (2007); *O powinności nauczyciela. Wprowadzenie do refleksji etycznej* (2007), *Estetyka Edwarda Abramowskiego* (2011); *Wprowadzenie do ekofilozofii* (2013); *Wprowadzenie do bioetyki* (2015), *Wartość spotkania* (2016).

Søren Harnow Klausen
Department for the Study of Culture University
of Southern Denmark

Having or Being? Happiness and the Structure of Human Life

Mieć czy być? Szczęście i struktura życia ludzkiego

ABSTRACT:

The article identifies and discusses two contrasting views of happiness. There has been a strong tendency in philosophy, psychology and the social sciences to think of happiness as the possession of certain goods, be it pleasurable experiences, satisfied desires or personal traits or achievements. I argue that while this way of thinking about happiness is natural and to some extent inescapable, it clashes with the still more intuitive, but theoretically underdeveloped, notion that happiness depends on the way lives as a whole are lived or play out. I try to explicate this more holistic and dynamic notion of happiness and to motivate it by considering cases in which structural or contextual features seem to matter to happiness, while also recognizing the possible limitations of such an approach.

KEYWORDS:

concept of happiness; philosophy of happiness and wellbeing; hedonism; preference satisfaction theory; eudaimonia; atomistic vs. holistic views of happiness and wellbeing; procedural approach to wellbeing; happiness and wellbeing over time

STRESZCZENIE:

W artykule przedstawiono i omówiono dwie przeciwstawne wizje szczęścia. W filozofii, psychologii i naukach społecznych istnieje silna tendencja do postrzegania szczęścia jako posiadania pewnych dóbr, przeżywania przyjemnych doświadczeń, oraz zaspokajania pragnień. Również pewne cechy osobiste oraz osiągnięcia są odczytywane jako przejaw szczęścia. Zgadzam się, że ten sposób odczytywania szczęścia jest naturalny i poniekąd nieunikniony, jednak koliduje on z jeszcze bardziej intuicyjnym i słabo rozwiniętym poglądem mówiącym, że szczęście zależy od tego jak przeżywamy nasze życie. Próbuję tu wyjaśnić to całościowe i zmienne pojęcie szczęścia oraz uzasadnić je, rozważając przypadki, w których cechy strukturalne lub kontekstualne wydają się mieć znaczenie dla szczęścia, jednocześnie dostrzegając możliwe ograniczenia wynikające z takiego podejścia.

SŁOWA KLUCZOWE:

pojęcie szczęścia; filozofia szczęścia i dobrobytu; hedonizm; teoria zaspokojenia preferencji; eudajmonizm; atomistyczna a holistyczna wizja szczęścia i dobrobytu; podejście proceduralne do dobrobytu; nieustanne szczęście i dobrobyt

1. INTRODUCTION: TWO WAYS OF THINKING ABOUT HAPPINESS

While the following may seem to be mostly of interest to philosophers working with the subtle details of specific theories of happiness and wellbeing, I do think it resonates with the broader theme of the conference, viz. conceptualizations and visualizations of happiness more generally. For I am going to discuss two contrasting views which are not only found (in very different proportions) in contemporary analytical philosophy and scientific wellbeing theory, but are also ubiquitous in popular ways of thinking about happiness and human life. On the one hand, it is natural to think of happiness as the possession of a number of desirable traits or experiences, and so to concentrate on these, or, more generally, on *factors* that may be directly or indirectly conducive to happiness: Pleasurable experiences, accomplishments, interpersonal relations, satisfaction of desires etc. On the other hand, as soon as we turn to consider actual human lives and the degree to which they can be said to be successful or happy, it seems that we must take into account the way these lives are *lived* – how they unfold or played out, what the person in question has done or experienced earlier, and what they are about to do; what lies before them in the near and more distant future, what they aim at and can expect. We must also, it seems, take into account more than just the individual factors that may contribute to or detract from a person's happiness. We naturally look to the particular constellations of such factors; to the possible interactions between values, choices, beliefs, desires, experiences and actions, rather than to each of these considered in isolation. It seems, for example, to matter in which order experiences are had or goals are achieved – for example whether one has successively better or worse experiences, whether strife and hardship is somehow rewarded, or whether ambitions or potentials are left unrealized or an otherwise successful life ends in tragedy or disgrace.

I will diagnose the surprisingly widespread tendency to think of happiness as an aggregate of individual goods or qualities, and to ignore the dynamic and temporal aspects of human life when theorizing about or assessing happiness. Then I will try to show the inadequacy of an atomistic and static approach to happiness by presenting and discussing some putative counterexamples. Finally, I will briefly sketch a more holistic and dynamic account and consider possible objections to it.

2. ATOMISM IN WELLBEING THEORY

It may seem highly surprising to people not acquainted with scientific – psychological or philosophical – happiness and wellbeing research to learn that the overwhelmingly dominant tendency in such research has been to take an atomistic, static and “enumerative” approach. Extant theories have paid scant attention to the interaction among experiences and goods or the overall structure and dynamics of human life. They have tended to conceive of wellbeing¹ as an aggregate of discrete items, be it pleasurable experiences (in the case of *hedonism*), instances of *desire satisfaction* (in the case of preference theories) or the realization of objective goods like achievement or friendship (in the case of *objective list theories*). In a way, all the dominant theories have been “list-theories”, the only difference being that in the case of hedonism and preference theories, the list of factors have been very short. We might speak of a “list-syndrome”, as the attempt to account for the nature of happiness very often leads to listing or “enumeration” of a smaller or larger set of factors or constituents.

In contrast to this tendency, most lay people would probably assume that wellbeing, whatever it is, must be bound up with the whole messy, complex reality of human life, and more than an aggregate of discrete elements. Even researchers themselves may not have fully recognized the atomistic and static character of their own theories or its ramifications.

Some might think that the tendency may be real enough and significant as well, but that it is mostly confined to certain “reductionist” strands of social science and philosophy, and so only exemplified by theories belonging to these strands. For example, the hedonism associated with the utilitarian tradition of moral philosophy has been regularly associated with an atomistic psychology.

(Though it should be noted that a hedonist is not committed to such a psychology, but could just as well adopt a more holistic view of mental states and

¹ I shall use “wellbeing” and “happiness” more or less interchangeably in what follows. While they may (and ultimately should) be distinguished (cf. D. Haybron, *The Pursuit of Unhappiness*, Oxford 2008), the difference does not matter for my present purposes. Many philosophers, for example in the Aristotelian tradition, do not make any such distinction. Hedonists distinguish only semantically and not substantially, as they take both happiness and wellbeing to consist in a dominance of positive experiences. Even those who insist more strongly on the distinction (like Haybron) take happiness to be the central ingredient in wellbeing.

experiences). More generally, the wish to be able to quantify and measure happiness (which is also typical of the utilitarian tradition) might be assumed to have motivated an atomistic, rather than holistic approach. But while I do agree that both atomistic, “empiricist” psychology and the scientific urge to decompose, quantify and measure the phenomenon under study have been important drivers behind the “enumerative” approach to happiness, I think they can only partially explain it. For it turns out that the tendency to list and aggregate factors while ignoring their possible interactions is much more widespread. It pertains also to preference theories, even of the so-called “global” sort, and even to Aristotelian theories of happiness as “human flourishing” or life in accordance with the virtues (i.e. what is also known as “eudaimonism”).

...most lay people would probably assume that wellbeing, whatever it is, must be bound up with the whole messy, complex reality of human life, and more than an aggregate of discrete elements. Even researchers themselves may not have fully recognized the atomistic and static character of their own theories or its ramifications...

To take the case of preference theories first, it must be admitted that they often have a holistic appearance². They do not literally list factors (about from, on the most general level, “listing” preference satisfaction as the one and only *type* of factor to be taken into account). Instead they leave it open what a person may or may not desire. Moreover, some preference theories grant only higher-order or “global” preferences – preferences as to how wishes to live, or how one’s life should turn out in general – a constitutive role³.

² The following draws on the analysis of preference theories presented in S. H. Klausen, *Ethics, Knowledge, and a Procedural Approach to Wellbeing*, “Inquiry” 2018.

³ Cf. D. Parfit, *Reasons and Persons*, Oxford 1984.

But the fact that happiness- or wellbeing-constitutive preferences are seen as pertaining to larger stretches, or overall features, of human lives does not make global preference theories any less enumerative. For the elements taken to be fundamentally constitutive of happiness or wellbeing, viz. desires or preferences, are still treated atomistically. Their satisfaction is assumed to make an independently evaluable contribution to overall wellbeing. Instances of preference satisfaction are treated analogously to e.g. the way pains or pleasures are treated by hedonism. While a person may, on such a theory, make a “holistic” judgment about the various experiences or events that occur in their lives, the theory says nothing whatsoever about how to judge and balance them; and the person could just as well prefer to live a life characterized by maximizing (discrete) pleasurable experience.

What about Aristotelian theories of *eudaimonia* or human flourishing? Are they not concerned with “whole” human beings, and whole lives, and with lives in specific contexts? Are they not “humanistic” and “non-reductionist”, wedded to a seemingly “organic” view of humans and the world they inhabit? While there can be no doubt that Aristotelian theories have been accompanied, and even motivated, by holistically oriented *intentions*, the resulting theories are still strikingly enumerative and static. Happiness is taken to be a matter of *possessing* the virtues. True, virtues are traits that must be exercised, and the happy life is also described as a matter of *living* in accordance with the virtues. The virtues themselves have a holistic and dynamic appearance. Friendship, knowledge and accomplishment are acquired or unfold over time, and comprise of many different components. Yet just as in the case of the preference theories, the Aristotelian theories remain silent on the interrelations between these components. They also remain silent on the possible interactions between the virtues themselves, or about better or worse orders and ways in which they can be acquired or exercise. Ultimately, virtues or other exemplary traits or “objective goods” are treated, again exactly parallel to the way global preferences are treated by preference theories, as a kind of “mega-atoms” of wellbeing – qualities that are considered equally valuable regardless of their internal structure or external relationships, and capable of simple enumeration and aggregation. In practice, Aristotelian theories are almost also presented in the form of a list of qualities or desirable traits. Identifying the elements of a happy life is considered more than sufficient.

I shall argue below that it is very likely *not* sufficient. And it may already appear from my presentation of the dominant views of happiness and wellbeing

that they are so obviously inadequate that they are almost to be laughed at (or lamented, considering the large influence they have had). But I would like to stress that the idea of happiness as having instantiating some good, or set of such goods, is very natural and almost inescapable. It is striking that it can be found in all sorts of different philosophical theories and have been defended by philosophers of almost every possible orientation. Even Plato could not resist defining happiness as “possessing good things”,⁴ though this is mitigated, if not corrected, by his view that a balance between different aspects of life is required for happiness, most elaborately stated in the *Republic*⁵. Likewise, one of the few contemporary theorists of happiness and wellbeing who is explicitly committed to a holistic view, and even conceives happiness as a way of *being* rather than “having” something – Dan Haybron – cashes out his theory in terms of a set of different emotional *states* that are again, merely enumerated and not given any dynamic or holistic interpretation⁶.

3. SHORTCOMINGS OF THE ATOMIST APPROACH

The shortcomings of the enumerative approach can be illustrated with an analogy. A list of qualities of desirable traits is like a cooking recipe consisting merely in a list of ingredients. In the case of cooking, this is obviously insufficient. The order in which to use the ingredients, the amount of each of them, and the specific way in which it should be treated are absolutely crucial for a successful result. The same, it might be thought, must apply to wellbeing: It is not just a matter of possessing the good things, but just as much or even more a matter of putting them to use and mixing them in the right order and proportion.

The case for holism is sometimes made by considering different “shapes of life”, for example lives that go “uphill” versus lives that go “downhill.”⁷ We would not, so it is assumed, consider a life that starts out splendidly but then becomes steadily worse equally good to a “rags-to-riches” kind of life that starts in misery but then becomes steadily better. According to traditional atomist theories, which

⁴ Plato, *Symposion* 204e–205a.

⁵ See e.g. Plato, *Republic*, Book X, 618ff.

⁶ D. Haybron, *The Pursuit of Unhappiness*, Oxford 2008.

⁷ T. Hurka, *The Best Things in Life*, Oxford 2011, pp. 163ff.; G. Fletcher, *The Philosophy of Wellbeing. An Introduction*, London 2016.

take life-time happiness to be simply the sum of all units of momentary happiness, the lives of Anna, Magdalena and John – in which happiness is distributed as illustrated in the figure below (with the horizontal axis representing age (in years), and the vertical level of happiness) should all be deemed equally good. But, so the objection goes, they obviously don't *look* equally good, and few would prefer the lives of Magdalena or John to that of Anna.

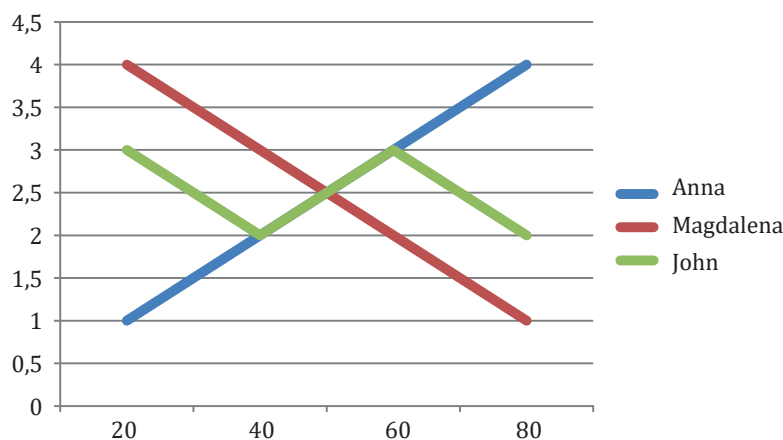


Figure 1

I do think this case has some persuasive power. It makes vivid how global, *structural* (i.e. “pattern-”) properties of a life might matter to its quality, apart from the *content* of a life. But I do not consider it the strongest case. It is open to the objection that our preference for an “uphill” life is merely *aesthetic*, or otherwise culturally specific (reflecting concerns for more than just *wellbeing*).⁸ After all, why should it not be considered just as good for a person to enjoy a happy childhood and adolescence as to enjoy a happy old age? Another atomist objection is that our intuitive judgment of the cases is based on the implicit assumption that the “uphill” and “downhill” movements are *perceived as such* by the persons in question, and that a “downhill” movement *feels worse* than an “uphill”. But, so the objection goes, such negative and positive experiences should already be included in our estimates of overall happiness at each moment of time – and so there is no need to attend to any further, irreducible global features. The idea that

⁸ G. Fletcher, *The Philosophy of Wellbeing. An Introduction*, London 2016; S. H. Klausen, *Ethics, Knowledge, and a Procedural Approach to Wellbeing*, “Inquiry” 2018, p. 1–17.

apparently holistic features, like order effects, can be “incorporated” into momentary states and qualities, and so in the last analysis accommodated by atomism, has been championed by Kahneman (2000)⁹. It may not apply equally well to all holistic features, but it does seem able to explain away at least some of the holistic intuitions elicited by illustrations of life trajectories like figure 1.

Stronger cases can be constructed by considering the impact of different *contexts* on the wellbeing value of single experiences or events. First, a holistic view of experiences, considered as “phenomenal states”, that is, mental states characterised by their specific subjective “feel” or “quality”, seems highly plausible¹⁰. Sensory experiences, e.g. of taste, sound, pleasure or pain, can be “coloured” or “penetrated” by neighbouring experiences or by accompanying cognitive states (e.g. beliefs, assumptions and expectations). The latter phenomenon has come to be known as “cognitive penetration”.

This only suffices to establish a very limited kind of holism. A more substantial wellbeing holism can be defended by considering cases of *project* or *event* contexts. For it seems that the very same kind of experience, individuated in terms of its phenomenal quality, can take on a different wellbeing value by being had in a different context. My favourite example is from athletics (track, more specifically middle-distance running). Running the 1500 metres is a very pain-intensive activity. Especially the penultimate lap is known by runners to be especially grueling, as lactic acid has built up in the muscles, while the finishing line is still too far away to switch into sprinting mode. Yet parents care much less about subjecting their children to such an ordeal than they would if a *phenomenally* similar pain was experienced by their child as a result of disease or punishment or violence. Similarly, it can make a huge difference to a person’s wellbeing whether a pain is experienced in the context of lovemaking (or other erotic activities) or inflicted on them in an act of violence.

The final type of cases to be considered points to the significance of more global features of human lives. Whereas it can be doubted that the mere shape of (the geometrical representation of the quality of) a human life really matters for wellbeing, it seems less contentious to assume that the more specific *narrative*

⁹ D. Kahnemann, *Experienced Utility and Happiness: A Moment-Base Approach*, in: D. Kahneman, A. Tversky (eds.) *Choices, Values and Frames*, New York 2000, pp. 673–692.

¹⁰ B. Dainton, *The Phenomenal Self*, Oxford 2008, pp. 264ff.

structure of a life does matter so. For example, it seems reasonable to assume that the incarceration of Nelson Mandela on Robben Island must, in retrospect, be considered less bad for him than a similarly treatment of, say, a mere criminal or a less successful freedom fighter. The fact that Nelson Mandela eventually emerged as a crucial leader in the anti-apartheid struggle makes his time in prison appear not just as a harmful experience – though it no doubt was – but also as a kind of worthwhile sacrifice, and successful test of character, and so as an important piece in a highly positive overall picture¹¹.

The fact that Nelson Mandela eventually emerged as a crucial leader in the anti-apartheid struggle makes his time in prison appear not just as a harmful experience – though it no doubt was – but also as a kind of worthwhile sacrifice, and successful test of character, and so as an important piece in a highly positive overall picture.

However, none of the cases or the kinds of holism they are intended to support is immune to doubt or criticism. It may for example be argued that the intuitive appeal of the “narrative” holism exemplified by the case of Nelson Mandela also reflects aesthetic or culturally conventional norms rather than an understanding of wellbeing as such. We like good stories with happy endings. But it is not certain that it is better for the protagonists themselves to be part of such stories. Moreover, a further parallel objection (to the one directed at our preference for upward curvature) can be mounted, as we may implicitly focus on the way Nelson Mandela’s sufferings might have contributed to his *feeling of satisfaction*, *sense of accomplishment* and *enjoyment of particular recognition and veneration* – all good things which can be captured more than adequately by a traditional atomistic theory (i.e. Mandela’s early sufferings were *compensated* by the successes

¹¹ The case is borrowed from D. Benatar, *The Human Predicament*, Oxford 2017.

and joys in later life, for which they were partly *causally* responsible; but they did not thereby themselves become any less bad).

Nevertheless, I do think that especially the project- and event-context cases seem quite strong, and that the case for the other kinds of holism, while surely not incontestable, are also quite good (just because alternative explanations of the apparently holistic features can be given, it does not follow that these explanations are actually best or really sufficient).

4. OUTLINE OF THE DYNAMIC AND HOLISTIC THEORY OF WELLBEING

The case for holism made so far has been mainly negative (and I have not considered the possible *dynamic* aspect of wellbeing in any detail, except for noticing the possible significance of temporal order and narrative structure). I would like to now lay out (albeit very brief) a sketch of a more positive notion of happiness as a way of living, a mode of being or doing something, instead of merely having good things. This will also serve to illustrate the limitations and challenges that such an approach gives rise to.

Most extant versions of holism have been purely programmatic or at best very tentatively formulated. Some treatments are so inconclusive that they can hardly be said to make a positive case for holism at all. Hurka, for example, does not seem overly impressed himself with the holistic view he envisages¹². In his otherwise pioneering paper on wellbeing and time, Velleman (1991) himself does not draw the conclusion – which his reasoning otherwise seems to support – that momentary or short-term wellbeing is conditioned by narrative features of larger lifespans¹³. More unambiguous, though still very sketchy, statements of holism can be found in the work of Broome, Hausman, Raibley and Tiberius¹⁴.

Wellbeing (or happiness) holism should be formally defined, I submit, as the view that wellbeing factors are *not* strongly *separable*, and so not *additive*. They cannot be evaluated independently of each other; and total wellbeing cannot be

¹² T. Hurka, *The Best Things in Life*, Oxford 2011, pp. 177ff.

¹³ D. Velleman, *Wellbeing and Time*, „Pacific Philosophical Quarterly” 1991, 72, pp. 48–77.

¹⁴ J. Broome, *Weighing Goods*, Oxford 1991; D. Hausman, *Valuing Health*, Oxford 2015; J. Raibley, *Welfare over Time and the Case for Holism*, „Philosophical Papers” 2012, 41(2), pp. 239–265; V. Tiberius, *Wellbeing, Values and Improving Lives*, in: R. Subramanian (ed.) *Performance and Progress: Essays on Capitalism, Business and Society*, Oxford 2015, pp. 339–357.

calculated by simply adding together the individual wellbeing values of experiences, states of events. This view can be kept purely *synchronic*; but it is highly plausible, one is attracted to the idea of holism in the first place, to assume that it also holds *diachronically*, that is, that the wellbeing of larger lifespans is more than a simple sum of units of momentary wellbeing. Moreover, holism should be understood as the view that different elements or factors in wellbeing condition each other by influencing the *weight* with which they impact on total wellbeing. For example, the sports context serves to mitigate (or “attenuate” the negative effect of pain (as the violence context might enhance it). It does not, however, suffice to completely *eliminate* the negative effect of pain, as it is still appropriate to say of a struggling runner that she is not doing so well and feel some pity for her.

I would thus suggest to set limits to a sensible holism by accepting that some factors be assigned an intrinsic wellbeing value – not a definitive *end* or *outcome* value (for this would mean a lapse back into atomism), but a definite *potential* for affecting a person’s wellbeing. Pain is *prima facie* negative (i.e. bad for one); the experience of joy, or the accomplishment of a meaningful goal, is *prima facie* positive (i.e. good for one). Moreover, I suggest that there are *thresholds* above which holistic effects are cancelled out or at least very significantly weakened, and where a more standard atomistic approach may be legitimate. Excruciating pain is very bad for a person (in terms of their happiness or wellbeing), regardless of their accompanying beliefs and values or the project or event context in which they experience it (for example an act of self-sacrifice). And experience of overwhelming joy and meaningfulness is good for a person, regardless of whether it is accompanied by beliefs that it is, or occurs in a context where it might seem, inappropriate.

In defining wellbeing holism so, I have assumed a multifactor view of happiness and wellbeing, according to which several different factors can contribute fundamentally: Experiences, emotions, “likings”¹⁵, fulfilment of desires, preferences and values¹⁶, and even objective goods like accomplishment. The view does not, however, commit me to any specific list of such factors; and I am open to the possibility that the number of different factors might be reduced. Even if one were to fall back on a one-factor theory, e.g. a version of hedonism, it could still

¹⁵ D. Parfit, *On What Matters*, Oxford 2011, p. 53.

¹⁶ V. Tiberius, *Wellbeing...*, op. cit., pp. 339–357.

be maintained that different subtypes of experiences condition each other in the way envisaged above, that the order and larger temporal patterns of such experiences matter for overall wellbeing, etc.

Philosophers like Velleman¹⁷ and even a self-professed holist like Raibley¹⁸ have been disinclined to embrace the view that momentary wellbeing should be seen as a function of lifetime wellbeing. Instead they have favoured a kind of dualism, treating momentary or short-term wellbeing and lifetime wellbeing as two different, complementary notions. Contrary to this, I think that a genuine holism, of a diachronic sort, must indeed entail precisely that the wellbeing value of short episodes in life is determined, at least to a certain extent, by overall features of the life of which they are part¹⁹. Velleman and Raibley may object that such a view has the strange consequence that you can feel – and to all appearances really *do* – bad at a certain time, but really do quite well, due to events that have not even happened yet (cf. the example with Nelson Mandela’s imprisonment). But this is a typical consequence of holist views, and not special to wellbeing holism. In the philosophy of language, it has been widely noticed that semantic holism has the consequence that one cannot know the complete or exact meaning of a single term from an acquaintance with the immediate linguistic context alone. Likewise, wellbeing holism should be seen as giving happiness or wellbeing a more “objectivist” interpretation, conceiving it as a state that may well be inaccessible, or only partly accessible, to the individual who is in that state. To take another example from athletics, it may be beyond my knowledge that while I struggle with pain and fatigue on the last laps of a race, I am actually doing much better than I think, because I am on the way to achieving a personal best. I do not consider this implication of wellbeing holism particularly unintuitive. It is hardly more problematic than are the consequences of other, more common forms of objectivism about happiness or wellbeing. For example, preference satisfaction theories entail that if a preference of mine is fulfilled unbeknownst to me, I will be doing better, but of course also without knowing it myself. The latter actually seems more problematic, because it makes wellbeing depend on something that it is not directly

¹⁷ D. Velleman, *Wellbeing...*, op. cit., pp. 48–77.

¹⁸ J. Raibley, *Welfare over Time...*, op. cit., pp. 239–265.

¹⁹ S. H. Klausen, *Happiness and the Structure and Dynamics of Human Life*, in: Klausen, S. H., Martin, B., Camci C. and Bushey S. (eds.), *Perspectives on Happiness*, Leiden 2019 (forthcoming).

connected to my own life; whereas wellbeing holism has to do with factors that are all features of my life, and only temporarily distributed.

5. CONCLUSION: A PROMISING, BUT DIFFICULT VIEW

While there is surely a reason to develop and advocate a holistic view of happiness and wellbeing in a cautious, tentative way, because there are serious objections and alternatives to be considered, there may be deeper grounds for reservation, if not outright pessimism. One such ground has to do with the extent to which the view can be made specific and informative. It may be feared that especially the dynamic, process-life features of human life cannot be captured adequately. It is one thing – and sounds plausible enough – to say that the quality of life also has to do with how a life is lived. It is another thing, and much more difficult, to spell out specific ways in which the way a life is lived or plays out impacts on happiness, apart from mentioning the good things that are achieved or come along. I have already noticed the tendency among holistically inclined philosophers to nevertheless succumb to the temptation to present their view in an enumerative form, merely listing valuable traits and activities.

Maybe this limitation points to an even more general and fundamental obstacle. It is notoriously difficult to get a theoretical grasp of dynamic and process-like phenomena as such (the history of these difficulties can be traced back at least to the attack of the very idea and reality of movement mounted in early Greek philosophy by Parmenides and his followers. It has often been noted that the very attempt to conceptualize phenomena inevitably turns them into objects and make them appear static. Even a philosopher like Heidegger, who went to great lengths in order to avoid inappropriately objectivising human existence (and other phenomena as well), in the end had to accept that philosophizing means theorizing, and that this in turn entails some kind of objectivising – although he still hoped that more authentic or adequate forms of objectivizing, which better emphasized the dynamic and temporal aspects, could be found (see especially his lectures on the *Basic Problems of Phenomenology*)²⁰.

To end on a more optimistic note, however, let me note that even a general, relatively unspecified focus on relations and processes might suffice to turn our

²⁰ M. Heidegger, *Grundprobleme der Phänomenologie*, Frankfurt a. M. 1975, pp. 459f.

attention, in both theory and practice, to aspects of happiness that have hitherto received too little attention. It may also lead to a different weighing of factors than would result from merely relying on standard enumerative theories. Moreover, in line with the idea that there can be more or less appropriate and sensitive ways of objectivizing and enumerating, a dynamic and holistic theory might be given specific content by describing paradigm cases of personal development, interactions

...dynamic and holistic theory might
be given specific content by describing
paradigm cases of personal development,
interactions between events in life
(and attitudes of individuals)...

between events in life (and attitudes of individuals) etc.²¹ This might resemble the semi-holistic approach, which I have deemed insufficient, viz. identifying larger “chunks” of life, but still treating them as mere elements. But if done the right way, such an approach might serve to highlight the dynamic and holistic aspects that can be found *within* (or *in*) such elements, thus avoiding treating them as structure less atoms. While there may, admittedly, be limits to how far the idea of happiness as a way of being and limits can be cashed out in precise and operationalizable theory, we may at least be able to get beyond the point where happiness is understood as only the possession of good thing, and the question “how do you do?” is taken literally and seriously²².

REFERENCES

- Benatar D., *The Human Predicament*, Oxford 2017.
Broome J., *Weighing Goods. Equality, Uncertainty and Time*, Oxford 1991.
Dainton B., *The Phenomenal Self*, Oxford 2008.

²¹ S. H. Klausen, *Ethics, Knowledge...*, op. cit.

²² Work on this paper was supported by the VELUX FOUNDATION. Thanks to Katarzyna Bogacka for hosting the Warsaw conference at which the paper was initially presented.

- Fletcher G., *The Philosophy of Wellbeing. An Introduction*, London 2016.
- Hausman D., *Valuing Health*, Oxford 2015.
- Heidegger M., *Grundprobleme der Phänomenologie*, Gesamtausgabe, Vol. 24, Frankfurt a. M. 1975 [1927].
- Haybron D. M., *The Pursuit of Unhappiness. The Elusive Psychology of Wellbeing*, Oxford 2008.
- Hurka T. *The Best Things in Life: A Guide to What Really Matters*, Oxford 2011.
- Kahneman D., *Experienced Utility and Happiness: A Moment-Based Approach*, in: D. Kahneman, A. Tversky (eds.) *Choices, Values and Frames*. New York 2000, pp. 673–692.
- Klausen S. H., *Ethics, Knowledge, and a Procedural Approach to Wellbeing*, "Inquiry" 2018a. (DOI: 10.1080/0020174X.2018.1529619)
- Klausen S. H., *Happiness and the Structure and Dynamics of Human Life*, in: S. H. Klausen, B. Martin, C. Camci, S. Bushey (eds.), *Perspectives on Happiness*, Leiden 2019 (forthcoming).
- Parfit D., *Reasons and Persons*, Oxford 1984.
- Parfit D., *On What Matters*, Vol. 1, Oxford 2011.
- Plato, *Symposion* (transl. A. Nehamas), Indianapolis 1989.
- Plato, *Republic* (transl. C. D. C. Reeve), Indianapolis 2004.
- Raibley J., *Welfare over Time and the Case for Holism*, "Philosophical Papers" 2012, 41(2), pp. 239–265.
- Tiberius V., *Wellbeing, Values and Improving Lives*, in: S. Rangan (ed.), *Performance and Progress: Essays on Capitalism, Business and Society*, Oxford 2015, pp. 339–357.
- Velleman J. D., *Wellbeing and Time*, "Pacific Philosophical Quarterly" 1991, 72, pp. 48–77.

Biogram

Søren Harnow Klausen is professor of philosophy at the University of Southern Denmark. He obtained his doctoral degree from the University of Tübingen, Germany, where he has also been an Alexander-von-Humboldt research fellow. He is currently head of the research program Values, Welfare and Health Communication, and leader of the research project Elderly Welfare and Alcohol – A Tricky Cocktail, funded by the VELUX foundation. He has published in epistemology, philosophy of mind, phenomenology, value theory, welfare and happiness studies, philosophy of education and philosophy of literature.

Henryk Raszkiewicz**Szkoła Główna Gospodarstwa Wiejskiego w Warszawie****Szczęście a prawda obiektywna i autentyczność****Happiness objective truth and authenticity****STRESZCZENIE:**

W naukach behawioralnych obowiązuje klasyczna definicja prawdy w ścisłym określeniu A. Tarskiego, zgodności zdania z faktami rzeczowymi, natomiast prawdą doświadczenia jest autentyczność, popularnie nazywana byciem sobą i uznawana za istotny warunek zadowolenia z całości życia, tj. szczęścia – w sensie nadanym przez W. Tatarkiewicza. Umysł racjonalny bada przyczynowość obiektywną. W dziedzinie doświadczenia przeżywanego powinien panować respekt dla materii przeżycia. Przeżycie, które wyraża się w świecie w wymiernych zjawiskach, i któremu w badaniu naukowym nadaje się miarę, staje się zjawiskiem (faktem) symbolicznym. Dążenie do coraz większej autentyczności w doznaniach i dążeniach w życiu realnym oraz przez psychoterapię, jak również naukowe poznanie doświadczenia przeżywanego i uwarunkowanego, są niezakończonym procesem, podobnie jak dochodzenie do tzw. „pełnej prawdy” w obiektywnym poznaniu faktów zachowania.

SŁOWA KLUCZOWE:

autentyczność, doświadczenie, działanie, prawda, szczęście

ABSTRACT:

When it comes to behavioral sciences the classical definition of the truth and its precise meaning of consistency between material facts and clause developed by A. Tarski is the rule while the truth of experience is synonymous with authenticity, popularly described as being yourself, believed to be a significant condition for the overall satisfaction with life (happiness) (W. Tatarkiewicz). The rational mind tests objective causality. Within the area of the lived-through experience there should be respect for the matter of that experience. The experience which is expressed in the world of measurable phenomena and which in scientific research is given dimensions, becomes a symbolic fact. Striving for greater authenticity in feelings and pursuits within real life and through psychotherapy, as well as the scientific understanding of the lived-through and conditioned experience is a never-ending process just like, analogically, seeking the so called “complete truth” in the objective learning of facts regarding behavior.

KEY WORDS:

authenticity, experience, activity, truth, happiness

WSTĘP

O szczęściu można reflektować w różnoraki sposób. Poniżej przyjęty zostanie punkt widzenia od strony związku życia „zaangażowanego” po stronie uznawanych wartości z działalnością intelektualną i uczuciowością¹. Biorąc pod uwagę występujący w psychologii związek szczęścia z wartościami, rozważa się jego zależność od obiektywnej prawdy o rzeczywistości, wiedzy ludzkiej wytwarzanej intelektualnie i społecznie, od doświadczenia życiowego, a także wynikającego z praktyk zorientowanych dynamicznie i terapeutycznie, które ukazują autentyczność jednostki: jaki(a) on/ona jest. W odróżnieniu od empirycznych badań nad szczęściem, w podejmowanym poniżej badaniu teoretycznym, wyraźnie oddziela się dziedzinę postępowania według wartości od czynności intelektualnych i doświadczenia. Zostaje postawiona hipoteza, że wzrost wiedzy, realizmu i autentyczności w wyniku uczenia się, leczenia i zmiany osobowościowej bezpośrednio nie przynosi szczęścia w znaczeniu niehedonistycznym. Do symbolicznego i etycznego pojmowania szczęścia ludzie dochodzą stopniowo.

Struktura tego opracowania obejmuje 4 części. 1. Przedstawienie związku prawdy o sobie samym i szczęścia według psychologii humanistycznej i pozytywnej. 2. Przejście do autentyczności przeżycia i autonomii tożsamości według psychologii psychoanalitycznej, humanistycznej i w ponowoczesności. 3. Próba powiązania autentyczności doświadczenia z klasyczną korespondencyjną teorią prawdy, która mówi o odnoszeniu zdania do rzeczywistości. 4. Wnioski prezentujące brak koniecznego związku szczęścia z prawdą o faktach, jak też z prawdą jako autentycznością doświadczenia.

1. PRAWDA O SOBIE SAMYM A SZCZĘŚCIE WEDŁUG PSYCHOLOGII HUMANISTYCZNEJ I POZYTYWNEJ

W dzisiejszej psychologii pozytywnej wychodzi się od humanistycznego naturalizmu i indywidualizmu Carla Rogersa i Abrahama Masłowa: aby żyć w pełni, człowiek powinien wykorzystać swój naturalny potencjał. Ujęcie to obejmuje

¹ J. Haidt, *Szczęście. Od mądrości starożytnych po koncepcje współczesne*, Gdańsk 2007. M.E.P. Seligman, M. Csikszentmihalyi, *Positive psychotherapy: An introduction*, „American Psychologist” 2000, t. 55, s. 5–14.

naturalne zdolności i zachowania człowieka, nieokreślone historycznie i kulturowo. Pożądanym z natury stanem istoty ludzkiej, istoty biologicznej żyjącej w świecie społecznym, jest autentyczność, często utożsamiana z autonomią, jako indywidualna właściwość każdego człowieka. W tekstach czołowych psychologów humanistycznych nie zaznacza się wyraźnie, że osadza się ją w realnym globalnym porządku symbolicznym (społecznym), którego sednem są tak podstawowe sprawy, jak posiadanie mieszkania, pracy i ziemi, zdrowie, higiena i bezpieczeństwo, elementarna edukacja, oraz że są to kwestie, które psychologa powinny głęboko obchodzić. Opis tej właściwości streszcza w zasadzie cały sens psychologii humanistycznej w jej wydaniu klasycznym, przeniesiony do dzisiejszej psychologii pozytywnej. Akcentuje się naturalną dobroć natury ludzkiej, środowisko jest potrzebne do jej rozkwitu; człowiek jest bytem raczej kierującym się ku dobru, to środowisko go wypacza. Żeby pójść daleko w swoim rozwoju, jak zaznaczył Rogers, jednostka musi doświadczyć akceptacji bezwarunkowej. Akceptacja warunkowa alienuje rozwój osobisty, ponieważ przechodząc kolejne etapy życia, jednostka stara się zadowolić innych; taka tendencja występuje głównie w doświadczeniu neurotycznym.

[...] autentyczność jest prawdą o człowieku
w znaczeniu jaki jest w życiu, jak żyje, zatem
jest prawdą o osobie doświadczającej:
przeżywającej i działającej aktywnie, która
wybiera drogę [...] postępowania [...].

Według psychologów pozytywnych autentyczność jest określana przez szczerość wobec siebie, słuchanie tzw. „wewnętrznego głosu”: serca i intuicji, jak też szczerość tworzonych związków z ludźmi. Wybierając szerszy punkt widzenia, można stwierdzić, że autentyczność jest prawdą o człowieku w znaczeniu: jaki jest w życiu, jak żyje. Zatem jest prawdą o osobie doświadczającej: przeżywającej i działającej aktywnie, która wybiera drogę słusznego postępowania, nieraz tę samą, co w oczach ludzi znamionuje wierność samemu sobie w pozytywnym znaczeniu etycznym (grec. *authenticós* znaczy „działać we własnym imieniu”²).

² S. Joseph, *Autentyczność. Jak być sobą i dlaczego jest to ważne*, Warszawa 2016, s. 37.

Chociaż o autentyczności doświadczenia można mówić w stosunku do ludzi dobrych i złych, psychologowie pozytywni na plan pierwszy wysuwają autentyczność ludzi nastawionych na rozwój i realizowanie dobra; brak autentyczności oznacza przykrywanie ekspresji swoich przeżyć maskami, uleganie złym uczuciom, życie nieproduktywne, udawane, tchórzliwe, łajdackie³.

Psychologia pozytywna akcentuje skupianie się na pozytywnych aspektach życia: więzi, bliskości, samoświadomości, samoregulacji, optymizmie, woli, sile charakteru, odpowiedzialności, elastyczności, odwadze, cnocie, sprawach duchowych. Trzy cechy ludzi autentycznych według psychologii pozytywnej to odwaga, pokora i zaangażowanie⁴:

- bądź uczciwy wobec siebie, takiego jaki jesteś – w przyjętej powyżej interpretacji znaczy to: pomyśl i powiedz uczciwie, jak żyjesz, czego i jak doświadczasz, a wobec tego kim jesteś i jak postępujesz; musisz poznać siebie, a nie zawsze jest to poznanie *stricte* obiektywne, raczej rozumiejące i uczuciowe, jego podjęcie wymaga odwagi⁵;
- decyduj o sobie i odpowiadaj za swoje wybory, nie kontroluj innych (jak socjopaci);
- bądź sobą, działaj przejrzyście, prostolinijnie i otwarcie.

Na podstawie jakościowych opisów autentyczności, sięgających do terapeutycznego dorobku Rogersa, psychologowie budują skale psychometryczne. Wyniki badań z użyciem tych skal przemawiają za tezą, że osoby bardziej autentyczne są szczęśliwsze, a nawet że autentyczność najbardziej odróżnia osoby szczęśliwe od nieszczęśliwych⁶. Ludzie autentyczni są bardziej spójni w swoim życiu, realistyczni i przewidujący – znają swoje możliwości, strony silne i słabe, dlatego potrafią stawiać czoło przeciwnościom i traumie, zachowują równowagę w zaspokajaniu swoich potrzeb i skupiają się na tym, co w ich życiu naprawdę ma znaczenie. Paradoksalnie, trauma, utrata zdrowia lub pracy, otarcie się o śmierć, dokonanie złego wyboru i rozmaite nieszczęścia wzmagają wolność i tęsknotę za autentycznością: aby żyć swobodnie, móc poszukiwać i robić to, co pierwszorzędnie ważne.

³ Por. J.-P. Sartre, *Egzystencjalizm jest humanizmem*, Warszawa 1998, s. 58–62.

⁴ S. Joseph, dz. cyt., s. 29–37.

⁵ H. Raszkiewicz, *Symboliczne wyrażanie i znakowa mediacja ustosunkowania do obiektu: Psychologia przeżycia i działania z perspektywy symbolu i znaku*, Warszawa 2015, s. 218–226.

⁶ S. Joseph, *Autentyczność. Jak być sobą i dlaczego jest to ważne*, dz. cyt., s. 129–151.

W psychologii nazywa się to posttraumatycznym rozwojem⁷ i odpowiada popularnej prawdzie, że aby poczuć się szczęśliwym, trzeba poznać nieszczęście⁸. Autentyczność jest właściwością osiąganą, dlatego jej stabilność w testach nie jest wysoka.

2. AUTENTYCZNOŚĆ PRZEŻYCIA I AUTONOMIA TOŻSAMOŚCI WEDŁUG PSYCHOLOGII PSYCHOANALITYCZNEJ, HUMANISTYCZNEJ I W PONOWOCZESNOŚCI

Chociaż w życiu codziennym ukrywamy się za maskami, chcemy wiedzieć, z kim mamy do czynienia, to bardzo trudno zdobyć się na szczerość w relacji z sobą i innymi, i to nawet w sytuacji granicznej, cierpienia i bliskości śmierci. W każdej próbie odsłaniania pragnienia i woli występują egotyczne przyzwyczajenia i blokady lękowe. Gdy kogoś nieprzyzwyczajonego do zgłębiania myśli o sobie samym dotyka prawda o nim/niej, automatycznie zapytuje: „A skąd to wiesz?” – z niedowierzaniem, w jaki sposób można dociec, jakim człowiekiem on(a) jest. Cechą powszechną osób psychicznie niedojrzałych i zaburzonych jest poczucie braku autentyczności w przeżyciach i podejmowanych działaniach.

Długim i niezakończonym procesem dochodzenia do autentyczności w swoich uczuciach i czynnym życiu jest psychoterapia. Terapia psychoanalityczna i psychodynamiczna akcentuje nieświadomość, koncentruje się na autentyczności jako „niepowtarzalnej subiektywności pacjenta. [...] Terapeuta dąży do jedynej w swoim rodzaju, subiektywnej prawdy w przypadku każdego pacjenta”⁹. Prawdą doświadczenia przeżywanego jest to, co ono wyraża. Nie można terapeutycznie opracować przeżycia, jeśli nie zachowuje się jego zawartości; tylko takie opracowanie odpowiada rzeczywistości uczuciowej, jej prawdzie, które stara się nie pomijać treści ustosunkowania do obiektu – niewyczerpywalnej, gdyż relacje

⁷ „Większość ludzi słyszała o stresie pourazowym. Jednakże, poza społecznością medyczną, niewiele osób ma świadomość istnienia dowodów na rozwój pourazowy” (M. Haas, *Niezniszczalni. Rozwój po traumie*, Kielce 2017, s. 14).

⁸ „A jednak jest to zrozumiałe: bo w nieszczęściu więcej się o szczęściu myśli niż w szczęściu. I łatwiej znosi się złą rzeczywistość, gdy się od niej myśli do lepszej odbiega” (W. Tatar-kiewicz, *O szczęściu*, Warszawa 1962, s. 10).

⁹ G.O. Gabbard, *Długoterminowa psychoterapia psychodynamiczna. Wprowadzenie*, Kraków 2011, s. 17.

uczuciowe zmieniają się od dzieciństwa. Prawdą jest to, jak żyjemy, co z kolei w dynamicznej psychologii oznacza, że im lepiej zrozumiemy to, co wyrażamy, tym bardziej nasze życie będzie autentyczne, nawet jeśli materialnie i rodzinnie układa się niezbyt dobrze¹⁰. Rogers powołał natomiast „terapię nastawioną na klienta”, w której klient (pacjent) prowadzi terapeutę w rejony dla niego niezbrane. W ujęciu humanistycznym poszukiwanie prawdy o jednostce i instytucjach często powinno rozpoczynać się od konstatacji tego, co dobrze widoczne i słyszalne, zaobserwowane „na powierzchni” zjawisk. Jeśli ktoś nas oszukuje, widać to ewidentnie i podchodząc do tego życiowo, nie trzeba od razu rozpatrywać niuansów jego osobowości, nazywać go „socjopatą”, tylko przyjąć do wiadomości, że w relacjach społecznych zachowuje się jak oszust i lepiej mu nie ufać. A jeśli ciemnym wieczorem na ulicy napotykamy kogoś zachowującego się agresywnie i niebezpiecznie, lepiej nie pytać o podłoże jego napastliwości, tylko prędko opuścić niebezpieczne miejsce.

W gruncie rzeczy w koncepcjach najbardziej znanych psychologów humanistycznych autentyczność w zawołaniu „Bądź sobą!” znaczyła to samo, co autonomiczność¹¹. Przyznanie się, jakim się jest, to podstawowy warunek wolności w określaniu siebie i zmiany związku międzyludzkiego na lepsze. „Odkryłem – pisał Rogers – że im bardziej autentyczny jestem w relacji, tym bardziej będzie ona relacją pomocną”¹². Autentyczność umożliwia pełniejsze funkcjonowanie na fundamencie założenia, że człowiek samodzielnie wybiera cele wartościowe (każdy organizm jako odrębna całość reaguje indywidualnie), w sprzyjających warunkach wyłania się jego prawdziwe „ja”, które przeciwstawia się podtrzymywaniu „ja” fałszywego. Podobnie, według twórcy terapii *Gestalt* Fritza Perlsa zmiana w funkcjonowaniu oraz autonomia pojawiają się jako konsekwencja autentyczności, przyznania się, jakim się jest¹³. Ma ona w istocie charakter emocjonalny, indy-

¹⁰ J. Johns, *Sprzyjające otoczenie*, w: S. Budd, R. Rusbridger (red.), *Współczesna psychoanaliza brytyjska: podstawowe zagadnienia*, Warszawa 2008, s. 120.

¹¹ H. Raszkiewicz, *Tradycja humanistycznego nurtu w psychologii a poznanie przez znak i symbol*, w: K. Obuchowski, M. K. Stasiak (red.), *Duchowy wymiar istnienia*, Łódź 2010, s. 119–120.

¹² C.R. Rogers, *O stawianiu się osobą. Poglądy terapeuty na psychoterapię*, Poznań 2002, s. 60.

¹³ F. S. Perls, R.F. Hefferline, P. Goodman, *Gestalt therapy: Excitement and growth in the human personality*, Highland, New York 1994, s. 146–147.

widualny, nie pociąga dążenia do wspólnoty¹⁴. Przypadkowość spotkania drugiej osoby odpowiada jego «naturalności» i symbolicznej nieokreśloności: ktoś kogoś kiedyś i po coś spotyka.

W myśl psychologii w wariacie humanistycznym tożsamość autonomiczna ma się pojawić naturalnie, niechby na długiej drodze, byleby człowiek próbował być autentyczny, szczerze wyznał choćby to, jak bardzo jest marny i podły („jestem alkoholikiem, cierpi przeze mnie rodzina”). W latach wielkiej popularności psychologii humanistycznej kwitło naturalistyczne pojmowanie życia przez ruchy kontrkulturowe. Najlepszym tego przykładem byli hipisi. Poddawali się cyklicznym sekwencjom przepływów procesów naturalnych – tym miała być zbawienna „samoregulacja organizmiczna”, poza kulturą i historią społeczną. Kontestacja instytucji życia społecznego, takich jak rodzina, szkoła, szpital, więzienie, Kościół, w młodzieżowej kontrkulturze miała wielką siłę przyciągania, jednak straciła na wartości jako naiwna, kończyła się degrengoladą życia osobistego i rodzinnego, anarchizowaniem instytucji społecznych. Naturalizm, a co za tym idzie naiwność i bezsilny humanitaryzm psychologii humanistycznej wyszły na jaw w wieku ludobójstwa.

Podsumowując wątek psychologii humanistycznej, autentyczność przeżycia (bycia) nie równa się jednak autonomii osobowej (osobistej), określania swojej tożsamości przez wybór wartości, obiektywnych miar ludzkiej egzystencji: co się ceni i dokąd zmierza, kim się było, jest i będzie w świecie, którego się sobie nie wymyśliło. Aczkolwiek dla autonomii tożsamości autentyczność bycia jest niezbędna, można ją uznać za doświadczeniowy aspekt tożsamości osobowej (osobistej). Psychoterapia powinna przywracać ludziom zdolność do podejmowania decyzji, lecz nie zastąpi im woli. Istotnym problemem budowania tożsamości autonomicznej staje się wybór wartości określających tożsamość w historii społecznej¹⁵.

Obecne czasy, nazywane ponowoczesnością/postnowoczesnością (Z. Bauman) lub postmodernizmem, to szczególnie okres burzenia autorytarnych hierarchii, a w konsekwencji uświadomienia trudności wpisania się w porządek

¹⁴ F.S. Perls, *Wokół śmietnika*, Poznań 2002, s. 18.

¹⁵ „Jednak bez uwzględnienia, jakie konkretnie są wyznawane wartości, poglądy polityczne czy przekonania dotyczące nawiązywania i podtrzymywania bliskich relacji z ludźmi, eksploracja tożsamości osobistej jest niepełna” (A. Batory, E. Brygoła, P. Oleś, *Odstłony tożsamości*, Warszawa 2016, s. 43).

symboliczny i powszechnej nieumiejętności życia, przykrywania totalitaryzmu autorytaryzmem i wstrzymywania się przed dogłębną analizą i rozliczeniem nazizmu i komunizmu, co wskazuje na neomarksistowską proveniencję postmodernistycznych prądów w kulturze takich, jak ultralewicowa ideologia *gender*, chociaż jej przyczyny historyczne są zrozumiałe; wychodzenia na światło dzienne niedojrzałości, niemoralności, patologii i kłamstw w przeciągu wieków, nawet w instytucjach tak wiekowych, jak Kościół katolicki. Wszystkie filozofie życia i religie są równe (jeśli nie przed trybunałem rozumu, to przed Bogiem). Nadzwyczajnie ceni się bycie sobą – jakkolwiek stan wyjściowy zmiany w osobowości i życiu nie przeszkadza w pozyskiwaniu najbardziej cennych społecznie trofeów. Czas ponowoczesny opanowali ludzie ze skromnym pochodzeniem społecznym, bez ugruntowanej tradycji wykształcenia i zawodu w swojej rodzinie i regionie. Straciły wartość tytuły i działania, które nie przynoszą widocznego wzrostu materialnego poziomu życia i prestiżu zawodowego. Prywatne życie ludzi różnych stanów często jest pogmatwane i nieudane. W rodzinach królewskich i arystokratycznych też wchodzi się w związki małżeńskie z osobami pośledniego pochodzenia i rozwiedzionymi. Sposoby życia wymagają nie tyle oceny, ile „tolerancji”, znoszenia tych, które uważa się za niewłaściwe, dlatego mimo deklaracji trudno uważać je za równe sobie.

Tak oto również w ponowoczesności autentyczność przeżycia (bycia) myli się notorycznie z autonomią tożsamości. Z tego zrównania wynika przyzwolenie do zacierania granicy między chorobą a normalnością, egoizmem a zaangażowaniem społecznym, prymitywizmem a kulturą osobistą. Czując się autentycznym i wolnym od przymusu zewnętrznego, można żyć jakkolwiek i robić cokolwiek, lekceważyć i wykpiwać. Mogłoby się здаwać, że w życiu liczą się tylko pieniądze, zdrowie, jedzenie i seks. To, co przywykło się nazywać „kulturą wysoką”, sąsiaduje z prymitywizmem¹⁶.

W ponowoczesności jednostka uczy się konfrontować z rzeczywistością na swoją własną odpowiedzialność. Do obiegu cywilizacyjnego przeszły słowa Jacquesa Lacana, że ojciec symboliczny w historii ludzkości nigdy nie istniał, jego miejsce zajął ojciec wytworzony w ludzkiej fantazji (Lacan nazywał siebie

¹⁶ H. Raszkievicz, *Symboliczne wyrażanie i znakowa mediacja ustosunkowania do obiektu: Psychologia przeżycia i działania z perspektywy symbolu i znaku*, dz. cyt., s. 229.

„materialistą freudowskim”). W historii występowały rozmaite porządki społeczne. Psychoanalityk freudowsko-lacanowski występuje jako przedstawiciel kultury swojej i zarazem globalnej o tyle, o ile występuje wobec wyróżnionego środowiska lokalnego, grupy lub jednostki, która posługuje się symbolizmem dyskursywnym (logicznym). Analiza przebiega w rejestrze symbolicznym, jest przeznaczona dla jednostki będącej przedstawicielem gatunku ludzkiego, która podlega „pracy kultury” (S. Freud). W analizie obrazowej (fantazmatyczny) rejestr doświadczenia pacjenta musi być podźwignięty na poziom dyskursywny, na którym trwa gra efektów znaczących. Wtedy także jego problemy psychiczne mogą uzyskać konceptualne rozwiązanie. Rzeczywistości wszystkich pacjentów są dla analityka równoważne – są prawdziwymi, „racjonalnymi” rzeczywistościami. Rozstrzygnięcia zaś „nad-ja” w indywidualnych przypadkach analityk uznaje za równoważne pod względem ich życiowego znaczenia, o ile trzymają się reguł dyskursu w praktykach symbolicznych danej rzeczywistości społecznej regulowanych prawem¹⁷. Analityk może nawet dobrze znać subtelne różnice pomiędzy realnymi formami kulturowymi, wydarzenia historii społecznej i aksjologie, lecz nie ingeruje w życiowe decyzje pacjenta¹⁸. Analityk jest świadomy tego, że w danej strukturze symbolicznej realne nigdy nie może być w pełni usymbolizowane. Z tego można wnosić, że realne jest historyczno-kulturowe. Dlatego staniecie oko w oko z realnym zawsze jest doświadczeniem wstrząsowym. Może doprowadzić do zmiany myślenia, choćby miało się to dokonać w warunkach kryzysu lub pod koniec życia człowieka.

¹⁷ Zob. J. Lacan, *Imiona – Ojca*, Warszawa 2013, s. 45.

¹⁸ Lacan był kontynuatorem „wiary” Freuda w postępujące racjonalizowanie życia. „Freud i jego szkoła nie dokonali twórczego zastosowania swych metod do badania problemów etycznych, wręcz przeciwnie – przyczynili się nawet do pomieszania problemów etyki. Pomieszanie to było wynikiem relatywistycznego stanowiska Freuda, które zakładało, że psychologia może nam pomóc w zrozumieniu motywacji leżących u podstaw sądów wartościujących, nie może zaś decydować o ich prawomocności. [...] Poglądy Freuda nie są jednak w żadnym wypadku konsekwentnie relatywistyczne. Przejawia on żarliwą wiarę, że celem, do którego człowiek musi dążyć, jest prawda. Wierzy ponadto, iż obdarzony rozumem człowiek jest zdolny do realizacyjnego celu. Tę antyrelatywistyczną postawę wyraził w swych rozważaniach wokół filozofii życia” (E. Fromm, *Niech stanie się człowiek. Z psychologii etyki*, Warszawa 2005, s. 42–43).

3. AUTENTYCZNOŚĆ A KORESPONDENCYJNA DEFINICJA PRAWDY

W tej części artykułu zastanowimy się nad relacją autentyczności doświadczenia, bądź też jego szczerości lub prawdziwości, do prawdziwości rzeczowej, empirycznej w interpretacji klasycznego sformułowania pojęcia prawdy, którą podał Alfred Tarski.

Mało rzeczy i spraw na tym świecie przez setki i tysiące lat rozpowszechniło się tak, jak klasyczna definicja prawdy według Arystotelesa. Od głębokiego średniowiecza została uznana przez myśl chrześcijańską. Jej rozmaite warianty akceptowano w innych nurtach filozoficznych, a w czasach współczesnych często była przytaczana w formalnym sformułowaniu Tarskiego jako semantyczna koncepcja prawdy: Zdanie X jest prawdziwe w pewnej dziedzinie wtedy i tylko wtedy, gdy zdanie X jest spełnione przez każdy ciąg przedmiotów z uniwersum tej dziedziny¹⁹. Ta współczesna postać klasycznej definicji prawdy obudziła w niejednym umyśle poczucie zawodu, ponieważ uwydatniła, że teoria Arystotelesa „[...] co prawda mówi, czym jest prawda, ale nie mówi, jak ją rozpoznać”²⁰. Co ważne, inne koncepcje prawdy w filozofii, odpowiednio zinterpretowane, udaje się pogodzić z formalnym ujęciem formuły klasycznej.

Jak w książce o mitach według Eliadego i Campbella lapidarnie zauważył Andrzej Korczak: „brakuje sprawdzianu prawdy i fałszu w dziedzinach, w których nie można przeprowadzić zmysłowych obserwacji, wzorem nauk przyrodniczych”²¹. Może filozofowie skorygowaliby stawianą tutaj hipotezę, że klasyczne sformułowanie definicji prawdy obowiązuje w działaniu skierowanym na przyrodę, na wszystko, co w świecie zjawiskowym występuje w aspekcie rzeczowym, lecz nie w pełni odpowiada działaniu społecznemu w instytucjach. Podobnie, jak nie ma przyjętej przez praktyków i teoretyków definicji prawdy dotyczącej doświadczenia przeżywanego wspólnie z doświadczeniem zdobywanym aktywnie, intelektualnie i społecznie, jak też nie ma takiej definicji dla autonomii postępowania w budowaniu swojej tożsamości według przyjmowanych wartości. W naukach behawioralnych obowiązuje klasyczna definicja prawdy w ścisłym określeniu Tarskiego, zgodności intelektualnej formuły z faktami rzeczowymi; zachowując

¹⁹ J. Woleński, *Filozoficzna szkoła lwowsko-warszawska*, Warszawa 1985, s. 163.

²⁰ Tamże, s. 167.

²¹ A. Korczak, *Indyjskie inspiracje teorii mitu Mircei Eliadego i Josepha Campbella*, Warszawa-Łódź 2016, s. 25.

się racjonalnie, człowiek powinien respektować empiryczne wskaźniki zdarzeń w otoczeniu. Definicja prawdy według Tarskiego dotyczy intelektualnej zdolności docierania do prawdziwych faktów: jeżeli ktoś ma wydolne organy zmysłowe, oczy i uszy, niech postrzega, jak w polu zachowania organizmu rzeczy się mają. Podobnej precyzji nie doczekało się jeszcze pojęcie prawdy w dziedzinie działań społeczno-kulturowych²². W dziedzinie doświadczenia przeżywanego natomiast pojmuje się na ogół mgliście, że powinno się zachować respekt dla materii przeżycia psychicznego: jakie ono jest, a w dziedzinie postępowania – zgodność z przyjętymi zasadami systemu etycznego, które mówią: jak być powinno. Ujmowanie prawdy działania, doświadczenia i postępowania w aspekcie faktycznym, jak właśnie w klasycznej teorii prawdy, wydaje się koncepcyjnie najprostsze. Nietrywialne opracowania prawdy w dziedzinach ludzkiego bycia, które nie zawierają wyłącznie faktów zachowania czyli działań logicznych w strukturze warunków środowiskowych, wymagałyby rozpatrzenia złożonych, realnych związków zachowania, działania, przeżywania i postępowania.

„Psychoanalityczny „obiekt” nie jest więc tym samym, co „obiekt” w sensie psychologii akademickiej, czyli po prostu jednostką istniejącą w czasie i przestrzeni”²³. Zatem, gdy Freud definiuje, że obiekt jest tym przedmiotem, który jest celem popędu, nie jest to obiekt, który ma wyłącznie fizyczne i fizjologiczne znamiona. Psychoanaliza i psychologia zaniedbały teorie obiektu/przedmiotu. Psychoanaliza z racji swego specyficznego praktycyzmu, wydawałoby się oderwanego od wszystkiego, co w naukach medycznych i psychologicznych istniało przed nią, jak też wtedy, gdy już wyłoniła się ona jako dyscyplina samodzielna. W psychologii natomiast pokutuje behawiorystyczne przywiązanie do przedmiotów zjawiskowych, które byłyby wyłącznie naturalne, wręcz rzeczy, chociaż należałoby je odróżnić od przedmiotów działania konstrukcyjnego, kulturowych oraz od obiektów przeżywanych, o których mówi się w pracy klinicznej. W słownikach psychologii, psychoanalizy i filozofii brakuje terminów: rzecz, przedmiot, obiekt, albo są one sformułowane nader ogólnie²⁴. Obiekt kliniczny może być przekształ-

²² Por. J. Habermas, *Od wrażenia zmysłowego do symbolicznego wyrazu*, Warszawa 2004, s. 27.

²³ J.R. Greenberg, S.A. Mitchell, *Object relation in psychoanalytic theory*, Cambridge, MA 1983, część I: *Początki*, mps w Archiwum Krakowskiego Centrum Psychodynamicznego, s. 8).

²⁴ W *Oksfordzkim słowniku filozoficznym* występuje taka oto definicja przedmiotu: „Coś rzeczywistego. Realizm przedmiotowy to doktryna autorstwa współczesnego filozofa kanadyjskiego Iana Hackinga, iż rzeczą realizmu naukowego nie jest prawda bądź fałsz teorii

cony, podzielony, naprawiony, zniszczony, przeformowany, pominięty – nazywa się to „operacjami” dokonywanymi na obiektach/przedmiotach doświadczenia. Jednak, bynajmniej nie są to analityczno-syntetyczne operacje intelektu. Terapeuta powinien uwzględniać materiał kliniczny, którym nie może sobie ot tak „manipulować”, jak nierzetelnymi danymi, które odbiegają od tego, co wydarza się w rzeczywistości, albo posługiwać się nim jak konstrukcją formalną, dbając o zgodność z aparatem matematycznym. Pierwsza zasada leczenia dynamicznego to utrzymanie w stanie nienaruszonym materiału dostarczonego przez pacjenta w bardzo uważnym słuchaniu lub innym rejestrowaniu relacji z jego doświadczeń – tego, co zostało wyrażone.

Odniesienie procesu poznawczego do rzeczywistości, w rozumieniu klasycznej definicji prawdy, obowiązuje w zachowaniu jako działaniu logicznym, natomiast w doświadczeniu przeżywanym na pierwszym miejscu obowiązuje zasada autentyczności albo oryginalności doświadczającego selfu.

Oprócz prawdy pojmowanej w myśl definicji klasycznej – jako spełnienie zdania przez rzeczowe fakty, za prawdę uznaje się też prawdę wyrazu – jako autentyczność, inaczej oryginalność lub szczerłość albo własność w wyrażaniu swoich przeżyć w relacjach z obiektami, w sposobie bycia: nie tylko to, czym jest obiekt, co jest wyłącznie kwestią intelektualną, logiczną, lecz także to, jak jest jako obiekt przeżywany, gdy jedno i drugie łącznie tworzy symboliczne psychologiczne doświadczenie, złożoną relację przeżycia i działania logicznego i kulturowego. Odwrotnością autentyczności jest falsyfikat, w produkcji seryjnej nazywany podróbką. Odniesienie procesu poznawczego do rzeczywistości, w rozumieniu klasycznej definicji prawdy, obowiązuje w zachowaniu jako działaniu logicznym,

naukowych, ale rzeczywiste istnienie wszystkich przedmiotów uwikłanych w operacje nauki” (S. Blackburn, *Oksfordzki słownik filozoficzny*, Warszawa 2004, s. 322).

natomiast w doświadczeniu przeżywanym na pierwszym miejscu obowiązuje zasada autentyczności albo oryginalności doświadczającego selfu. Stosowana bezwiednie przez ludzi, stała się świadomą zasadą pracy terapeutów i badaczy przyjmujących interpretatywne i kontekstualne metody poznania doświadczenia.

W życiu społecznym autentyczność często występuje jako szczerość. Powiada się: „szczerą prawdą”, co oznacza samą prawdę bez domieszki zafałszowania: tak i tylko tak jest w istocie i faktach, całkowicie potwierdzone. Szczerość w mówieniu o sobie, ujawnianie nawet głęboko skrywanych zdarzeń robi pozytywne wrażenie. Problem w tym, że szczerość, jako tzw. „naturalność” bycia, okazała się problematyczna. Nie wystarczy opuścić zakłamaną świat rodziców, żeby samemu nie tworzyć nowego przekłamania. Szczerość wchodzi w symboliczny świat człowieka, nie w jakiś „biologiczny”. Szczerość bez odwagi i wysiłku w ujawnianiu swoich przeżyć, a także w ich badaniu u innych ludzi, oraz bez starania o formę okazującą, jakim się jest i jaki ktoś jest, zaprezentowana nietaktownie i niepowściągliwie, zniekształca i blokuje emocjonalną świadomość. Odczuwana jako wyzwolicielska i spontaniczna, lecz niekontrolowana i nieedukowana, kojarzy się z niedojrzałością i gruboskórnością w byciu z ludźmi, przesadą i ekstremalnością w przeżyciach, z naiwnością. Wówczas może być niebezpieczna, gdyż jej społeczną pustość wypełnia wyłącznie własne zapatrywanie. Szczerość intencji to warunek dialogu. Mówienie jednak o sobie, to jeszcze nie dialog i trudno ocenić, kiedy ktoś wypowiada prawdę o sobie, a kiedy opiera się i ją zakłamuje.²⁵ Szczerość wyhamowując i likwidując starcia nieświadomych konfliktów, a także zadane ludziom krzywdy, historyczne kłamstwa, poprawność polityczna, stereotypy i liczne konwencje. To sprawia, że na powrót przywdziewa się maski w relacjach, na pierwsze miejsce wysuwa się dbanie, bez specjalnych skrupułów, o wygodne życie, pieniądze, zdrowie i bezpieczeństwo, słowem o przetrwanie. W tym celu pilnie śledzi się doniesienia o postępach medycyny, nauk o mózgu i genach, chorobach, epidemiach, lekach, „zdrowej żywności”, „ekologii” i „regulacji”. Wskutek występującej dzisiaj miazdzącej przewagi komunikacji w jej sztafażu technicznym, niektórzy powiadają, że żadna epoka nie była mniej szczerą niż nasza, elektroniczna, „komputerowo-komórkowa”.

²⁵ Por. Papież Franciszek, D. Wolton, *Otwieranie drzwi. Rozmowy o Kościele i świecie*, Kraków 2018, s. 193–239.

Od powstania impresjonizmu i w przemianach po nim następujących sztuka nowoczesna stawiała się sprawą uczuć i myślenia artysty²⁶. Biorąc ogólnie, w sztuce i nauce dwudziestego wieku następowało przechodzenie od wymiaru abstrakcyjnego, jak w geometrii i fizyce, do jakości określonej, cielesnego i życiowego konkretnego, „faktów życia”; wytworzona reprezentacja ma pieczołowicie określać, jak obiekt prezentuje się, uobecnia w doświadczeniu – przedstawienie ukazuje obiekt wyrażony, „wewnętrzny”²⁷, tj. przeżywany. Wymiar najpierw jest pewną jakością. Aby coś zmierzyć, trzeba doświadczyć, jakie jest. Jeśli obiekt nie jest autentycznym, w reprezentacji codziennej czy naukowej jest tym, za co/kogo się go uważa bądź za kogo się podaje. Metodologia ilościowa preferuje rzetelność pomiaru; metodologia jakościowa na pierwszym miejscu stawia trafność ujęcia treści kontekstowej, subiektywnej i społecznej. W badaniach jakościowych trafność jest definiowana w kategoriach ujęcia autentyczności obiektu: wierności odwzorowania, dopuszczenia oryginału, stopnia adekwatności wyników do opisywanego kontekstu subiektywnego i społecznego²⁸. Dobrze wykonane badanie jakościowe wnosi pewną prawdę doświadczalną kontekstową, historyczną i kulturową o jednostce i społeczeństwie. Nacisk kładziony na „trafność ekologiczną” w badaniach psychologicznych i społecznych to sprostanie wymogowi badania obiektu w jego środowisku, dzisiaj niemal wszędzie przetworzonej przez człowieka ziemskiej przyrody²⁹. Po przeniesieniu w środowisko mu obce, trudne, może nawet

²⁶ B. Kowalska, *Od impresjonizmu do konceptualizmu. Odkrycia sztuki*, Warszawa 1989, s. 11–38.

²⁷ Wokół tzw. „obiektów wewnętrznych”, „relacji z obiektami wewnętrznymi”, „psychologicznego doświadczenia wewnętrznego” itd. panuje ogromne zamieszanie. Te struktury psychiczne w psychoanalizie są obecnie chętnie określane w sposób przyjęty w nauce poznawczej, zatem są to sieci neuronowe aktywizowane w odpowiedzi na pewne bodźce (G.O. Gabbard, *What can neuroscience teach us about transference?* „Canadian Journal of Psychoanalysis” 2001, t. 9, s. 1–18). Kognitywizacji ulega dzisiaj fenomenologia (zob. S. Gallagher i D. Zahavi, *Fenomenologiczny umysł*, Warszawa 2015, s. 44–61). Trudno oprzeć się myśli, że w psychoanalizie i psychologii, socjologii i filozofii wciąż brakuje rozwiniętego i zarazem precyzyjnego języka, który pozwalałby mówić o doświadczeniu przeżywanym i działaniu społecznym, dlatego tak chętnie sięga się do obiektywnego języka procesów intelektualnych, nie mogąc oderwać się od intelektualistycznej wykładni świata przeżywanego.

²⁸ L. Yardley, F. Bishop, *Mixing qualitative and quantitative methods: a pragmatic approach*, Los Angeles 2008, s. 360–361.

²⁹ G. Dorfler, *Człowiek zwiokrotniony*, Warszawa 1973, s. 236.

nieprzyjazne i wrogie, obiekt zachowuje się „nieswojo”, w sposób zakłócony, poszukuje nowej adaptacji.

Przejęta przez nauki psychologiczne i społeczne z przyrodoznawstwa „czysta” metodologia ilościowa nie miała sposobu, by łączyć, czym jest to, co oznaczone, z tym, jakie ono jest w doświadczeniu człowieka. W konsekwencji, nie odróżniając hipotez od subiektywistycznych „wydaje się”, nieraz czczych wymysłów, popadała w przeciwieństwo sposobu dążenia do wiedzy trafnej i rzetelnej. Obecnie stosowana wyrafinowana metodologia ilościowa, podporządkowująca jakości przeżywaniom określeniom ilościowym, procedurom i rachunkom, także pozo- stawia ogromny obszar dla spekulacji o rzeczywistych doświadczeniach ludzi. Jednak trzeba zaznaczyć, że dzisiejsi badacze są znacznie bardziej świadomi złożoności przedmiotu badań psychologicznych, starają się wyrazić rozmaite cechy człowieka w postaci ilościowej, także właściwości jego przeżyć, które po nadaniu im miary stają się zjawiskami (faktami) symbolicznymi³⁰. Autentycznością nazwijmy faktyczny i doświadczalny charakter przedmiotu badań – to, czym on jest i jaki jest. Trzeba od razu zaznaczyć, że powoływanie się wyłącznie na prze- życie, a więc bez faktografii, doprowadzi, z wszelkim prawdopodobieństwem, do zmyślenia rzeczywistości. Pozostanie „tak czuję”, „tak serce moje czuło” lub inne uproszczone sposoby poznania w relacji społecznej³¹. Formuły interpretacyjne mają raczej mniej lub bardziej rozbudowane dwie strony: przeżywaniową i refe- rencyjną; są znakami określającymi prezentację przeżycia oraz zapis jego faktycz- nego przebiegu w warunkach działania (zachowania). Klasyczna definicja prawdy działa wtedy, o ile ktoś w swoich aktywnościach życiowych w ogóle jest zwró- cony na świat, a nawet może okazać skłonność do podejmowania rozumiejącej

³⁰ H. Raszkiewicz, *Symboliczne wyrażanie i znakowa mediacja ustosunkowania do obiek- tu: Psychologia przeżycia i działania z perspektywy symbolu i znaku*, dz. cyt., s. 244. „Czy scharakteryzowanie psychoanalizy jako dyscypliny interpretacyjnej stanowi zagrożenie dla jej wiarygodności, jako dyscypliny naukowej? Absolutnie nie. Ostatnie podejścia w filozofii i historii nauki zwróciły uwagę na założeniowe i interpretacyjne cechy wszystkich dyscyplin naukowych i rzuciły światło na sposób funkcjonowania teorii psychoanalitycznych [...] Z tej perspektywy nauka nie jest nieprzerwanym ciągiem myśli reprezentujących coraz większą zbieżność z «prawdą»” (J.R. Greenberg, S.A. Mitchell, *Object relation in psychoanalytic theory*, art. cyt., s. 9–10).

³¹ Zob. podręczniki psychologii społecznej: E. Aronson, T.D. Wilson, R.M. Akert, *Psycholo- gia społeczna. Serce i umysł*, Poznań 1997, s. 128–167; D.T. Kenrick, S.L. Neuberg, R.B. Cialdini, *Psychologia społeczna. Rozwiązane tajemnice*, Gdańsk 2006, s. 131–141.

interpretacji ludzkich przeżyć. Bagatelizowanie wagi działania lub podejmowanie działania bez myślenia o jego związku z rzeczywistością występuje w umysłach nieskorych do realizmu i ewidentnie zaburzonych, dlatego podlega diagnozie klinicznej. Z lepszym radzeniem sobie z lękiem, wstydem, winą wzrasta wiarygodność dochodzenia pacjentów do wiedzy o wydarzeniach dawnych i bieżących.

Podsumujmy ten rozdział artykułu. Zamiast modnego dziś głoszenia, że nie ma jednej prawdy, lepiej starać się powiedzieć, gdzie działa korespondencyjna teoria prawdy, a gdzie występuje prawda doświadczenia, związku przeżycia psychicznego z działaniem intelektualnym i społecznym, stwierdzona w przebiegu doświadczenia psychicznego autentyczność. Psychologiczne pytanie, jacy ludzie właściwie są, to pytanie tyleż o ich prezentowanie się w wyrażaniu swoich przeżyć, ile o ich określające zaprezentowanie jako obiektów zjawiskowych. Narzekanie „Nie jestem sobą” i hasła: „Chcę być sobą”, „Bądź sobą”, których zrealizowanie ma gwarantować szczęśliwe życie, słyszy się u dorastających i osób od nich starszych. Manifestacjami emancypacji zajmowano się w XX stuleciu, od początku powstania psychoterapii jako specjalistycznego leczenia i humanistycznego myślenia o człowieku w psychologii, stopniowo dochodząc do przekonania, że bycie sobą to bardzo trudna sprawa.

Autentyczność w doświadczaniu świata życia nie jest synonimem autonomii tożsamości osobowej/osobistej i społecznej.

Badanie i osiągnięcie autentyczności wyrazu przeżycia wymaga specjalistycznej metodologii diagnostycznej i terapeutycznej. Między innymi pod wpływem teorii relacji z obiektem uświadomiono sobie, że w czasie leczenia to, co pacjent mówi, niekoniecznie musi odpowiadać rzeczywistości. Terapeuta nie śledzi zgodności sądów pacjenta z faktami jak oficer śledczy lub sędzia w czasie przesłuchania oskarżonego i świadków. To, jak pacjent mówi w związku z tym, o czym mówi, wskazuje na jego osobowość; pacjent opisuje rzeczywistość na swoją miarę, na tym też bazuje teoria przeniesienia. Realizm relacji w terapii jest zniekształcany natychmiastowo – w przeniesieniu/przeciwprzeniesieniu i *acting-out* w leczeniu psychoanalitycznym, w irracjonalnych przekonaniach pacjenta w terapii

poznawczo-behawioralnej, w złudzeniach rodzinnych w terapii systemowej, ale też jest on rozjaśniany przez udane interwencje terapeuty. Wyrafinowana technika terapeutyczna jest potrzebna do tego, żeby pacjent odnalazł lub zbudował swoje ekspresje przeżyć odpowiadające realności; by mógł pogodzić autentyczność swojego doświadczenia z faktycznością w zachowaniu i czynnym życiu. Autentyczność w doświadczeniu świata życia nie jest synonimem autonomii tożsamości osobowej/osobistej i społecznej. Świeżość tematyki emocjonalnej i tożsamościowej oraz popularność psychoterapii przyczyniła się do notorycznego mylenia autentyczności doświadczenia psychicznego z autonomią tożsamości, aczkolwiek autentyczność w doświadczeniu rzeczywistości jest dla autonomii tożsamości osobistej i społecznej niezbędna. Uzmysłowieniu przynajmniej tych kilku zagadnień służyła przeprowadzona w tym artykule analiza.

4. WNIOSKI: SZCZĘŚCIE – PRAWDA OBIEKTYWNA – AUTENTYCZNOŚĆ

Jak głosi mądrość potoczna, szczęście może człowiekowi dać cokolwiek. Z badań psychologicznych wiadomo od dość dawna, że poczucie szczęścia poszczególnych osób nie odbiega daleko od siebie, jest niewiele mniejsze u kaleki, jeśli w ogóle mniejsze, niż u bogacza³². Szczęście na co dzień ludzie zwykle rozumieją hedonistycznie, wiążą z przyjemnym afektem i dobrymi odczuciami³³. Byłeś chory, ale gdy wyzdrowiałeś, czujesz się dobrze, więc czujesz się szczęśliwy; byłeś przegnębiona kłótniami rodzinnymi, ale twoje dziecko to zrozumiało, objęło ciebie i powiedziało, że cię kocha, i już jesteś szczęśliwa. Tak pojmowane szczęście jest wyfantazjowane i odczuwane – wszak mówi się o nim: „fantastyczne”, „cudowne”. W myśl stosowanej metodologii badania stałego poziomu szczęścia jest ono głównie wyobrażeniem i czuciem się szczęśliwym, aniżeli stanem symbolicznym w kulturze historycznej, wyrobionym przez konfrontowanie życiowego

³² J. Czapiński, *Psychologia pozytywna. Nauka o szczęściu, zdrowiu, sile i cnotach człowieka*, Warszawa 2004.

³³ Współgra z tym definiowanie szczęścia przez powoływanie się na struktury i substancje neurofizjologiczne: „W głębokich pokładach mózgu znajduje się skupisko komórek nerwowych odpowiedzialnych za odczuwanie szczęścia. Ich aktywacja następuje z chwilą, gdy niespodziewanie doświadczamy pozytywnych przeżyć, a neuroprzekaznikiem odgrywającym w tym procesie ważną rolę jest dopamina. Komórki te wydzielają endorfiny (opioidy endogenne). Ten obszar aktywują substancje uzależniające. Człowiek ulega pokusie (M. Spitzer, *Cyfrowa demencja. W jaki sposób pozbawiamy rozumu siebie i swoje dzieci*, Słupsk 2015, s. 234).

doświadczenia i postępowania wobec innych z obiektywnym realnym, tzn. z tym, jak jest naprawdę, obiektywnym sensem³⁴. Stawiam hipotezę, że do takiego symbolicznego i etycznego poczucia szczęścia ludzie dochodzą stopniowo.

W myśl stosowanej metodologii badania
stałego poziomu szczęścia jest ono
głównie wyobrażeniem i czuciem się
szczęśliwym, aniżeli stanem symbolicznym
w kulturze historycznej, wyrobionym przez
konfrontowanie życiowego doświadczenia
i postępowania wobec innych z obiektywnym
realnym, tzn. z tym, jak jest naprawdę,
obiektywnym sensem.

Żyjemy w świecie globalnej informacji. Czy dowiedzenie się o pewnym stanie rzeczy daje szczęście? Niewykluczone, o ile informacja idzie po linii pozytywnych oczekiwań i nadziei jednostki. Lecz, gdy przekaz powiadamia o problemach, kłopotach, ba, katastrofach i śmierci, nie zatajając ich, tylko mniej czy bardziej taktownie dozując, wprowadza w stan nieszczęścia. I też nie do końca, gdyż otwarte i wrażliwe na czyjeś przeżycia informowanie może zmobilizować do wysiłku i zażegnania pewnych trudności. Informacja nigdy nie jest emocjonalnie i aksjologicznie neutralna i raczej lepiej wiedzieć o czymś ważnym, niż nie wiedzieć i zamykać się w świecie ułudy. Lepiej zabezpieczyć się na przyszłość, koszty profilaktyki są mniejsze niż koszty leczenia – tak postępują normalni dojrzały ludzie. Nie kuszą nieszczęścia, aczkolwiek i tak wszystkiego nie przewidzą i nie dowiedzą się o wszystkich możliwych zagrożeniach i nie ochronią się przed nimi.

Informacja przenika do wiedzy ludzkiej. Ona powstaje i jest spożytkowana w polu zachowania obiektów – nie muszą nimi być istoty ludzkie. Wiedza ludzka natomiast jest konstruowana i kumulowana w historyczno-kulturowych systemach społecznych, w polu znaków, symboli i sensów, w typowym dla człowieka

³⁴ J. Haidt, *Szczęście. Od mądrości starożytnych po koncepcje współczesne*, dz. cyt., s. 67–72.

znakowym działaniu intelektualnym i społecznym. Wielu myślicieli twierdziło, że wiedza przynosi szczęście. Jednakże ludzie pożądamy lub unikają pewnej informacji dlatego, że pragną pewnej wiedzy, albo boją się jej i nic nie chcą o niej słyszeć, gdyż nie pasuje do ich życia i nie jest ona zgodna z ich przekonaniami. Ludzie aprobują określoną wiedzę albo ją odrzucają, mając pewne postawy aktywne i obronne oraz przekonania ontologiczne i moralne wyrobione na bazie swoich doświadczeń i określonego zaangażowania aksjologicznego. Tak też wygląda funkcjonowanie pacjentów z wyższym poziomem patologii osobowości. Aby zachować dobre samopoczucie, wolą długo nie słyszeć o wzburzających w ich życiu konfliktach, aż dojdzie do ostrej sytuacji kryzysu.

Ludzkie istnienie nie przebiega wyłącznie na poziomie myśli logicznej, naturalnej dyspozycji człowieka, z którą przychodzi na świat, ani w obszarze wiedzy kulturowej konstruowanej społecznie; zamieszkuje w świecie przedmiotów, reguł i instytucji kulturowych, a nie są to wyłącznie formy intelektualnej abstrakcji. Według Martina Heideggera pierwotnym domostwem człowieka jest świat przeżywany: uczucia, wzruszenia, dramaty³⁵. Samą logiką ani wiedzą nie da się rozwiązać nieuchronnych problemów życiowych i interpersonalnych, chociaż niewątpliwie myślenie logiczne, wiedza i umiejętności kulturowe są niezbędne do ich rozwiązywania. By żyć szczęśliwie, potrzebna jest jeszcze etyka. Dobro i zło ma naturę duchową. Stąd, szczęście nie zależy wyłącznie od dających poczucie realizmu procesów intelektualnych ani od zaradności wzmacnianej przez umiejętności nabywane w instytucjach i odnoszenie sukcesów, ani nawet od rzeczywistych przeżyć w kreowanych rolach społecznych, wszelako etyka i religia nie dają gwarancji, że nawet szczęśliwe życie nie będzie trudne. Żyjemy w niezwykle skomplikowanym świecie zderzenia tradycji aksjologicznych, przeplatania się wartości z antywartościami, w społecznościach uczciwych i nieuczciwych.

W dzisiejszym świecie autentyczność jest religią; style życia i umiejętności społeczne (asertywność) są na nią ukierunkowane³⁶; utożsamia się ją ze szczęściem, ponieważ trudno o nią zabiegać i osiągnąć, wieść takie życie, jakie się chce.

³⁵ M. Heidegger, *Budować, mieszkać, myśleć*, Warszawa 1977.

³⁶ „Ostatnio na paradzie gejów w Warszawie widziałem hasło: «Największym grzechem jest nie być sobą, nie być wiernym sobie». Znaczy to, że pedofil ma być sobą, ma gwałcić dzieci? Gdy ktoś ma jakieś inne zaburzenia – chce kraść, chce być homoseksualistą, chce ożenić się z córką, bratem lub synem, to może, bo również ma być sobą? To przecież niewiarygodny absurd!” (D. Oko, *To jest walka o duszę narodu*, w: *Dyktatura gender*, Kraków 2014, s. 104).

Nawet, jeśli zadbało się o swoje wykształcenie, pracę, mieszkanie, zdrowie, wie się, że istnieje jeszcze niebagatelny, potężny czynnik indywidualnego powodzenia i szczęścia, który nazywa się „społeczeństwem”. „Dwadzieścia lat temu trudno było wytrwać w relacji. Dziś trudno jest czuć się sobą w relacji, czasami nawet w sensie seksualnym [...]”, pisze Margherita Spagnuolo Lobb³⁷. „Ja” szczęśliwe, jedzące pomarańcze lub krówki, to co bardzo lubi, czy maniak seksualny, czy chcący zmienić płeć, czy ktoś, kto w wypadku został inwalidą, czy ma lichą pracę, to różni ludzi, którym w udziale przypadł pewien los, raczej nieprzewidywany i jakże często niechciany. Ot, ludzkie przypadki szczęśliwego albo nieszczęśliwego układania się losu – tak myślimy, składając sobie życzenia z okazji świąt i uroczystości. W postmodernistycznym świecie, o którym nie ma się pewności, czy jeszcze istnieje, czy został przetransformowany, nie ma wielkich spraw społecznych, idei, i jak się o nim powiada, „są tylko przyziemne *qui pro quo*”. W świecie, w którym gdy tylko jest po temu okazja, porywa się swoje i ucieka w bezpieczny kąt, każdy musi myśleć tylko o sobie; nawet rodzic czy własne dziecko może stać się przeciwnikiem, który przeszkadza, o ile jeszcze nie jest wrogiem. Wtedy kpiarsko zabrzmiałoby pytanie: I to ma być szczęście?

Od epoki „dzieci kwiatów” okazało się złudzeniem, że szczerość i wołanie o autentyczność może wystąpić bez wnikania w to, jaki jest historycznie ukształtowany świat, jakie są wartości pielęgnowane w kulturze i czy bycie sobą znaczy tyle samo, co nieskrępowana wolność. Właściwą szczerość ekspresji przeżycia osiąga się w wielkim wysiłku brnięcia do prawdy bycia w świecie, m.in. przez psychoterapię. „Szczere jak złoto” czy jak inne metale i kamienie szlachetne oznacza: bez domieszek. Do kogoś, kto jest szczery, autentyczny, a jeszcze do tego postępuje etycznie, ma się zaufanie. Czy daje to szczęście w znaczeniu egzystencjalnym? Niewątpliwie przyczynia się do niego.

Poznanie siebie czy zmiana przystosowawcza to stały problem psychoterapii. Dla przykładu, podstawowy problem w systemowej terapii rodzin bynajmniej nie polega na niedomogach szczegółów technicznych, ile na rozterce, jaka następuje po zetknięciu się z problemami dynamicznymi, których zgłębianie, nawet samo ich dostrzeżenie, mogłoby zachwiać systemem rodzinnym, niekiedy doprowadzić

³⁷ M. Spagnuolo Lobb, *Podstawy i rozwój psychoterapii Gestalt we współczesnym kontekście*, w: G. Francesetti, M. Gecele, J. Roubal (red.), *Psychoterapia Gestalt w praktyce klinicznej. Od psychopatologii do estetyki kontaktu*, Gdańsk 2016, s. 50.

do rozsądzenia go od wewnątrz. Zatem, czy wzrost wiedzy, realizmu i autentyczności w wyniku edukacji, leczenia i zmiany osobowościowej daje szczęście? A czy dają go zwiększona troska, obowiązkowość i odpowiedzialność, pielęgnowanie cnót, słowem wzrost duchowy? Raczej jedno i drugie. Dążenie do autentyzmu może bardzo utrudnić relacje ze środowiskiem z tego oczywistego powodu, że nieautentyczne więzi zostały naruszone. Jednostka ujawnia swoje „wnętrze”, przeżycia i odpowiedzialność – nie popuszcza, „nie wytrzymuje”, protestuje, oburza się (moralnie), widząc zamykanie życia ludzi w „systemach”, „urzędach”, „syntezach”, „obliczeniach”, „bilansach”. Skoro życie nie jest obliczalne, więc osoba przeciwstawia się, trafnie nazywa, rozumie, że jej własne „ja” też się liczy, albo wreszcie zaczęło się liczyć. W nieuczciwym społeczeństwie osoby autentyczne niestety tracą wpływ społeczny; zwłaszcza dzieci i ludzie potrzebujący pomocy natychmiast wyczuwają ukrywaną agresywność i pozerstwo nauczycieli, lekarzy i rozmaitych oficjeli. Gdy wraz ze zmianami w uczuciach następuje przemiana duchowa, wówczas do osiągniętej przez pracę nad sobą autentyczności swego „ja” może dołączyć się poświęcenie dla innych, wyrzeczenia i cierpienie, by byli szczęśliwi, tzn. zdrowi, bezpieczni, radośni, kochani. Zamierzoną cenę za taką postawę jest zdolna zapłacić tylko osoba ukierunkowana na symboliczność i etyczność ludzkiego istnienia.

BIBLIOGRAFIA

- Aronson E., Wilson T.D., Akert R.M., *Psychologia społeczna. Serce i umysł*, przeł. A. Bezwińska, W. Domachowski, M. Draheim, E. Hornowska, M. Kowalczyk, Z. Kowalik, M. Zakrzewska, Zys i S-ka, Poznań 1997.
- Batory A., Brygoła E., Oleś P., *Odłony tożsamości*, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2016.
- Blackburn S., *Oksfordzki słownik filozoficzny*, przeł. C. Cieśliński, P. Dziliński, M. Szczubiałka, J. Woleński, Książka i Wiedza, Warszawa 2004.
- Caligor E., Kernberg O.F., Clarkin J.F., *Podręcznik psychoterapii psychodynamicznej w patologii osobowości z wyższego poziomu*, przeł. A. Sieniawska, Krakowskie Centrum Psychodynamiczne, American Psychiatric Association, Kraków 2017.
- Czapiński J., *Psychologia pozytywna. Nauka o szczęściu, zdrowiu, sile i cnotach człowieka*, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2004.
- Dorfles G., *Człowiek zwielokrotniony*, tłum. T. Jekiel, I. Wojnar, Państwowy Instytut Wydawniczy, Warszawa 1973.
- Fromm E., *Niech stanie się człowiek. Z psychologii etyki*, przeł. R. Saciuk, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2005.

- Gabbard G.O., *Długoterminowa psychoterapia psychodynamiczna. Wprowadzenie*, przeł. W. Turopolski, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków 2011.
- Gabbard G.O., *What can neuroscience teach us about transference?* „Canadian Journal of Psychoanalysis” 2001, t. 9, s. 1–18.
- Gallagher S., Zahavi D., *Fenomenologiczny umysł*, przeł. M. Prokopski, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2015.
- Greenberg J.R., Mitchell S.A., *Object relation in psychoanalytic theory*, Harvard University Press, Cambridge, MA 1983, cz. I: *Początki*, przeł. Anna Kaczmarska, s. 9–20, mps w Archiwum Krakowskiego Centrum Psychodynamicznego, materiały do użytku wewnętrznego.
- Haas M., *Niezniszczałni. Rozwój po traumie*, przeł. L. Białek, Wydawnictwo Charaktery, Kielce 2017.
- Habermas J., *Od wrażenia zmysłowego do symbolicznego wyrazu*, przeł. Krzemieniowa, Oficyna Naukowa, Warszawa 2004.
- Haidt J., *Szczęście. Od mądrości starożytnych po koncepcje współczesne*, przeł. A. Nowak, Gdańskie Wydawnictwo Psychologiczne, Gdańsk 2007.
- Heidegger M., *Budować, mieszkać, myśleć*, przeł. K. Michalski, K. Pomian, M.J. Siemek, J. Tischner, K. Wolicki, Czytelnik, Warszawa 1977.
- Johns J., *Sprzyjające otoczenie*, w: S. Budd, R. Rusbridger (red.), *Współczesna psychoanaliza brytyjska: podstawowe zagadnienia*, przeł. L. Kalita, Ingenium, Warszawa 2008, s. 109–124.
- Joseph S., *Autentyczność. Jak być sobą i dlaczego jest to ważne*, przeł. A. Jacewicz, Dom Wydawniczy Rebis, Warszawa 2016.
- Kenrick D.T., Neuberg S.L., Cialdini R.B., *Psychologia społeczna. Rozwiązane tajemnice*, przeł. A. Nowak, O. Waśkiewicz, M. Trzebiatowska, M. Orski, Gdańskie Wydawnictwo Psychologiczne, Gdańsk 2006.
- Korczak A., *Indyjskie inspiracje teorii mitu Mircei Eliadego i Josepha Campbella*, Heliodor, Warszawa-Łódź 2016.
- Kowalska B., *Od impresjonizmu do konceptualizmu. Odkrycia sztuki*, Arkady, Warszawa 1989.
- Lacan J., *Imiona-Ojca*, przeł. R. Carrabino, T. Gajda, J. Kotara, B. Kowalów, A. Kurek, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2013.
- Oko D., *To jest walka o duszę narodu*, w: *Dyktatura gender*, Biały Kruk, Kraków 2014, s. 79–114.
- Papież Franciszek, Wolton D., *Otwieranie drzwi. Rozmowy o Kościele i świecie*, przeł. M. Chojnacki, Wydawnictwo WAM, Kraków 2018.
- Perls F.S. *Wokół śmietnika*, przeł. W. Marcysiak, Zys i S-ka, Poznań 2002.
- Perls F.S., Hefferline R.F., Goodman P., *Gestalt therapy: Excitement and growth in the human personality*, Highland, The Gestalt Journal Press, New York 1994.
- Raszkiewicz H., *Symboliczne wyrażanie i znakowa mediacja ustosunkowania do obiektu: Psychologia przeżycia i działania z perspektywy symbolu i znaku*, Wydawnictwo SGGW, Warszawa 2015.

- Raszkiewicz H., *Tradycja humanistycznego nurtu w psychologii a poznanie przez znak i symbol*, w: K. Obuchowski, M.K. Stasiak (red.), *Duchowy wymiar istnienia*, Akademia Humanistyczno-Ekonomiczna, Łódź 2010, s. 99–127.
- Rogers C.R., *O stawianiu się osobą. Poglądy terapeuty na psychoterapię*, przeł. M. Karpiński, Dom Wydawniczy Rebis, Poznań 2002.
- Sartre J.-P., *Egzystencjalizm jest humanizmem*, przeł. K. Szeżyńska-Mačkowiak, J. Krajewski, Muza, Warszawa 1998.
- Seligman M.E.P., Csikszentmihalyi M., *Positive psychotherapy: An introduction*, „American Psychologist” 2000, t. 55, s. 5–14.
- Spagnuolo Lobb M., *Podstawy i rozwój psychoterapii Gestalt we współczesnym kontekście*, w: G. Francesetti, M. Gecele, J. Roubal (red.), *Psychoterapia Gestalt w praktyce klinicznej. Od psychopatologii do estetyki kontaktu*, Harmonia Universalis, Gdańsk 2016, s. 41–98.
- Spitzer M., *Cyfrowa demencja. W jaki sposób pozbawiamy rozumu siebie i swoje dzieci*, Dobra Literatura, Słupsk 2015.
- Tatarkiewicz W., *O szczęściu*, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa 1962.
- Woleński J., *Filozoficzna szkoła lwowsko-warszawska*, PWN, Warszawa 1985.
- Yardley L., Bishop F., *Mixing qualitative and quantitative methods: a pragmatic approach*, w: C. Willing, W. Stainton-Rogers (eds.), *The Sage book of qualitative research in psychology*, Sage Publications, Los Angeles 2008, s. 352–369.

Biogram

Henryk Raszkiewicz – doktor psychologii, adiunkt w Katedrze Edukacji i Kultury na Wydziale Nauk Społecznych Szkoły Głównej Gospodarstwa Wiejskiego w Warszawie. Terapeuta psychodynamiczny w szkoleniu. Pracował w szpitalach psychiatrycznych, poradniach dla dzieci i młodzieży, dorosłych, prowadził zajęcia w uczelniach wyższych. Zainteresowania naukowe: psychologia teoretyczna i kliniczna, ogólnohumanistyczne założenia metod badawczych w naukach psychologicznych i społecznych.

Karol Chrobak

Warsaw University of Life Sciences

Complementarity between happiness and suffering

O komplementarności szczęścia i cierpienia

ABSTRACT:

The essay focuses on the mutual relations between the experience of happiness and suffering. The purpose of the following analysis is to show that the experience of happiness is in some special cases conditioned by the experience of suffering.

By showing this, there has been also rejected the key thesis of hedonism, which claims that one should always avoid suffering at all cost. The article analyzes four cases of complementarity between happiness and suffering. Each of them refers to a particular area of interdependence of both categories: psychological, cognitive, moral and mystical.

KEYWORDS:

happiness, suffering,
formative experience

STRESZCZENIE:

Esej koncentruje się na wzajemnych relacjach między doświadczeniem szczęścia a cierpieniem. Celem poniższych analiz jest wykazanie, że doświadczenie szczęścia jest w niektórych szczególnych przypadkach uwarunkowane doświadczeniem cierpienia. Pokazując to, odpiera się równocześnie kluczową tezę hedonizmu, która twierdzi, że cierpienia należy unikać zawsze i za wszelką cenę. Artykuł analizuje cztery przypadki komplementarności szczęścia a cierpienia. Każda z nich odnosi się do określonego obszaru współzależności obu kategorii: psychologicznej, poznawczej, moralnej i mistycznej.

SŁOWA KLUCZOWE:

szczęście, cierpienie,
doświadczenie kształtujące

The priest Jan Twardowski in the poem entitled *When you are saying* states:

...take a breath and look
there are falling from clouds
small great misfortunes necessary for happiness...

The strength of these verses comes first from their counter-intuitive character. While thinking about misfortunes, we do not treat them as gifts from heaven,

nor do we see in them the factors necessary to multiply our happiness. We associate unhappiness rather with the opposite of happiness, with events that stand in our way and make it difficult for us to achieve our desired goal. Guided by this kind of approach, one should assume that if we did not have any vision of happiness, we would not be able to imagine any misfortune. This is what Marcel Proust thinks, saying: "As for happiness, it has only this usefulness that it makes possible misfortune."¹ This is profound pessimism. With this kind of assumption happiness is treated only as a means of stressing possible misfortunes. It can, therefore, be said that the vision of happiness, which is fiction, allows us to perceive the reality of unhappiness. In priest Twardowski, the opposite is true: misfortune is a necessary means to achieve full happiness. Unhappiness is real – the author of the poem does not deny it – but from the perspective of the optimist, who Twardowski is undoubtedly himself, it seems to be small. The greatness, that attracts here particular attention, is imposed on it by happiness, which is the highest and, in a sense, the default reality. At the same time Twardowski is cautious: he is not willing to assign greatness to all misfortunes, only to the small ones, which give us the chance to deal with them and to make them over for our own benefit. The universal theorem – "every suffering is morally great" – would entangle us in this case in unsolvable, ideological debates around the problem of theodicy. Is it really as Saint Paul states in the First Letter to the Corinthians that "God (...) will not let you be tempted beyond what you can bear. But when you are tempted, he will also provide a way out so that you can endure it." (1 Corinthians, 10:13)? One could have serious doubts about that. So, let us return to these "small mishaps" which we certainly need to experience happiness to a greater extent or to a more intense degree.

1. THE CONCEPT OF HAPPINESS

Happiness has more than one face. Analyzing the concept of happiness, Władysław Tatarkiewicz distinguished four possible understandings of it.² First of all, we

¹ One should not confuse these words with, for example, the second verse of *Tao Te Ching*, where we read that: "When people see some things as beautiful / ugliness is created. / When people see some things as good / evil is created." The essence of these words is the denial of the reality of both beauty and ugliness, both good and evil. They arise only when our vision of the world begins to differentiate on the principle of dualistic thinking.

² W. Tatarkiewicz, *O szczęściu*, Chapter I: *Cztery pojęcia szczęścia* (Four Meanings of Happiness), pp. 15–29.

describe by “happiness” a favorable event or favorable chain of events. In this approach, happiness is neither someone’s emotion nor a distinctive feature of somebody’s character, but refers to a particularly convenient connection of one’s needs or expectations, on the one hand, and of the accompanying circumstances, on the other. In this colloquial – as Tatarkiewicz writes “everyday” – meaning, happiness is the same as a successful fate. However, what is difficult to agree in the given author, is the classification of this form of happiness as objective. Happiness as a fortune is not a part of the objective world. The same event for one person can be an

Podejmując w tym kontekście problem cierpienia, należałoby w pierwszej kolejności postawić pytanie, czy jest ono do pogodzenia z którymkolwiek z wyszczególnionych (...) pojęć szczęścia. Jako, że bez wątplenia jest ono niemożliwe do pogodzenia z rozumieniem szczęścia jako przyjemności i radości, należałoby się zastanowić, czy takie pojęcie szczęścia jest w ogóle do zaakceptowania. Jak się wkrótce przekonamy tego rodzaju hedonistyczna wizja szczęścia stanowi poważne uproszczenie i jako taka nie może być traktowana jako reprezentatywna do analiz tego zjawiska.

instance of happiness, for some other, however, of misfortune. Let us give a simple example: for a thief who stole a woman’s purse, it was a lucky coincidence that the victim of the theft was so absorbed in the situation that she did not pay attention to her property. For the victim, in turn, this was, of course, an extremely unhappy circumstance. If, then, to look for a correct classification in this case, one should define this kind of understanding of happiness as a relational one.

Another understanding of happiness described by Tatarkiewicz is psychological in nature, that is, it refers to the emotional state that at a given time or in a given period of time accompanies us. This kind of happiness is comparable to a feeling of joy, with all the characteristics to this concept baggage of transitoriness, and sometimes even illusiveness. For joy can overcome us for completely fanciful reasons – sometimes even deliberately induced, for example by means of drugs – or by mistake. From the psychological point of view, it does not matter if we experience joy because we have been deceived, for example regarding the fact that we have won a lottery ticket or because something really favorable has happened to us. The difference is visible only to the observer who, in advance, can imagine the anger or sadness which will result from the disappointment. This kind of understanding of happiness does not take into account such classifications like true and false, or authentic and inauthentic happiness. It seems, however, that our colloquial understanding of happiness demands a concept that would be “sensitive” also to this kind of distinctions.

This postulate is met by another concept of happiness discussed by Tatarkiewicz, namely, understanding thereof as a moral category. In this approach, it corresponds to the ancient category of *eudaimonia* (εὐδαιμονία, literally “good spirit”), which refers to the state of having by the human being of all perfections characteristic to them. It is, therefore, not about material goods, but only spiritual and intellectual goods. As a result of attaining all these qualities, man himself becomes quite perfect. Whether this kind of perfection is achievable by the human being in the worldly life on their own, or it can be achieved only after death, thanks to the intervention of the divine instance, has been the subject of many theological debates (to quote only Pelagius’ dispute with Saint Augustine). In this case, Aristotle speaks with the voice of a reasonable mediator, for whom the pursuit of happiness itself is already happiness, and the perseverance of the will to get perfected is perfection. This kind of understanding of happiness does not allow the possibility of false happiness, that is, which is the result of illusion, confusion or manipulation. Eudemonic happiness consists in the actual achievement of personal perfection, in the actual becoming a more complete and richer personality. In such a case, a non-aligned observer may turn out to be a more accurate criterion of happiness than the subject themselves (quite contrary to happiness understood psychologically).³

³ As an apt and witty illustration, one could quote the tale of Hans Christian Andersen *New Robes of the King*.

The last category of happiness specified by the author of the treatise *O szczęściu* (On Happiness) is its existential understanding, which includes satisfaction with life, or, to put it somewhat more precisely, satisfaction with the biographical line left behind.⁴ Life in this approach becomes the subject of aesthetic reflection and is considered in the light of very similar criteria as a work of art: cohesion, narrative continuity, dramaturgy, and range of the means of expression used. This understanding of happiness we can encounter in eminent artists who – maybe a bit immodestly – transpose the prominence of their works onto their entire lives. Thus, the course of their lives becomes, in a way, their greatest artistic achievement. It seems that Johann Wolfgang Goethe and Thomas Mann considered their lives in the similar spirit. The only problem that arises with such understanding of happiness is its paradoxicality. Happiness can never be fully experienced: the only observer who knows all the subtleties of this work of art called life cannot admire it when it gets finally finished.

At these four categories the analysis presented by Władysław Tatarkiewicz comes to its end. One can, however, have doubts whether it covers the whole range of the phenomenon called “happiness.” All forms of happiness specified by him concern the strictly human sphere: they refer to the feeling of pleasure, the experience of personal fulfillment, and satisfaction with one’s whole life. What, however, is missing in this enumeration is happiness, which could result from the elevation of man over human condition and putting them directly in the face of the Absolute. Such an experience of absolute happiness seems to be a characteristic of saints and mystics. Teresa of Avila has in mind this kind of happiness when she writes:

Through the Cross both happiness
And life are given,
For there is no other road
That leads to Heaven.⁵

⁴ Considering that this kind of happiness is verifiable only by the subject of life itself, one can have doubts about the extent to which such understanding of happiness is susceptible to manipulation and self-suggestion (the narration of our life is not something ready and closed, but is subject to constant transformations, depending on the variable dynamics of memory).

⁵ Theresa of Avila, *The Complete Works*, Vol. III, Burns & Oats, London-New York 2002, p. 298.

The fact that the mystical experience may be related to the previously specified forms of happiness does not undermine its uniqueness. Such experience certainly has a unique moral and existential value, though it does not have to be necessarily – what should be remembered – pleasant and joyful. However, what is the main source of joy and fulfillment in this case stands in sharp contrast to what we value so much in the “worldly” forms of happiness. In the case of the latter, the first step is to fill one’s individuality with a specific quality or content, in the case of mystical experience, in turn, it is primarily about the negation of one’s individuality and its unification with some form of absolute being. For Saint Teresa, the happiness of mystical experience is not about satisfaction drawn from this individual experience, or even from the moral perfection that results from it, but above all from the fact that “[it] leads to Heaven.”

2. SUFFERING AS A NECESSARY ELEMENT OF THE EXPERIENCE OF LIFE

Taking the question of suffering, one should first ask whether it is compatible with any of the above-mentioned notions of happiness. Since it is undoubtedly incompatible with understanding happiness as pleasure and joy, one should consider whether such a concept of happiness is acceptable at all. As we will soon see, this kind of hedonistic vision of happiness is a serious simplification and as such cannot be regarded as representative enough for the analysis of this phenomenon. Robert Nozick provides an argument for this thesis in the book *Anarchy, State, and Utopia*. In it, he proposes to carry out a thought experiment, the purpose of which is to diagnose the extent to which pleasure is a criterion determining the quality of human life. This is how Nozick formulates his argument:

Suppose there were an experience machine that would give you any experience you desired. Superduper neuropsychologists could stimulate your brain so that you would think and feel you were writing a great novel, or making a friend, or reading an interesting book. All the time you would be floating in a tank, with electrodes attached to your brain. Should you plug into this machine for life, preprogramming your life’s experiences? (...) Of course, while in the tank you won’t know that you’re there; you’ll think it’s all actually happening. (...) Would you plug in? *What else can matter to us, other than how our lives feel from the inside?*⁶

⁶ R. Nozick, *Anarchy, State, and Utopia*, Blackwell, Oxford, UK – Cambridge, USA 1974, pp. 42–43.

If the basic value deciding about the quality of human life was the inner feeling of pleasure and satisfaction, everyone would agree without hesitation to connect to this kind of device. However, most of us would hesitate to let themselves be plugged into such a machine. There are several arguments that lead us to be skeptical about considering life from this purely subjective perspective. According to Nozick, this results from the fact that, first of all, we want to do certain things, and not just experience doing them. Although it is true that it is impossible to act, without experiencing – in a more or less adequate way – this action, one can experience the action without acting at all. With this kind of case, we are dealing, for example, in dreams or in virtual reality; then our action turns out to be illusory in the sense that it does not leave behind any permanent traces (artifacts). Secondly, what matters to us in life is not just being someone, but first of all becoming someone, or gradually getting to a certain state of perfection, which is the same as our personal development. This argument is essentially a special variation of the previous one. The only difference is that here we ourselves are the substrate on which our action gets imprinted, and not the world around us. According to Nozick, plugging into this type of machine would be synonymous with a very particular case of suicide, not physical, but personal. As people, we would stop developing ourselves. Thirdly, he claims, this type of machine would limit our life experience to what has already been experienced or invented by someone, and then stored in the program's memory. This virtual reality would be entirely human and it would be impossible to experience anything that would actually go beyond the realm of human experience. What I mean here are, first and foremost, religious or mystical experiences. In conclusion, it should be stated that the unattractiveness of the vision of constant experiencing virtual pleasure and satisfaction comes, first of all, from the fact that what we really expect from life is a real and authentic experience. We want our lives to manifest both in the world around us and in ourselves, and our experience of the world to be marked by a mysterious, and sometimes even mystical, unknown.

From Nozick's claim that not only pleasure is important in life, there is still a way to go before saying that suffering is important in our lives because it is an inalienable element of happiness. However, we will get much closer to this goal if we manage to show that what Nozick believes is essential in our lives, that is certain activities and experiences that give us a sense of personal fulfillment and development, are sometimes impossible to imagine without a certain amount of

suffering. This kind of activities and experiences, which I will call “formative” are by nature an expression of or they touch the very core of our personality. As such, they are no longer under our control, because we are not able to dose the level of our involvement in them, nor the degree of their intensity. These experiences, of course, do not involve suffering by necessity, but sometimes suffering is unavoidable, in fact translating itself into their formative character.

3. FORMATIVE EXPERIENCE AND SUFFERING

Although not all formative experiences assume suffering, in some cases the lack of experience of suffering would deprive them of their unique character. Suffering gives these experiences an added value, because (1) it strengthens us (preparing for future difficult experiences), (2) it teaches us something on ourselves (and gives us, thereby, deeper insight into our personality), (3) or it intensifies the level of emotions we experience (which makes them become points of reference for our other experiences).

As for the first case – let us shortly describe it as “psychological” – there is applicable the saying that “what will not kill you will strengthen you.” We can relate it both to the hardships of everyday experience and to decisive life breakthroughs. Research shows that being exposed to life-threatening situations of medium intensity, in conditions where we have the opportunity to deal with them, results in improved self-confidence, in an immunization to the difficulties going to be experienced in the future, and in an increase in life satisfaction. A person who was protected from all kinds of difficulties, or simply did not have the opportunity to be challenged by them, will have problems adjusting to difficult life situations, in particular to face adversities. Of course, similar consequences will result from a situation in which a person is confronted with a difficulty that will overwhelm them, that is, one which they will not be able to deal with or adapt to. As the authors of the extensive metadata write about this issue:

(...) adversity has the potential to foster future resilience. Specifically, without adversity, individuals are not challenged to manage stress, so that the toughness and mastery they might otherwise generate remains undeveloped. High levels of adversity, on the other hand, are more likely to overwhelm individuals’ ability to manage stress, thereby disrupting toughness and mastery. However, low/moderate adversity provides a more manageable challenge than high levels of adversity, thus promoting

the development of toughness and mastery. This toughness and mastery, in turn, should facilitate (a) greater resilience, manifested as a less negative response when coping with subsequent adversity, and (b) better mental health and well-being over time, regardless of exposure to recent adversity.⁷

Therefore, it should be assumed that a greater tendency to satisfaction with life, and consequently to happiness, requires confrontation with adversities, which in turn is associated with the experience of discomfort and suffering.

The second mentioned case – which can be described, in the Heideggerian style, as “aletheic” – refers to experiences which, as a result of their drama, activate in us attitudes – both positive and negative – which in normal everyday life have no chance to manifest. They are therefore a kind of “developer” of fully authentic layers of our personality, which usually remain dormant under the layer of learned moral norms and social principles. Wisława Szymborska wrote about this kind of experience in the poem *Minuta ciszy po Ludwice Wawrzyńskiej* (The Minute of Silence after Ludwika Wawrzyńska). This poem is devoted to a woman who with real heroic sacrifice saved four children from a burning barrack, finally paying for it with her life. Certainly, this deed was a heroic act. Certainly not the sense of her own heroism pushed her to rescue the trapped children. It was rather a sense of duty to help a person in need. Heroism was only the result of this action, because it revealed in this woman the layers of determination and strength that she probably would not have expected for herself. Therefore, Szymborska writes in the final verses of her poem:

We know so much about ourselves,
how much we have been tested.
I say this to you
from my unknown heart.

What deserves to be emphasized are the last words of this stanza: “from my unknown heart.” These are words of the poet, who speaks in the voice of everyone

⁷ M.D. Seery, E. Alison Holman, Roxane Cohen Silver, *Whatever Does Not Kill Us: Cumulative Lifetime Adversity, Vulnerability, and Resilience*, “Journal of Personality and Social Psychology” 99 (6), p. 1026. It is worth noting that the authors, when talking about difficulties or adversities in life, do not only take into account typical traumatic events, but also cumulative difficulties (a lower degree of stress stretched over a longer period of time).

who has not encountered this kind of dramatic situation in life, and, therefore, does not know – because how should they know it – who they would become, how they would behave, if facing a similar kind of challenge. It is difficult to say that we know ourselves, or that we know who we are, if we have not been confronted with any such difficult, painful or tragic situation.

The positive dimension of suffering can, however, have an even deeper, intrinsic character. In each of the above cases, suffering gains value due to some external consequence: a psychological or cognitive one. If these results could be achieved in some other way, it would be perfectly legitimate – also in terms of morality – to choose the option where the suffering would be reduced to the necessary minimum, if not removed at all. However, one can cite examples of situations in which experiencing suffering is desirable in psychological sense and good in moral sense. The desire to remove or avoid it could, therefore, be treated in such cases either as a kind of deviation or as an immoral act. A good example of an experience whose value lies in the pain and suffering it causes is the experience of loss of a loved one and the resulting feeling of sadness, sorrow and grief. An interesting observation confirming this thesis is the content of our moral commitment to someone close to us who is experiencing the pain of mourning. It is our moral duty in this situation to help this person in a material and spiritual sense, and to assure them of our readiness to give ear to their pain. However, our duty is certainly not to eliminate their pain, and to bring them back to their previous state.

Grief is clearly a form of suffering. Yet the duty to eliminate suffering does not apply to it. To say this is not at all to deny the existence of duties to alleviate such suffering in certain ways. When one's friend is grieving, one ought to be there to give comfort and support, and doing so may help make grief bearable, or at least less bad. In many cases such comfort reduces the amount of suffering that occurs. But to require this sort of amelioration is not to require the elimination of the suffering. Indeed, even if this were within our power-if, for instance, I had a pill that I could give my grieving friend that would wipe out her grief-it would, it seems to me, quite likely be wrong for me to offer it.⁸

⁸ T. Jollimore, *Meaningless Happiness and Meaningful Suffering*, "The Southern Journal of Philosophy" Vol. XLII (2004), p. 342.

Measures aimed at radically tearing someone out of the state of mourning would be considered as unemphatic, as deprived of delicacy, or even directly as immoral. We are convinced that this particular type of suffering is important to us in the existential sense, and, therefore, we are required to work it over gradually.

The experiences listed above are common to all people and constitute an important element of life experience of every human being. It would be difficult to call a person who would be spared all kinds of difficulties or suffering, a happy one. We would rather talk about such a person that their life is blissfully carefree. In the concept of happiness, in turn, it is enclosed that it results from a certain psychological, moral or spiritual process that does not run smoothly, because it requires confrontation with some inner and outer challenges (for example, with our own complexes, with our inadequate self-image, or with our own sadness and despair).

4. MYSTICAL EXPERIENCE AND SUFFERING

There is still another kind of experience which, though considered to be the highest form of happiness, is very often associated with the feeling of suffering. I did not include this experience in the previous paragraph because it is difficult to properly call it "life experience." What I mean here is mystical experience. Since mystical experience refers to the most abstract level of human experience, where all individualization and identification disappear, it cannot be equated with religious experience, which in its visionary character directly refers to a specific dogmatic order. So, while talking about mystical experience, it is acceptable to rely on both Western and Eastern traditions.

That the experience of divineness does not take place in the atmosphere of joyful ecstasy, but can be peppered with doubt and pain, are indicated by the verses written by Saint John of the Cross. In the song entitled *The Dark Night*, we read:

O guiding night!
O night more lovely than the dawn!
O night that has united
the Lover with his beloved,
transforming the beloved in her Lover.⁹

⁹ St. John of the Cross, *The Collected Works of St. John of the Cross*, ICS Publications, Washington 1991, p. 114 (*Stanzas*, No. 5).

The act of union with God (the Absolute), which is the essence of mystical experience, is presented here metaphorically as a night, a state that should be associated with loss and loneliness. A similar dramatic confession we encounter in the passion scene, when Christ, in a fit of despair, utters the words: "My God, my God, why hast thou forsaken me?" (Matthew 27:46, King James Version). According to Barbara O'Brien, the vision of a painful loss or loss of hope is a motif that very often repeats in the descriptions of mystical experiences and which, moreover, is an inseparable element of this kind of experience:

(...) mystics of many religious traditions have described the not-at-all blissful "dark night of the soul" experience and recognized it was a necessary phase of their particular spiritual journey, not something to be avoided.¹⁰

However, when we talk about suffering in the context of mystical experience, we must remember that such conceptual qualifications may be highly unreliable in the case of the absolute experience. Although, on the one hand, this experience implies a special type of suffering, on the other hand, it removes all conceptual qualities, thus making the worldly dichotomy of suffering and happiness useless. When we talk about the suffering experienced by Christian martyrs, we have a problem reconciling its brutality with the almost joyful readiness of these early Christ's followers to give witness to their faith. However, it should be remembered that their motivation was based on a perception of suffering distant from ours, because they considered their painful experience as identical with the happiness of salvation. Suffering for them was the ultimate attempt to unite with Christ, a form of imitation of the suffering of the Savior himself, or a participation in the very act of Salvation. The experience of a martyr's death was treated as another act of birth, this time for eternal life. Some even named it "the baptism with blood":

Let us only who, by the Lord's permission, have given the first baptism to believers, also prepare each one for the second; (...) more precious in Honor – a baptism wherein angels baptize – a baptism in which God and His Christ exult – a baptism after which no one sins any more – a baptism which completes the increase of our

¹⁰ B. O'Brien, *Buddhist Meditation and the Dark Night of the Soul*, web source: <https://www.thoughtco.com/buddhist-meditation-and-the-dark-night-449760>, access date: 22.10.2018.

faith – a baptism which, as we withdraw from the world, immediately associates us with God.¹¹

In the case of mystical experience, we can either speak of suffering as an inalienable moment that precedes unification with the Absolute, or the disappearance of all suffering in the face of unification with the Absolute. In both cases,

Rozpatrując różne pojęcia szczęścia, można stwierdzić, że nie sposób go rozumieć na zasadzie opozycji wobec zjawiska cierpienia. Nie można zatem również zaakceptować prostej zasady hedonizmu, że należy unikać każdej formy cierpienia. Okazuje się bowiem, że niektóre postacie cierpienia są czynnikiem sprzyjającym, a niekiedy nawet koniecznym w osiągnięciu szczęścia. Cierpienie bowiem w istotny sposób przyczynia się do zwiększenia naszej umiejętności doświadczania przyjemności i szczęścia, pozwala nam w pełniejszy sposób rozwijać własną osobowość, a w końcu pogłębia również intensywność naszych życiowych doświadczeń.

everyday categories, by means of which we describe the experiences of suffering and happiness, get distorted. The shock that Pyrrho of Elis experienced when witnessing Kalanos's funeral was rooted in the fact that the category of pain and suffering, considered by him as universal, turned out to be relative in the face of this

¹¹ J.N. Abogado, *Persecution and Martyrdom in the Early Church. History, Motives and Theology*, "Philippiniana Sacra" Vol. XLX, No. 150 (May-August 2015), p. 243.

act of heroism done by this gymnosofist master. If to believe Cicero, Kalanos also attributed to his death a higher, mystical meaning:

According to Cicero (Divin. 1.47), as he was about to die he proclaimed this to be a glorious death, like that of Herakles, for when "this mortal frame is burned the soul will find the light."¹²

CONCLUSIONS

Considering various concepts of happiness, one can say that it is impossible to understand this concept by contrasting it with the phenomenon of suffering. Therefore, one cannot also accept the simple principle of hedonism which claims that every form of suffering must be avoided. The closer analyses bring us to the conclusion that some forms of suffering are favorable to, and sometimes even necessary to achieve happiness. Suffering significantly contributes to the increase of our ability to experience pleasure and happiness, allows us to develop our own personality in a more complete way, and, finally, deepens the intensity of our life experiences.

REFERENCES

- Abogado, Jannel N., *Persecution and Martyrdom in the Early Church. History, Motives and Theology*, "Philippiniana Sacra" Vol. XLX, No. 150 (May-August 2015), pp. 207–246.
- O'Brien, Barbara, *Buddhist Meditation and the Dark Night of the Soul*, web source: <https://www.thoughtco.com/buddhist-meditation-and-the-dark-night-449760>, access date: 22.12.2018.
- Halkias, Georgios, *Luminous Encounters of Kalanos Among Greeks and Indian Buddhists*, "Journal of the Oxford Centre for Buddhist Studies" 2015 (8), pp. 163–186.
- John of the Cross, *The Collected Works of St. John of the Cross*, ICS Publications, Washington 1991.
- Jollimore, Troy, *Meaningless Happiness and Meaningful Suffering*, "The Southern Journal of Philosophy" Vol. XLII (2004), pp. 333–347.
- Tatarkiewicz, Władysław, *O szczęściu*, PWN, Warszawa 1962.
- Theresa of Avila, *The Complete Works*, Vol. III, Burns & Oats, London - New York 2002.

¹² G.T. Halkias, *Luminous Encounters of Kalanos Among Greeks and Indian Buddhists*, "Journal of the Oxford Centre for Buddhist Studies" 2015 (8), p. 175.

Nozick, Robert, *Anarchy, State, and Utopia*, Blackwell, Oxford, UK - Cambridge, USA 1974.
Seery, M.D.; Alison Holman, E.; Cohen Silver, R., *Whatever Does Not Kill Us: Cumulative Lifetime Adversity, Vulnerability, and Resilience*, "Journal of Personality and Social Psychology" 99 (6), pp. 1025–1041.

Biogram

dr hab. Karol Chrobak – assistant professor in the Institute of Philosophy at the Faculty of Social Sciences at the Warsaw University of Life Sciences (SGGW). Author's academic interests focus primarily on philosophical anthropology, philosophy of culture, and social philosophy. He is the author of two philosophical monographs: one devoted to Helmuth Plessner's philosophy of life (*Między naturą a kulturą*, Warszawa 2014), and another one to Leon Chwistek's theory of plurality of realities (*Niejedna rzeczywistość*, Kraków 2004). He also translates philosophical texts (e.g. *Leon Chwistek. The Plurality of Realities: Collected Essays*, Kraków 2018).

Michał Janocha

Uniwersytet Warszawski, Wydział Artes Liberales

Spokój codzienności i szczęście trwałe. Kilka uwag o wyrażaniu niewyraźnego

**Peace of everyday life and lasting happiness.
A few comments about expressing inexpressible**

STRESZCZENIE:

Autor podnosi w swoim artykule intrygujący problem niewspółmierności przedstawiania w literaturze i sztuce ludzkiego cierpienia i radości cichego życia, które nie znajduje adekwatnego zainteresowania twórców. Refleksja dotyczy oceny prób wyrażenia szczęścia codziennego i trwałego (wiecznego) w języku literatury i sztuki. Autor interpretuje radość cichego życia – „spokój codzienności” (A. Kamieńska) – jako rodzaj szczęścia, który wydaje się tak naturalny i oczywisty, że nie wywołuje większych emocji i w rezultacie pozostaje pominięty jako czynnik inspiracji artystycznej. Tymczasem, może on zapraszać do kontemplacji i – w ujęciu teologicznym – posiadać wielopłaszczyznowy związek z eschatologią, a nawet tajemnicą paschalną (śmierci i zmartwychwstania). Tym bardziej, że odwieczne pragnienie ludzkości posiadania trwałego szczęścia rozbija się w traumatyczny sposób o nieuchronność śmierci. Dlatego człowiek poszukuje szczęścia trwalszego, nieśmiertelnego. Bez Boga jest ono niemożliwe, ponieważ znosi On ograniczoność czasu i przestrzeni dzięki miłości (*Deus caritas est* – 1 J 4,8b). W perspektywie wiary chrześcijańskiej wieczne szczęście ujawnia się w codzienności przeżywanej „czystym sercem”, w duchu Jezusowych Ośmiu Błogosławieństw.

SŁOWA KLUCZOWE:

szczęście, cierpienie, codzienność, wieczność, Bóg, miłość, sztuka

ABSTRACT:

In the article, the author raises an intriguing problem of incommensurability in the presentation of human suffering and the joy of a quiet life in literature and art which seems to be of inadequate interest to artists. The reflection concerns the evaluation of attempts to express everyday and (ever)lasting happiness in the language of literature and art. The author might seem to interpret the joy of a quiet life – the “peace of everyday life” (A. Kamieńska) – as a kind of happiness that seems so natural and obvious that it does not evoke more emotions and, as a result, remains neglected as a factor of artistic inspiration. Whereas, in fact, he can also invite to contemplation and – in theological terms – have a multifaceted relationship with eschatology and even the paschal mystery (death and resurrection). All the more so because the eternal longing of humanity to possess lasting happiness breaks down in a traumatic way into the inevitability of death. Therefore, man is constantly on the lookout for a more permanent, immortal happiness. Without God, however, it is impossible because He abolishes the limitation of time and space through love (*Deus caritas est* – 1 J 4,8b). In the perspective of Christian faith eternal happiness is revealed in the everyday life lived by the “pure heart” in the spirit of Jesus’ Eight Blessings.

KEYWORDS:

happiness, suffering, everyday life, eternity, God, love, art

Powiedz czemu niedola, krzywda i cierpienie
są gadatliwe jak nauczyciel
a spokój codzienności
słów szuka zająkliwie jak uczeń¹

W pytaniu skierowanym do Hioba Anna Kamieńska zawiera odwieczny dylemat człowieka, który jest także dylematem kultury. Dlaczego ludzkie cierpienie było i pozostaje niewyczerpanym pokarmem literatury i sztuki, podczas gdy „spokój codzienności” zdaje się wymykać próbom werbalnego i plastycznego opisu? Dlaczego sceny mąk piekielnych w obrazach Sądu Ostatecznego przyciągają silniej, aniżeli obrazy szczęścia zbawionych w niebie? Hiob milczy. Milczenie Hioba mówi więcej od słów. „Нельзя обять необятного” – przyznaje stara mądrość rosyjska. Nie da się objąć tego, co nieobjęte.

Hiob milczy. Milczenie Hioba mówi więcej od słów. „Нельзя обять необятного” – przyznaje stara mądrość rosyjska. Nie da się objąć tego, co nieobjęte.

SPOKÓJ CODZIENNOŚCI

Wydaje się, że „spokój codzienności”, o którym pisze Kamieńska, jest jednym z imion szczęścia.² W niniejszym tekście będę próbował znaleźć odpowiedź na pytanie, dlaczego stan szczęścia dla wyrażenia siebie „słów szuka zająkliwie jak uczeń”. I będę z radością wydobywał te momenty, w których owemu uczniakowi uda się znaleźć słowa niezająkliwe. Będzie to bardziej esej, aniżeli artykuł naukowy *sensu stricto*, bowiem w „wyrażaniu niewyraźnego” bardziej kompetentna jest sztuka słowa aniżeli słowo o sztuce, bardziej sztuka obrazu, aniżeli słowo o obrazie. Szczęście jest darem, ale jest też i sztuką, a – jak pisze Bierdiajew – „sztukę można zrozumieć przez sztukę, podobne przez podobne”. Będzie to więc refleksja o próbach

¹ A. Kamieńska, *Milczenie Hioba*, z tomu *Drugie szczęście Hioba*, w: Eadem, *Dwie ciemności. Wybór poezji*, Poznań 1984, s. 43.

² D. Nettle, *Happiness. The Science Behind Your Smile*, Oxford 2005.

wyrażenia szczęścia w języku sztuki. Sztuki słowa i sztuki obrazu. Traktuję ją jako dopełnienie a zarazem głosę w naukowej debacie o szczęściu.

„Spokój codzienności” kojarzy się z ciszą martwej natury. *Stilleuven* – ciche życie. Tak nazywali ten malarski temat mistrzowie gatunku – siedemnastowieczni Holendrzy. Szczególnie ujęcia najbardziej ascetyczne w swojej kompozycji i chromatyce zbliżają się do ideału skupienia i kontemplacji, bez których nie można mówić o szczęściu³. Proste cynowe i gliniane naczynia, rozrzucone w kącie na tle pustej ściany i oświetlone smugą wpadającego z góry przez niewidoczne okno miękkiego światła są swego rodzaju świecką epifanią. Obraz Pietera Simonsza Pottera z Muzeum Narodowego w Warszawie w swoim zdyscyplinowanym minimalizmie, a zarazem pełnej ciepła fakturze, zbliża się do ideału wyrażającego radość cichego życia (fot. 1)⁴.



Fot. 1. Pieter Simonsz Potter, Martwa natura z naczyniami, 1631, Muzeum Narodowe w Warszawie (*Early Netherlandish, Dutch, Flemish and Belgian Paintings...*, kat. 516)

³ Z. Herbert, *Martwa natura z wędzidłem*, Warszawa 1993.

⁴ *Early Netherlandish, Dutch, Flemish and Belgian Paintings 1494–1983 in the Collections of the National Museum in Warsaw and the Palace of Nieborów. Complete Illustrated Summary Catalogue*, red. H. Benesz, M. Kruk, vol. I, Warsaw 2016, kat. 516.

Szczególnie ujęcia najbardziej ascetyczne
w swojej kompozycji i chromatyce zbliżają się
do ideału skupienia i kontemplacji, bez których
nie można mówić o szczęściu.

Kontemplacyjny „spokój codzienności” płynący z harmonii człowieka z przyrodą i z całym kosmosem wyraża wiersz Nazima Hikmeta „Bajka Bajek”.

Stoimy nad wodą –
jawor i ja.
Odbijamy się w cichej wodzie –
Jawor i ja.
Blask wody bije nam w twarz –
jaworowi i mnie.
Stoimy nad wodą –
kotka, jawor i ja.
Odbijamy się w cichej wodzie –
kotka, jawor i ja.
Blask wody bije nam w twarz –
kotce, jaworowi i mnie.

Stoimy nad wodą –
słońce, kotka, jawor i ja.
Odbijamy się w cichej wodzie –
słońce, kotka, jawor i ja.
Blask wody bije nam w twarz –
słońcu, kotce, jaworowi i mnie.

Stoimy nad wodą –
słońce, kotka, jawor, ja i nasz los.
Odbijamy się w cichej wodzie –
słońce, kotka, jawor, ja i nasz los.
Blask wody bije nam w twarz –
słońcu, kotce, jaworowi, mnie i naszemu losowi.

Stoimy nad wodą.
Pierwsza kotka odejdzie

i odbicie jej zniknie.
Potem odejdę ja
i moje odbicie zniknie.
Potem – jawor
i jego odbicie zniknie.
Potem odejdzie woda.
Zostanie słońce.
Potem odejdzie i ono.

Stoimy nad wodą –
słońce, kotka, jawor, ja i nasz los.
Woda chłodnawa,
jawor wysoki,
ja wiersze układam,
kotka drzemie,
słońce grzeje.
Chwała Bogu, żyjemy!
Blask wody bije nam w twarz –
słońcu, kotce, jaworowi, mnie i naszemu losowi.⁵

O czym mówi ten wiersz? Spośród wielu możliwych interpretacji pragnę wskazać na wątek odchodzenia i przemijania, który ewokuje śmierć, a zarazem na wątek trwania i życia, które okazuje się silniejsze niż przemijanie. Niezwykła uroda „Bajki Bajek” urzekła jednego z najwybitniejszych twórców filmów animowanych, Jurija Norsteina, i skłoniła do nadania tego samego tytułu jednemu ze swoich obrazów. Na początku i pod koniec filmu znalazły się dwie sceny inspirowane klimatem wiersza Hikmeta⁶.

Do analizy „Bajki Bajek” Nazima Hikmeta można użyć kategorii teologicznych. Nie wykluczone, że czynię to wbrew intencjom autora, który był zdeklarowanym komunistą. Dostrzegam w „Bajce bajek” wymiar paschalny i eschatologiczny.

⁵ Nazim Hikmet, *Bajka Bajek*, przeł. z rosyjskiego Irina Tatarova. Przekład rosyjski: M. Pawłowa, *Nazim Chikmiet. Chudożestwiennaja Litieratura*, Moskwa 1964. Oryginał w języku tureckim *Massalları Masalı* powstał w 1958 roku w Warszawie. Wiersz w języku polskim publikowany po raz pierwszy.

⁶ Jurij Norsztejn, *Skazka Skazok*, film animowany, Rosja 1979, min. 1.27–3.27 i 26.06–26.34. Zob.: C. Kitson, *Yuri Norstein and „Tale of Tales”: An Animator’s Journey*, Indianapolis 2005.

Pomiędzy „spokojem codzienności” a eschatologią istnieje głęboki, ukryty związek, który w sposób nieoczekiwany wydobywa na światło dzienne Czesław Miłosz w „Piosence o końcu świata”⁷.

W dzień końca świata
Pszczoła krąży nad kwiatem nasturcji,
Rybak naprawia błyszczącą sieć,
Skaczą w morzu wesołe delfiny,
Młode wróble czepiają się rynny
I wąż ma złotą skórę, jak powinien mieć.

W dzień końca świata
Kobiety idą polem pod parasolkami,
Pijak zasypia na brzegu trawnika,
Nawołują na ulicy sprzedawcy warzywa
I łódka z żółtym żaglem do wyspy podpływa,
Dźwięk skrzypiec w powietrzu trwa
I noc gwiaździstą odmyka.

A którzy czekali błyskawic i gromów,
Są zawiedzeni.
A którzy czekali znaków i archanielskich trąb,
Nie wierzą, że staje się już.
Dopóki słońce i księżyc są w górze,
Dopóki trzmiel nawiedza różę,
Dopóki dzieci różowe się rodzą,
Nikt nie wierzy, że staje się już.

Tylko siwy staruszek, który byłby prorokiem,
Ale nie jest prorokiem, bo ma inne zajęcie,
Powiada przewiązując pomidory:
Innego końca świata nie będzie,
Innego końca świata nie będzie.

Aga Zaryan w swojej muzycznej, jazzowej interpretacji „Piosenki o końcu świata” akcentuje owe odbłaski wieczności ukrywające się w codzienności przemijających chwil.

Tymczasem „łódka z żółtym żaglem do wyspy podpływa”, a wraz z nią nasza refleksja nad „spokojem codzienności” podpływa do Wyspy Sensu.

⁷ Cz. Miłosz, *Piosenka o końcu świata*, z tomu *Ocalenie*, 1945.

SZCZĘŚCIE TRWAŁE

„jakież bowiem bez wieści o Bogu
może być trwałe szczęście
kiedy śmierć jest”

[Oct. 37.8]⁸

Przytoczone słowa w tłumaczeniu ks. Janusza St. Pasierba pochodzą z dialogu *Oktawiusz* rzymskiego pisarza i apologety Minuncjusza Feliksa. Wypowiada je bohater tytułowy, Oktawiusz Januariusz, chrześcijanin, w dialogu o wierze prowadzonym z poganinem Cecyliuszem Natalisem⁹. Rozmowa kieruje się na temat szczęścia, a powyższy cytat jest jej kulminacją i poniekąd streszczeniem. Oktawiusz używa najsilniejszego argumentu: wszelkie szczęście na tym świecie jest ulotne, bowiem wszystko kończy się śmiercią. Tymczasem człowiek poszukuje szczęścia trwałego. Bez Boga jest ono niemożliwe.

wszelkie szczęście na tym świecie jest ulotne,
bowiem wszystko kończy się śmiercią.
Tymczasem człowiek poszukuje szczęścia
trwałego. Bez Boga jest ono niemożliwe.

Biblia mówi o szczęściu wiecznym, posługując się kategorią zbawienia, określonego za pomocą terminów takich, jak raj czy niebo. Dla jego wyrażenia używa języka metafory, kreśląc literackie obrazy wiecznej uczty, królestwa Bożego, niebieskiej Jerozolimy, domu Ojca¹⁰.

W tym miejscu odwołam się do wspomnień osobistych. Przed laty, jako młody ksiądz, uczyłem religii niewidome dzieci w Laskach pod Warszawą. Podczas jednej z lekcji w klasie specjalnej, z dziećmi z upośledzeniem umysłowym, zadałem pytanie: „co to jest niebo?”. Jedna z uczennic, Basia, która nigdy nie zabierała głosu, podniosła rękę. Kiedy poprosiłem ją o odpowiedź, z dużym trudem

⁸ J. St. Pasierb, *Minuncius Felix*, z tomu *Wiersze z miasta*, w: Idem, *Wiersze wybrane*, Warszawa 1988, s. 289.

⁹ *Oktawiusz*, w: *Apologie*, red. E. Stanula, przeł. J. Sołowianiuk, Warszawa 1988.

¹⁰ W. Langer, *Szczęście*, hasło w: *Praktyczny Słownik Biblijny*, opr. zbiorowe, red. A. Gabner-Haider, przeł. i opr. T. Mieszkowski, P. Pachciarek, Warszawa 2016, szp. 1265–1266.

powiedziała mniej więcej tak: „Niebo jest tam, gdzie kocham, i będę kochana, i to się nigdy nie skończy”. W żadnym traktacie teologicznym nie spotkałem trafniejszej i prostszej odpowiedzi. Niewidoma Basia wypowiedziała najgłębsze pragnienie, które noszą w sobie wszyscy ludzie, bez względu na kulturę, język, wiarę lub niewiarę. Dotyczy ono istoty szczęścia, którą jest miłość. A źródłem miłości jest Bóg. „Deus caritas est” (1J 4, 8b). Tajemnicę tę objawia Chrystus.

Niebo jest tam, gdzie kocham,
i będę kochana, i to się nigdy nie skończy.

Sedno etycznego nauczania Chrystusa stanowi Kazanie na Górze, którego sercem jest Osiem Błogosławieństw. To *Magna Carta* chrześcijańskiej etyki i eschatologii. Każde z błogosławieństw rozpoczyna się od słowa μακάριοι, które w polskiej tradycji translatorskiej tłumaczymy jako „błogosławieni”, tymczasem grecki przymiotnik μακάριος oznacza „szczęśliwy”.

Błogosławieni ubodzy w duchu, albowiem do nich należy królestwo niebieskie.

Błogosławieni, którzy płaczą, albowiem oni będą pocieszeni.

Błogosławieni cisi, albowiem oni na własność posiadą ziemię.

Błogosławieni, którzy łakną i pragną sprawiedliwości, albowiem oni będą nasyceni.

Błogosławieni miłosierni, albowiem oni miłosierdzia dostąpią.

Błogosławieni czystego serca, albowiem oni Boga oglądać będą.

Błogosławieni, którzy wprowadzają pokój, albowiem oni będą nazwani synami Bożymi.

Błogosławieni, którzy cierpią prześladowania dla sprawiedliwości, albowiem do nich należy królestwo niebieskie.

Błogosławieni jesteście, gdy ludzie wam urągają i prześladowają was, i gdy mówią kłamliwie wszystko złe na was z mego powodu. Cieszcie się i radujcie, albowiem wasza nagroda wielka jest w niebie (Mt 5, 4–12a).

Błogosławieństwa Jezusowe wskazują drogę do osiągnięcia szczęścia¹¹. Jest to droga paradoksalna. Jezus cierpliwie zbiera to wszystko, co cała etyka starożytna wyrzucała za burtę łodzi płynącej do portu Eudajmonii. W myśli antycznej, będącej w zgodzie z głównym nurtem mądrości różnych religii i systemów

¹¹ M. Pokrywka, *Szczęście. W teologii*, hasło w: *Encyklopedia Katolicka*, t. XIX, Lublin 2013, szp. 8–9. Tam bibliografia przedmiotu.

filozoficznych świata, szczęście płynęło z zaspokojenia potrzeb, z bogactwa, sytości, władzy. Jezus naucza, że szczęście nie tkwi w ich zaspokojeniu, ale w miłości, która jest dobrowolnym darem z siebie. Szczęście można znaleźć w służbie drugiemu człowiekowi, w którym mieszka Bóg. Tak pojmowana miłość jest oddaniem, a to wiąże się z samoograniczeniem, cierpieniem, a w ostatecznym rachunku ze śmiercią. Błogosławieństwa mają charakter prorocki, a ich spełnienie objawia się na krzyżu. Pierwszym Błogosławionym jest sam Jezus. Jego Zmartwychwstanie nadaje ostateczny sens cierpieniu i śmierci, odsłaniając najgłębszy wymiar miłości Boga. Tę tajemnicę chrześcijaństwo nazywa Paschą.

Na ruskich krzyżach prawosławnych można przeczytać tetragram М.Л.Р.Б. oznaczający „Место лобное рай быст” – Miejsce kaźni stało się rajem (fot. 2)¹².

Te cztery słowa wyrażają istotę Paschy, która wpisana jest w drogę do szczęścia.

Biblia jest świadoma, że wszelkie próby werbalizacji stanu szczęścia wiecznego są małe i ułomne wobec wielkości tej tajemnicy. Píše o tym św. Paweł:

ani oko nie widziało, ani ucho nie słyszało,
ani serce człowieka nie zdołało pojąć,
jak wielkie rzeczy przygotował Bóg tym, którzy Go miłują”
(1 Kor 2,9)

Szczęście nieba, które jest nadzieją wierzących,
ujawnia się w przeżywanej „czystym sercem”,
czyli w duchu Ośmiu Błogosławieństw,
codzienności.

Odblaskiem tej tajemnicy jest sztuka sakralna, która za pomocą kształtów i barw usiłuje wyrazić głębię niewyraźnego. Może najbardziej zbliżają się do niej ci artyści, którzy talent artystyczny łączą z talentem świętości, jak błogosławiony Fra Angelico (fot. 3)¹³.

¹² Za przykład może posłużyć krzyż wmontowany w ikonę z warsztatu staroobrzędowców w Wietce z Muzeum Ikon w Supraślu. M. Janocha, *Ikony w Polsce od średniowiecza do współczesności*, Warszawa 2008, kat. 147.

¹³ Fra Angelico, *Sąd Ostateczny*, ok. 1431, Museo di San Marco. M. Scuderi, *Museum of San Marco*, Firenze 1991, s. 17; S. Malaguzzi, *Fra Angelico*, Firenze 2003, s. 18.



Fot. 2. Warsztat staroobrzędowców w Wietce (Białoruś), Ukrzyżowanie, ikona z mosiężnym krzyżem, 2 poł. XIX w., Muzeum Ikon w Supraślu (M. Janocha, *Ikony w Polsce...*, kat. 147)

Na koniec powracamy do punktu wyjścia. Szczęście nieba, które jest nadzieją wierzących, ujawnia się w przeżywanej „czystym sercem”, czyli w duchu Ośmiu Błogosławieństw, codzienności. Objawia się pośród codziennych radości i zmartwień.

...to gdy się kraje chleb
gdy się nalewa herbatę
to od szczotki od siatki na zakupy
od skrobienia młodych ziemniaków
od kropli krwi od ukłucia igiełką
gdy się szyje majteczki dla dziecka



Fot. 3. Fra Angelico, Raj, fragment Sądu Ostatecznego, ok. 1431, Muzeum św. Marka we Florencji (S. Malaguzzi, *Fra Angelico*, Firenze 2003, s. 18).

i przyszywa guzik
do śmiertelnej koszuli męża [...]

To nie z wielkiej
ale z każdej drobnej rzeczy
ogromnie tak
jakby Ktoś lepił Wieczność
jak jaskółka gniazdo
z grudek chwil¹⁴

¹⁴ A. Kamieńska, *Rzeczy małe*, w: *Dwie ciemności. Wybór poezji*, Warszawa 1984, s. 93–94.

BIBLIOGRAFIA

- Apologie* (Pisma Starochrześcijańskich Pisarzy, t. XLIV), przekł.: M. Szarmach, A. Świderkówna, J. Sołowianiuk, wstępy i oprac. M. Szarmach i J. Sołowianiuk, red. E. Stanula, Warszawa 1988.
- Early Netherlandish, Dutch, Flemish and Belgian Paintings 1494–1983 in the Collections of the National Museum in Warsaw and the Palace of Nieborów. Complete Illustrated Summary Catalogue*, red. H. Benesz, M. Kruk, vol. I, Warsaw 2016.
- Encyklopedia Katolicka*, t. XIX, Lublin 2013.
- Herbert Z., *Martwa natura z wędzidłem*, Warszawa 1993.
- Janocha M., *Ikony w Polsce od średniowiecza do współczesności*, Warszawa 2008.
- Kamieńska A., *Dwie ciemności. Wybór poezji*, Poznań 1984.
- Kitson C., *Yuri Norstein and „Tale of Tales”: An Animator’s Journey*, Indianapolis 2005.
- Malaguzzi S., *Fra Angelico*, Firenze 2003.
- Miłosz Cz., *Ocalenie*, Warszawa 1945.
- Nettle D., *Happiness. The Science Behind Your Smile*, Oxford 2005.
- Pasierb J. St., *Wiersze wybrane*, Warszawa 1988.
- Pawłowa M., *Nazim Chikmiet. Chudożestwiennaja Litieratura*, Moskwa 1964.
- Praktyczny Słownik Biblijny*, opr. zbiorowe, red. A. Gabner-Haider, przeł. i opr. T. Mieszkowski, P. Pachciarek, Warszawa 2016.
- Scuderi M., *Museum of San Marco*, Firenze 1991.

Biogram

Michał Janocha, biskup pomocniczy warszawski, historyk sztuki i teolog, profesor Uniwersytetu Warszawskiego, Wydział Artes Liberales, Seminarium Speculum Byzantinum. Zajmuje się historią sztuki i kultury bizantyńskiej oraz ruskiej, ikonografią porównawczą i teologią kultury. Przewodniczący Rady do spraw Kultury i Ochrony Dziedzictwa Kulturowego Konferencji Episkopatu Polski.

Katarzyna Bogacka

Szkoła Główna Gospodarstwa Wiejskiego w Warszawie

**Symbolika szczęścia eschatologicznego
w złotnictwie. Przykład pastorałów****The symbolism of Eschatological Happiness in
Goldsmithing. The Crosiers Example****STRESZCZENIE:**

Przedmiotem analizy jest symbolika eschatologicznego szczęścia w insygniach władzy kościelnej, na przykładzie pastorałów. Punktem wyjścia jest ukazanie przedmiotu rozważań w kategoriach teologii chrześcijańskiej, zgodnie z przyjętą tezą, że pojęcie szczęścia eschatologicznego dotyczy rzeczywistości raju opisanego w Księdze Rodzaju oraz raju, którego osiągnięcie stanowi ostateczne powołanie człowieka. O ile pierwszy raj przywoływany jest rzadko, jako typ raju przyszłego (unikalny przykład pastorału Erkanbalda w Hildesheim), to symbolizowanie szczęścia zbawionych jest kategorią bardzo szeroką, mieszczącą właściwie wszystkie motywy dekoracji pastorałów, ponieważ wszystkie one odnoszą się do ostatecznego celu człowieka. Najbardziej wyraziste są symbole zaczerpnięte z Apokalipsy, a ich popularność fluktuuje, odzwierciedlając zmiany w teologii oraz społeczeństwie i kulturze. Ich dobór uwarunkowany jest możliwościami odczytania symboliki przez odbiorców (wiernych – uczestników liturgii).

SŁOWA KLUCZOWE:

symbolika, szczęście, eschatologia,
złotnictwo, pastorał

ABSTRACT:

The subject of the analysis is the symbolism of eschatological happiness in the insignia of ecclesiastical authority, on the example of crosiers. The starting point is the presentation of the object of reflection in terms of Christian theology, in accordance with the accepted thesis that the concept of eschatological happiness concerns the reality of paradise described in the book of Genesis and paradise, the achievement of which is the ultimate calling of man. While the first paradise is rarely invoked as a type of future paradise (a unique example of the Erkanbald's crosier in Hildesheim), symbolizing the future happiness of the saved is concerns very wide category fitting virtually all motifs of crosiers decoration, because they all refer to the ultimate goal of man. Symbols drawn from the Apocalypse are most prominent, and their popularity fluctuates reflecting changes in theology as well as in society and culture. Their selection is conditioned by the possibilities of reading the symbolism by the recipients (the faithful – the participants of the liturgy).

KEYWORDS:

symbolism, eschatology, happiness,
goldsmithing, crosier

„Ani oko nie widziało, ani ucho nie słyszało, ani serce człowieka nie zdołało pojąć, jak wielkie rzeczy przygotował Bóg tym, którzy Go miłują” (1 Kor 2, 9)

„«Tamta strona» nadprzyrodzona czy też naturalna, transcendentna czy immanentna, pasjonuje mnie, przyzywa, zajmuje bardziej niż miłość, bardziej niż pieniądze, sława i praca intelektualna”.

Juan Eduardo Cirlot, list do André Bretona, 1956¹

WSTĘP – PRÓBA DEFINICJI SZCZĘŚCIA ESCHATOLOGICZNEGO

Powyższe cytaty kreślą perspektywę zainteresowania nieprzemijającym szczęściem: ogólną, ujętą w historyczne ramy kulturowe i religijne oraz indywidualną, *ahistoryczną*, stanowiącą samo sedno natury ludzkiej. Koncentracja na chrześcijańskim rozumieniu szczęścia wiecznego pozwala (także w odniesieniu do powyższych cytatów) ująć szczęście jako wezwanie przygotowane przez Boga i odpowiedź człowieka na nią.

Katechizm Kościoła Katolickiego odnosi się tylko raz do pojęcia eschatologii, natomiast do szczęścia ponad 30 razy, wskazując na wagę i obfitość jego treści². Doskonała komunია z Bogiem i wspólnotą zbawionych, stanowiąca powołanie człowieka, „przekracza [jego] zrozumienie i siły”³, a „rozkoszy będącej szczęściem świętych w niebie nie można wyrazić językiem śmiertelnika oglądającego Boga przez zasłonę wiary”⁴. W tym kontekście należy zauważyć, że pojęcie szczęścia eschatologicznego jest właściwie tautologią, ponieważ z punktu widzenia chrześcijaństwa prawdziwe szczęście ma wyłącznie charakter eschatologiczny. Niemniej, sformułowanie to ma sens, ponieważ pozwala odróżnić szczęście prawdziwe – będące przedmiotem nauczania Kościoła – od jego ziemskich namiastek, a nawet jego doświadczenia bywającego udziałem mistyków⁵.

¹ J.E. Cirlot, *Słownik symboli*, tłum. I. Kania, Znak, Kraków 2006, s. 499.

² *Katechizm Kościoła Katolickiego*, Pallottinum, Poznań 1994.

³ Tamże, nr 1722.

⁴ Według relacji św. Faustyny w jej „Dzienniczku”, cyt. za: J. Machniak, *Miłosierdzie Boże jako źródło radości i szczęścia*, „Analecta Cracoviensia” 2013, nr 45, s. 161.

⁵ Zob. tamże.

Symbolika szczęścia wiecznego sięga samego sedna pojęcia „eschatologia” w znaczeniu ostatecznych losów człowieka i świata⁶. Wymiar eschatologiczny ujmowany jest jako „swoista orientacja ku przyszłości, która obejmuje tak człowieka, jak i świat wraz z historią”⁷. Ma on więc charakter uniwersalny, angażujący każdego człowieka, który w sposób czynny i konsekwentny nie odrzuca tej prawdy. Dlatego moc przyciągania, jaką posiada (nie tylko dla Cirlota) „tamta strona” nadaje szczególne znaczenie symbolom – jej „wysłannikom”. Są one niezbędne do przekroczenia granic transcendencji – z jednej, oraz własnych zmysłów – z drugiej strony.

Teologa dogmatyczna Kościoła katolickiego naucza o czterech rzeczach ostatecznych człowieka, posługując się koncepcjami: końca świata, Sądu Ostatecznego oraz kontynuacji egzystencji po śmierci w rzeczywistości transcendentnej jako nagrody lub kary otrzymanej za uczynki całego życia⁸. Oczywistym punktem odniesienia są więc pojęcia „nieba”, „nowego nieba i nowej ziemi” oraz „niebiańskiego Jeruzalem”.

Przygotowanie do osiągnięcia szczęścia wiecznego od początku historii chrześcijaństwa obejmowało połączony przekaz słowny i wizualny, posługujące się wspólnym systemem symboli. Z czasem poczesną rolę nośnika tego przekazu zaczęła odgrywać sakralna sztuka złotnicza. Szczególną rolę odegrały w niej insygnia władzy kościelnej, czyli – w ścisłym znaczeniu tego słowa – pierścienie i pastorały, w szerszym zaś, także mitra, pektorał i paliusz (dla posiadających przywilej noszenia go)⁹. Symbolika insygniów (i szat liturgicznych) biskupa wyraża ich sens mistagogiczny oraz dydaktyczny. „Czyli być dla nas swoistą katechezą liturgiczną, poprzez którą będziemy mogli wejść w misterium samego Chrystusa. Przejść od tego, co widzialne, do tego, co niewidzialne”¹⁰.

⁶ W. Granat, *Eschatologia: rzeczy ostateczne człowieka i świata*, TN KUL, Lublin 1962, s. 5.

⁷ A.F. Dziuba, *Jezus Chrystus eschatologiczny dar pełni czasu*, „Forum Teologiczne” IV, 2003, s. 35.

⁸ Zob. M. Sieniatycki, *Dogmatyka katolicka. Podręcznik szkolny*, cz. IX: *O rzeczach ostatecznych*, Nakładem autora, Kraków 1930; *Katechizm Kościoła Katolickiego*, dz. cyt., nr 1020n.

⁹ *Pontyfikał Rzymski odnowiony zgodnie z postanowieniami świętego Soboru Powszechnego Watykańskiego II wydany z upoważnienia papieża Jana Pawła II. Obrzędy święceń biskupa, prezbiterów i diakonów*, wydanie drugie wzorcowe, Księgarnia św. Jacka, Katowice 1999, n. 12–64; zob. K. Bogacka, *Insygnia biskupie w Polsce. Pierścień, pektorał, infuła. XI–XVIII w.*, Instytut Wydawniczy PAX, Warszawa 2008, s. 11–12; M. Majewski, *Symbolika szat i insygniów biskupa*, „Anamnesis” 2011, nr 2, s. 79.

¹⁰ Cyt. za: M. Majewski, *Symbolika szat i insygniów biskupa*, art. cyt., s. 65.

Symbolika insygniów jako wizualnego środka przekazu magisterium Kościoła o zbawieniu i drogach jego osiągnięcia, wtajemniczenia w misterium komunii z Bogiem, ma przeważnie charakter wielowątkowy i obejmuje znaczenie danego rodzaju insygnium związane z jego materialną formą, materiałami użytymi do wykonania oraz dekoracjami. Istotny jest również religijny i liturgiczny oraz społeczno-kulturowy kontekst powstania i używania przedmiotu, a także związek jego charakterystyk z indywidualnością używającego ich duchownego, oraz innych uczestników (odbiorców) złożonej sytuacji komunikacyjnej.

Szczęście eschatologiczne należy uznać za temat nadrzędny i uniwersalny, stanowiący sedno nauczania Kościoła. Do przedstawienia jego manifestacji w kunszcie złotniczym insygniów władzy kościelnej wybrane zostały przykłady dotyczące pastorałów – dobrze widocznych w przestrzeni publicznej, których rozmiary umożliwiają wprowadzenie stosunkowo najbardziej złożonych dekoracji.

Omówione w dalszej części artykułu przykłady wskazują, że główną osią, wzdłuż której budowano symboliczny przekaz dotyczący szczęścia, jest raj pierwszych ludzi oraz odkupienie zapowiedziane przez Boga po ich upadku (Rdz 3, 15)¹¹ – będące w istocie obietnicą powrotu do raju.

1. RAJ UTRACONY I RAJ OBIECANY

Punktem odniesienia dla wizji przyszłego, nieskończonego szczęścia stała się – zarówno w judaizmie, jak i w chrześcijaństwie – wizja idealnego szczęścia rajskiego, utraconego przez pierwszych rodziców. Eden, rajski ogród, symbolizuje

¹¹ *Katechizm Kościoła Katolickiego*, dz. cyt., nr 410–415.

pierwotną harmonię człowieka i przyrody ustanowioną przez Stworzyciela¹². Grzech sprowadził cierpienie i zniszczenie także na nią, a jej cierpienie, dopełnia cierpienia człowieka, odkupionego przez Chrystusa¹³. Potrzebę odbudowy idealnej rzeczywistości (w jeszcze doskonalszej – o ile to możliwe – postaci) zaspokaja wizja miasta zesłanego przez Boga, Niebiańskiego Jeruzalem. Symbolizuje ono nowy porządek, odkupiony świat oparty na zasadzie boskiej harmonii i piękna, zwielokrotnionego przez bogactwo symboli. „Oto przybytek” Boga z ludźmi „i będzie mieszkał z nimi. I oni będą jego ludem”, „a Bóg sam z nimi będzie” ich Bogiem (Ap 21, 3). Niebiańska Jerozolima jest zarazem nowym niebem i nową ziemią (bo- wiem stare niebo i stara ziemia przeminęły – Ap 21, 1), obrazem godów weselnych Chrystusa-Baranka i Jego Oblubienicy – Kościoła¹⁴.

Święte Miasto – rozmierzone przez samego Boga złotą miarą (Ap 21, 15) – zbudowane jest z drogocennych kamieni, którego światłem jest sam Bóg (mające jasność Boga Ap 21, 11), a lampą i świątynią (Przybytkiem) jest Baranek (Ap 21, 22). Otoczone wysokim murem z jaspisu, na fundamencie ozdobionym „wszelkimi drogimi kamieniami”, o fundamentach z imionami *dwunastu apostołów Baranka*, z dwunastoma bramami-perłami opatrzonymi imionami dwunastu pokoleń Izraela, po trzy z każdej strony (Ap 21, 12–14). W obrębie murów znajdują się „rzeka wody życia” i „drzewo życia”, wydające co miesiąc ozdrowieńcze owoce. Przez każdą z bram wchodzi inne grupy zbawionych, co ukazał Jan van Eyck w głównej tablicy Ołtarza Gandawskiego. Jak stwierdza Cirlot: „wizja św. Jana Ewangelisty, pomijając jej wartość profetyczną, wyraża się w logice symboli mających określać charakter skalający, jednoczący, «zbawczy» przyszłego raju jako «nowego miasta»”¹⁵.

Egzegetyczne i mistyczne piśmiennictwo chrześcijańskie dopełnia tę wizję¹⁶. Jeszcze w 1876 r. św. Dominik Savio (1842–1857) przedstawił raj jako doskonałe połączenie Edenu i Niebiańskiej Jerozolimy:

¹² A. Unterman, *Encyklopedia tradycji i legend żydowskich*, przeł. O. Zienkiewicz, Książka i Wiedza, Warszawa 2003, s. 204–205.

¹³ Jak pisze św. Paweł, „wszelkie stworzenie wzdycha i jak rodząca aż dotychczas boleje” (Rz 8, 22).

¹⁴ Cyt. za S. Kobiela, *Niebiańska Jerozolima. Od sacrum miejsca do sacrum modelu*, Pallotinum, Warszawa 1989, s. 91.

¹⁵ J.E. Cirlot, *Słownik symboli*, dz. cyt., s. 171.

¹⁶ Zob. S. Kobiela, *Niebiańska Jerozolima. Od sacrum miejsca do sacrum modelu*, dz. cyt., s. 95.

„Więcej jeszcze uroku przydawały tej czarującej okolicy szerokie, obsadzone bujnym kwieciami aleje, łączące precudne parki – ogrody, a w nich kępy drzew przedziwnych, zieleńce, klomby kwiatów o najrozmaitszych barwach i kształtach. Żadne z naszych roślin nie da się z nimi porównać... Roślinki, kwiaty, krzewy, owoce jakżeż były rozkoszne i powabne: liście lśniły złotem, pnienie i gałęzie mieniły się diamentami, a wszystko zharmonizowane z otaczającym je przepychem. Wprost niepodobnym było zdać sobie sprawę z tej przebogatej różnorodności, wśród której i najmniejsza trawka błyszczała jej tylko właściwym światłem.

A wśród tych rajszych ogrodów na całej przestrzeni widziałem liczne, wspaniałe pałace, których piękno, styl, bogactwo, rozmiar, były tak niezwykle, że wszystkie bogactwa ziemi nie wystarczyłyby do wzniesienia jednego z nich. (...) Jakież dopiero przepych musiał zalewać ich salony!”¹⁷.

Sugestywny opis *miasta zesłanego przez Boga* w objawieniu św. Jana stał się inspiracją i źródłem ikonograficznym licznych dzieł sztuki, poczynając od malarstwa katakumbowego pierwszych wieków chrześcijaństwa, w którym ukazywano najważniejsze symbole tej przyszłej doskonałej rzeczywistości: Baranka, źródło wody żywej, z której piją dusze zbawionych pod postacią gołębi. Nowe Jeruzalem należy traktować jako miejsce, symbol i zapowiedź przyszłego szczęścia eschatologicznego, zgodnie z inwokacją Hymnu na poświęcenie świątyni z VII wieku: *Urbs Jerusalem beata (O Jeruzalem szczęśliwe)*¹⁸.

Naszkicowana pobieżnie koniunkcja utraconego szczęścia rajskiego oraz przyszłego, wiecznego, posiada obfite egzemplifikacje w złotnictwie sakralnym, w tym w insygniach władzy kościelnej, zwłaszcza w pastorałach i pektorałach (o zastrzeżeniach dotyczących traktowania tych ostatnich jako insygnium). Można postawić tezę, że w ich historii nad „wątkiem Edenu” przeważał „wątek jerozolimski”.

1.1. Symbolika szczęścia wiecznego w insygniach – przykłady pastorałów

Insygnia, a wśród nich pastorały, w wielu przypadkach najbardziej wyrazistą symbolikę eschatologiczną zawdzięczają zastosowanym do ich wyrobu kosztownym materiałom – kruszcom, kamieniom i substancjom organicznym (jak kość

¹⁷ E. Ceria, *Memorie biografiche di don Giovanni Bosco* [tłumaczenie polskie], t. XII, Pogrzebień 1958, s. 322–323.

¹⁸ Zob. S. Kobielski, *Niebiańska Jerozolima. Od sacrum miejsca do sacrum modelu*, dz. cyt., s. 100–101.

słoniowa), przeważnie znanym z opisu Niebieskiego Jeruzalem. Złoto, gemmy i perły miały zapewne wydawać się częścią nowej, nieznanej rzeczywistości i pozwalały doświadczyć jej zmysłami¹⁹. W połączeniu z formą pastorału – wywodzącego się od wysokiej laski pasterskiej służącej w wędrówkach, znaku siły i aurytety – materiały te wskazują na ostateczny cel posługi biskupiej w jej trzech wymiarach: kapłańskim, pasterskim i nauczycielskim. Pastorał jest więc w podstawowym sensie atrybutem biskupa (opata lub ksieni) wiodącego powierzona sobie wspólnotę do zbawienia.

Jednym z najbardziej znanych przykładów odwołania się do rajskiej rzeczywistości, opisanej w Księdze Rodzaju, jest pastorał opata Erkanbalda w skarbcu katedry w Hildesheim, sprzed 1011 r. W wolucie, w scenie stworzenia Ewy, Bóg wyciąga dłoń w geście błogosławieństwa nad niewiastą wyłaniającą się z boku mężczyzny. Ta afirmacja dobroci Stwórcy ukazuje Go jako typ miłosierdzia Zbawiciela. Kompozycji sięgającej trzonu krzywaśni nadano rytm zstępujący, od stworzenia do upadku. Tematem jest pierwotne szczęście człowieka w raju i grzech pierworodny, *beata culpa*, zapowiadająca przyjście Mesjasza. Wizerunki pierwszych rodziców pojawiają się jednostkowo w dekoracji pastorału, jako typ Chrystusa i Maryi – nowego Adama i Nowej Ewy.

Insygnium to było zapewne darem abpa Bernwarda dla jego krewnego Erkanbalda, opata Fuldy, z okazji jego nominacji na arcybiskupa Moguncji, na co ma wskazywać właśnie motyw stworzenia Ewy. „Zostaje ona powołana do życia przez usunięcie żebra z boku Adama. Adam nie śpi podczas tej procedury, o czym mówi Rdz 2,21. Zamiast tego stoi wyprostowany i patrzy na scenę. Interpretacja, którą można znaleźć w niektórych wczesnych dokumentach teologicznych, na przykład w dokumentach Hilariusza z Poitiers, który mówi, iż wspomniany w tekście sen jest wizjonerskim doświadczeniem, wizjonerskim stanem umysłu, który daje Adamowi możliwość rozpoznania swojej przyszłości z Ewą jako przyszłości

¹⁹ O symbolicznie kamieni szlachetnych oraz bursztynu w insygniach zob. K. Bogacka, *Kameryzowane insygnia biskupie w Polsce: symbolika i funkcja społeczna*, „Folia Historica Cracoviensia” (w druku); Taż, *Ametyst w insygniach biskupich w Polsce: historia i symbolika*, w: *Rzemiosło artystyczne i wzornictwo w Polsce. Klejnoty w służbie sacrum i dewocji*, red. K. Kluczwajd, Toruń 2017, s. 35–41; K. Bogacka, *The Symbolism of Amber in the Insignia of the Ecclesiastical Hierarchy in Poland*, „European Journal of Science and Theology”, June 2017, vol. 13, no. 3, s. 121–135.

Boga z Jego ludem”²⁰. Ta interpretacja stworzenia Ewy sprawia, że przedstawienia są odpowiednie dla nowego arcybiskupa podejmującego swe zadania. Temat raju w tym samym środowisku artystycznym wydał m.in. chrzcielnicę Bernwarda wspartą na personifikacjach rzek rajszych. Jej program ikonograficzny opowiada o sakramencie chrztu jako zanurzeniu w wody zbawienia – przywracającego rajską łączność z Bogiem.

Motywy symbolizującym raj i zapowiadającym erę zbawienia jest wąż – usamodzielniony element sceny kuszenia Ewy. W romańskich pastorałach z głową węża zyskuje on bardziej złożoną symbolikę, przypomina bowiem nie tylko o wężu na drzewie rajskim – symbolu utraty szczęścia ofiarowanego przez Stwórcę, ale także o wywyższeniu węża miedzianego na pustyni – jako obietnicy zbawienia danej narodowi wybranemu oraz zapowiedzi odkupieńczej śmierci Chrystusa²¹. Jeszcze w romanizmie ambiwalentne znaczenie ukazanego bez żadnych przedstawień towarzyszących, „samodzielnego” węża zostało zredukowane do symboliki negatywnej za sprawą scen walki z nim lwa lub baranka. Tym samym, podstawowa symbolika dekoracji insygnium podkreśla związek z apokaliptycznymi symbolami Chrystusa Zmartwychwstałego, zwycięzcy śmierci.

Od czasów konstantyńskich, wraz ze wzrostem znaczenia monumentalnej architektury sakralnej Niebiańska Jerozolima stała się wzorcem świątyni i modelem miasta²². Sztuki przedstawieniowe zaczęły ukazywać „mimetyczne” obrazy Miasta (z możliwie wieloma szczegółami). Szczególną rolę miało tu do spełnienia złotnictwo, posługujące się kosztownymi materiałami, t y m i s a m y m i, które opisał św. Jan, oraz zminiaturyzowanymi motywami architektonicznymi. Obraz był dzięki temu bardziej rzeczywisty. Jednakże, w złotnictwie romańskim architektura Niebiańskiej Jerozolimy była przede wszystkim wzorcem dla kadzielnic, podczas gdy pastorały zdobiono motywami zwierzęcymi i roślinnymi, rzadziej figuralnymi.

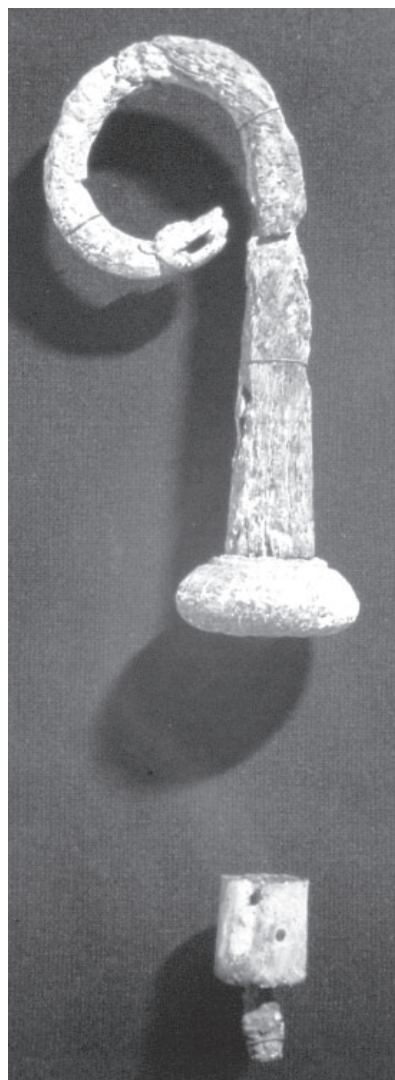
²⁰ Cyt. za: *Crosier of Abbot Erkanbald*, <http://sammlung.theologie.uni-halle.de/erkanbald/?lang=en> (dostęp 05.05.2018 r.).

²¹ K. Bogacka, *Pastorały w Polsce. XI-XVIII w.*, Michalineum, Marki 2004, s. 61–67, kat. 1, 2, s. 83–97, kat. 4–6.

²² S. Kobieltus, *Niebiańska Jerozolima. Od sacrum miejsca do sacrum modelu*, dz. cyt., s. 97nn.



1. Pastorał opata Erkanbalda, koniec X w., skarbiec katedry w Hildesheim. <http://sammlung.theologie.uni-halle.de/erkanbald/?lang=en> (dostęp 05.05.2018)



2. Pastorał z głową węża, pierwszego pata benedyktynów tyńieckich Anchorasa, ok. poł. XI w., Kraków, Skarbiec Koronny Państwowych Zbiorów Sztuki na Wawelu. Fot. 2-4 – ze zbiorów autorki

Na pastorałe biskupa Macieja z Gołańczy (†1368), odkrytym w jego grobie w katedrze we Włocławku, tronująca Madonna z Dzieciątkiem oraz Chrystus na majestacie – na dwustronnej plakiecie – zostali przedstawieni jako królewska para panująca w raju. Jabłko, które małemu Jezusowi podaje Maryja wskazuje, że są Oni antytypem Adama i Ewy²³ – według analogii wprowadzonej w II w. przez św. Justyna Męczennika, rozwiniętej przez św. Ireneusza z Lyonu²⁴. Program ideowy insygnium jest spójny z dojrzewającym w średniowiecznym Kościele przekonaniem o Wniebowzięciu Maryi i jej panowaniu w niebie u boku Syna jako Królowej nieba. Pisali o tym: Ambroży Autpert †789, Eadmer †1124) oraz Rupert z Deutz (†ok. 1135) i Piotr Jan Oliva (†1298) – podkreślając, że Maryja posiada całe królestwo swojego Syna²⁵. Ukazywanie Chrystusa wraz z Maryją obfituje w treści teologiczne pełni czasu, w której urzeczywistniło się odkupienie – niezbywalny warunek ludzkiego szczęścia eschatologicznego, bowiem: „wszystkie traktaty chrystologiczne i mariologia mówią o centralnym punkcie historii i jej celu osiąganym przez pośrednictwo Chrystusa, z którym ściśle złączona jest Maryja”²⁶. Wizerunki te wskazują na przywileje Maryi ze względu na Jej Boże macierzyństwo.

W gotyku, szczytowym okresie wpływu architektury – w tym jako nośnika idei eschatologicznych – poszczególne jej elementy wraz ze swą symboliką służyły podkreśleniu programu ikonograficznego pastorałów (i innych dzieł złotnictwa). Miniaturowe postacie świętych, stojące w arkadach kapliczkowych modułów, przedstawiano jako mieszkańców niebieskiego Jeruzalem²⁷. Wskazano tym

²³ K. Bogacka, *Pastorały w Polsce*, dz. cyt., s. 137nn. Obecnie akcentuję jedynie te aspekty symboliki, które odnoszą się do omawianego tematu.

²⁴ Zob. B. Kochaniewicz, *Antyteza Ewa-Maryja w „Adversus haereses” św. Ireneusza z Lyonu. Perspektywa apologetyczna*, „Poznańskie Studia Teologiczne” 2009, nr 23, s. 89–102.

²⁵ Z. Janiec, *Kult maryjny w Polsce od X do XIII wieku*, w: *Prekursorzy i twórcy chrześcijańskiej kultury Europy. księga jubileuszowa ofiarowana księdzu profesorowi Augustynowi Eckmannowi*, red. Agnieszka Strycharczuk, Lublin 2013, s. 153–163.

²⁶ W. Granat, *Eschatologia: rzeczy ostateczne człowieka i świata*, art. cyt., s. 18.

²⁷ W Polsce nie zachowały się gotyckie pastorały z nodusami kapliczkowymi z dekoracją figuralną. Zapewne należał do nich pastorał prymasa Andrzeja Krzyckiego (Płock, skarbiec katedralny), przerobiony ok. 1655 r. dla biskupa Zygmunta Czyżowskiego. K. Bogacka, *Pastorały w Polsce*, dz. cyt., s. 213, kat. 22. W innym miejscu przedstawiłam hipotetyczną rekonstrukcję pierwotnego stanu zabytku, zob. K. Bogacka, *Konserwacja zabytków insygnialnych w Polsce na przykładzie pastorałów średniowiecznych*, w: *Dzieło sztuki a konserwacja. Materiały LII Ogólnopolskiej Sesji Naukowej SHS Kraków 20–22 XI 2003*. Kraków 2004, s. 487–489, il. 5.

samym na istotne prawdy obowiązujące do dziś w teologii eschatologicznej: „wejście do wiekuistego życia dokonuje się nie tylko indywidualnie, lecz także w społeczności świętych”²⁸, a „sprawiedliwi będą w przyszłym życiu widzieć Boga”, przy czym „posiadanie samego Boga przez sprawiedliwych będących w niebie jest dla nich szczęściem”²⁹. Tajemnica świętych obcowania obrazowana była u schyłku średniowiecza także w licznych scenach *sacra conversatione*, przez licznych świętych i święte asystujących Madonnie i Dzieciątku. Wspólnotowy, nieomal intymny charakter tych scen podkreśla ich nazwa: *Rodzina Maryi*.

W pastorałach gotyckich z dekoracją architektoniczną wyróżnioną pozycję zajmują figurki Matki Bożej, ukazujące Ją jako Teotokos, jak w pastorałe z Żarnowca, z 1 poł. XV w.³⁰, lub w konwencji Niewiasty Apokaliptycznej. W jedynym tego ostatniego rodzaju gotyckim insygnium w Polsce – wykonanym dla prymasa Andrzeja Krzyckiego – figurkę dodano wtórnie, niewykluczone jednak, że w miejsce podobnej³¹. Ten rodzaj przedstawień okazał się trwały i upowszechnił się także ze względów historycznych, bowiem w ich symbolikę włączono w XVII wieku wątek walki chrześcijaństwa z islamem. W stuleciu, w którym szczególnie uciekano się do pośrednictwa Maryi wobec zagrożenia wojnami, po odparciu ataku Szwedów na Jasną Górę, 1 kwietnia 1656 r. w archikatedrze lwowskiej Jan Kazimierz złożył uroczyste ślubowanie Najświętszej Maryi Pannie, obierając Ją na Królową Polski i zawierając Jej losy Rzeczypospolitej.

Pojawianie się przedstawień Maryi w konwencji Niewiasty Apokaliptycznej na pastorałach w kolejnym okresie ich popularności – w XIX i XX wieku – odnieść można do ogłoszonych wówczas dogmatów: o Niepokalanym Poczęciu – w 1854 r. oraz o Wniebowzięciu NMP – w 1950 r. Wyjątkową dekoracyjnością odznacza się neorokokowy pastorał z 1871 r. w skarbcu Katedry w Tarnowie, a w Pałacu Arcybiskupim w Warszawie wśród insygniów prymasa Józefa Glempa przechowywane było, nawiązujące do tradycji romańskiej, insygnium z 1977 r. z Madonną depczącą głowę węża. Późniejszą ikonografię maryjną na insygniach stymulował spektakularny kult, jakim otaczał Matkę Bożą Ojciec Święty św. Jana Paweł II (pontyfikat 16 października 1978–2 kwietnia 2005). Wśród jego licznych

²⁸ W. Granat, *Eschatologia: rzeczy ostateczne człowieka i świata*, art. cyt., s. 5–6.

²⁹ Tamże, s. 18.

³⁰ K. Bogacka, *Pastorały w Polsce*, dz. cyt., s. 192–200, kat. 19.

³¹ Tamże, s. 208–225, kat. 22.

manifestacji było zawołanie biskupie, a następnie papieskie: „Totus Tuus”, zaczerpnięte z młodzieńczej lektury *Traktatu o doskonałym nabożeństwie do Najświętszej Maryi* św. Ludwika Marii Grigon de Monford, ze słów: „Totus Tuus ego sum, et omnia mea tua sunt”.

Najważniejszy symbol Niebiańskiej Jerozolimy – Chrystus pod postacią Baranka – występował przede wszystkim na pastorałach późnoromańskich i gotyckich, sprowadzanych zapewne także do Polski³² – ukazywany w konfrontacji z symbolem szatana jako wymykający się węzowi, użyczającemu swego kształtu krzywaśni, lub podczas walki z wężem-smokiem. Atrybutem Baranka na tych przedstawieniach była zwycięska chorągiew *labarum*, wskazująca na Jego ostateczne i całkowite zwycięstwo.

W okresie zaborów, jako motyw zdobiący pastorały polskich biskupów, pojawił się zaś Baranek apokaliptyczny – spoczywający na zapieczętowanej księdze. Większość z tych insygniów powstała bezpośrednio przed Powstaniem Styczniowym lub po jego upadku, np. w 1862 r. wykonano pastorał z barankiem dla arcybiskupa Zygmunta Szczęsnego Felińskiego (od 2009 r. w skarbcu archikatedralnym w Warszawie)³³, a następnie pastorał w Pałacu Arcybiskupim w Warszawie oraz dwa inne – w skarbcu katedralnym w Płocku. Można sądzić, że ukazanie „Baranka jakby zabitego” – godnego otworzyć zapieczętowaną księgę wyroków Boskich, będącego świątynią i lampą Miasta „zstępującego z nieba od Boga” – umacniało heroiczną nadzieję na zmartwychwstanie Polski. Podobieństwo formalne tych insygniów z pięknie ukształtowanymi figurkami baranka podkreśla wspólną symbolikę.

Według katolickiej teologii eschatologicznej, osiągnięcia stanu nieprzemijającego szczęścia jest możliwe jedynie w Niebiańskiej Jerozolimie. Z punktu widzenia zarówno teologii, jak i psychologii, dążenie do szczęścia jest immanentną właściwością człowieka. Ponieważ jego spełnienie z mocy Objawienia (1 Kor 2,9) ma przerosnąć wszelkie wyobrażenia, pozostaje kontemplacja tej prawdy. Przypomina o tym dekoracja insygnium z 2. poł. XVII w. w skarbcu katedralnym w Płocku, z dwustronną plakietą z wizerunkami patronów benedyktyńskich. U ich boku

³² Obecnie jedynym tego rodzaju insygnium jest pastorał z 1. poł. XIII w. zakupiony w handlu antykwarycznym, w Muzeum Archidiecezji Warszawskiej, tamże, s. 76–79, kat. 3.

³³ K. Bogacka, *The Splendor of episcopal insignia as a Symbol of the Personality of their Owner*, „Journal of International Scientific Publications: Language, Individual & Society” 2012, t. 6, cz. 1, s. 136–146.



3. Pastorał z wizerunkami Madonny i Maiestas Domini biskupa Macieja z Gołańczy, 1. ćw. XIV w., skarbiec katedry we Włocławku. Fot. ze zbiorów autorki



4. Pastorał z barankiem arcybiskupa Zygmunta Szczęsnego Felińskiego, 1861/1862 r., skarbiec katedry w Warszawie. Fot. ze zbiorów autorki

przyklękają dziecięcy aniołowie z księgami otwartymi na słowach: *nec oculus vidit* – przy św. Benedykcie, oraz: *nec auris audivit* – przy św. Scholastyce, stanowiących parafrazę początku (przytoczonego jako motto artykułu) cytatu z *Listu do Koryntian: Quod oculus non vidit ; nec auris audivit, nec in cor hominis ascendit, quæ præparavit Deus iis qui diligunt illum* (1 Cor 2,9)³⁴.

³⁴ K. Bogacka, *Pastorały w Polsce*, dz. cyt., s. 263–267, kat. 29.

ZAKOŃCZENIE – NIEBIAŃSKA JEROZOLIMA JAKO MIEJSCE I SYMBOL SZCZĘŚCIA ESCHATOLOGICZNEGO

Pastorał, będąc insygnium autorytetu i władzy pasterza nad podległą mu wspólnotą jest jednocześnie istotnym narzędziem komunikacji między nimi. Dobór odpowiednich treści zilustrowanych w formie i dekoracji odpowiada nie tylko dewizie biskupa (opata) i charyzmatowi jego posługi, ale także wyraża uniwersalne ewangeliczne treści, będące przedmiotem nauczania Kościoła. Podstawową z nich jest przesłanie o ostatecznym przeznaczeniu człowieka do nieprzemijającego szczęścia z Bogiem i wspólnotą zbawionych, przybliżenie wizji wyzwolonej od grzechu, cierpienia i śmierci ludzkości jako kontekstu indywidualnego szczęścia każdego człowieka.

Poszukując dla tej wizji wzorców i odniesień, umysł człowieka odnajduje je w raju utraconym u zarania ludzkości. Według Cirlota, „przymiotnik «utracony» określający szczególną psychologię raju, wiąże się z ogólnym uczuciem porzucenia i upadku, które egzystencjaliści uznają za fundamentalną strukturę człowieczeństwa”³⁵. Co więcej, utracona musi być także dotychczasowa egzystencja, bowiem nieuniknionym przejściem do eschatologicznej wizji raju jest nie tylko koniec indywidualnego życia, ale i koniec ziemskiej rzeczywistości oraz wydarzenia z nim związane, zapowiedziane w Objawieniu św. Jana.

Wizja ta ukazywana była w sztuce, także złotniczej, poprzez symbolikę barw, metali (przede wszystkim złota) i kamieni szlachetnych, dekoracji figuralnych oraz symbolikę ornamentyki.

Niektóre dzieła złotnicze były szczególnie predestynowane do niesienia symboliki Niebiańskiej Jerozolimy, jak średniowieczne tzw. korony światła czy kadzielnice, a także – co starałam się ukazać – insygnia władzy biskupiej. Przytoczone przykłady zostały wybrane ze względu na czytelność tego przesłania, co nie oznacza, że nie niosą już żadnych innych treści, ani że inne insygnia pozbawione są symboliki szczęścia eschatologicznego.

BIBLIOGRAFIA

Bogacka K., *Ametyst w insygniach biskupich w Polsce: historia i symbolika*, w: *Rzemiosło artystyczne i wzornictwo w Polsce. Klejnoty w służbie sacrum i dewocji*, red. K. Kluczewajd, Toruń 2017, s. 35–41.

³⁵ J.E. Cirlot, *Słownik symboli*, dz. cyt., s. 345.

- Bogacka K., *Insignia biskupie w Polsce. Pierścień, pektorał, infuła. XI-XVIII w.*, Instytut Wydawniczy PAX, Warszawa 2008.
- Bogacka K., *Kameryzowane insignia biskupie w Polsce: symbolika i funkcja społeczna*, „Folia Historica Cracoviensia” (w druku).
- Bogacka K., *Konserwacja zabytków insygnialnych w Polsce na przykładzie pastorałów średniowiecznych*, w: *Dzieło sztuki a konserwacja. Materiały LII Ogólnopolskiej Sesji Naukowej SHS Kraków 20–22 XI 2003*, Kraków 2004, s. 477–493.
- Bogacka K., *Pastorały w Polsce. XI-XVIII w.*, Michalineum, Marki 2004.
- Bogacka K., *The Splendor of episcopal insignia as a Symbol of the Personality of their Owner*, „Journal of International Scientific Publications: Language, Individual & Society” 2012, t. 6, cz. 1, s. 136–146.
- Bogacka K., *The Symbolism of Amber in the Insignia of the Ecclesiastical Hierarchy in Poland*, „European Journal of Science and Theology”, June 2017, vol. 13, no. 3, s. 121–135. (w druku).
- Ceria E., *Memorie biografiche di don Giovanni Bosco* [tłumaczenie polskie], t. XII, Pogrzebień 1958.
- Cirlot J.E., *Słownik symboli*, tłum. I. Kania, Znak, Kraków 2006.
- Crosier of Abbot Erkanbald <http://sammlung.theologie.uni-halle.de/erkanbald/?lang=en> (dostęp 05.12.2018).
- Dziuba A.F., *Jezus Chrystus Eschatologiczny dar pełni czasu*, „Forum Teologiczne” 2003, nr 4, s. 35–51.
- Granat W., *Eschatologia: rzeczy ostateczne człowieka i świata*, TN KUL, Lublin 1962.
- Janiec Z., *Kult maryjny w Polsce od X do XIII wieku*, w: *Prekursorzy i twórcy chrześcijańskiej kultury Europy: księga jubileuszowa ofiarowana księdzu profesorowi Augustynowi Eckmannowi*, red. A. Strycharczuk, Lublin 2013, s. 153–163.
- Kobieltus S., *Niebiańska Jerozolima. Od sacrum miejsca do sacrum modelu*, Pallottinum, Warszawa 1989.
- Kochaniewicz B., *Antyteza Ewa-Maryja w „Adversus haereses” św. Ireneusza z Lyonu. Perspektywa apologetyczna*, „Poznańskie Studia Teologiczne” 2009, nr 23, s. 89–102.
- Machniak J., *Miłosierdzie Boże jako źródło radości i szczęścia*, „Analecta Cracoviensia” 2013, nr 45, s. 149–165.
- Majewski M., *Symbolika szat i insygniów biskupa*, „Anamnesis” 2011, nr 2, s. 65–86.
- Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu*, przeł. Jakub Wujek, wstęp i komentarz: Stary Testament – Stanisław Styś, Nowy Testament – Władysław Lohn, WAM, Kraków 1962.
- Pontyfikat Rzymski odnowiony zgodnie z postanowieniami świętego Soboru Powszechnego Watykańskiego II wydany z upoważnienia papieża Jana Pawła II*, wydanie drugie wzorcowe, Księgarnia św. Jacka, Katowice 1999.
- Sieniatycki M., *Dogmatyka katolicka. Podręcznik szkolny*, cz. IX: *O rzeczach ostatecznych*, nakładem autora, Kraków 1930.
- Unterman A., *Encyklopedia tradycji i legend żydowskich*, przeł. O. Zienkiewicz, Książka i Wiedza, Warszawa 2003.

Biogram

Katarzyna Bogacka, psycholog (mgr, UW) i historyk sztuki (UKSW, dr), adiunkt w Katedrze Edukacji i Kultury Wydziału Nauk Społecznych Szkoły Głównej Gospodarstwa Wiejskiego w Warszawie, kierownik Zakładu Psychologii i Pedagogiki Społecznej. Zainteresowania naukowe: badania i publikacje obejmują tematykę z zakresu historii sztuki, ikonografii oraz społeczno-kulturowego i psychologicznego funkcjonowania dzieła sztuki, dotyczą m.in. insygniów władzy kościelnej. Autorka 3 książek, redaktorka 3 książek, autorka kilkudziesięciu artykułów oraz publikacji zwartych.

Witold Kawecki

UKSW w Warszawie

Komunikowanie szczęścia w sztuce Caravaggia

Communicating happiness in Caravaggio's art

STRESZCZENIE:

Współczesna komunikacja jest w głównej mierze komunikacją wizualną, która zakłada porozumiewanie się poprzez obraz, przekazywanie informacji między nadawcą a odbiorcą w formie wizualnej i przy pomocy mediów. Tym medium może być obraz malarski. Artykuł pokazuje wybrane płótna Caravaggia – artysty o uznanym talencie – jako niewątpliwe dzieła sztuki komunikujące wartości duchowe i teologiczne.

Chociaż Caravaggio uchodzi za artystę dramatycznego, nieokiełzanego w żywiole swoich namiętności, kogoś, kto przegrał swoje życie, to jego twórczość komunikuje zgoła coś odmiennego. Analiza obrazów wykazuje, że artysta poprzez kompozycję, ujęcie postaci, kolory niejednokrotnie mówi o harmonii i szczęściu człowieka w kontekście religii chrześcijańskiej, a zwłaszcza eschatologii.

SŁOWA KLUCZOWE:

Caravaggio, komunikowanie, malarstwo, sztuka szczęścia

ABSTRACT:

Today's communication is predominantly of visual nature, it assumes communicating through images, passing on messages between the sender and the addressee in the visual form and through the media. For example a painting can be one of the media. The article discusses selected canvases by Caravaggio, a globally recognized painter, as pieces of art that undoubtedly communicate spiritual and theological values. Although Caravaggio is thought to be a dramatic artist, unrestrained, being in the element of his passions, someone who lost his life, his works communicate something completely different. The painting analysis shows that through the composition, capturing human figures, colors the artist often talks about the harmony and human happiness in the context of the Christian religion, and eschatology in particular.

KEYWORDS:

Caravaggio, communication, painting, The art of happiness

WSTĘP

Obraz zawsze przerażał, zwłaszcza teologów, którzy sądzą, że pokazuje więcej, niż pozwala na to tajemnica. Im bardziej obrazy cieszyły się popularnością, tym bardziej stawały się niepożądane. W Kościele pierwotnym nie spotykamy

właściwie obrazów poza dwoma, ale za to jakże istotnymi: *Całun* zwany turyńskim i *Chusta* z grobu Jezusa. To jednak bardzo specyficzne przedstawienia przynależące do zupełnie innej kategorii tzw. *acheiropoietos* (obraz nie ręką ludzką uczyniony). Obraz przynależy do kultury wizualnej i w konsekwencji komunikacji wizualnej. Kultura wizualna stanowi typ kultury medialnej, a ta z kolei podkategorię kultury informacyjnej. Właściwie nie ma czegoś takiego jak samodzielny, osobny obraz – jest pole wizualne, czyli dynamiczna przestrzeń relacji między człowiekiem, obrazem i rzeczywistością, dla której zasadniczą jest kategoria spojrzenia. W badaniach nad wizualnością obraz nie jest traktowany wyłącznie jako dzieło sztuki, ale przede wszystkim jako fakt społeczno-kulturowy, a często i religijny. Dla Nicholas Mirzoeffa kultura wizualna jest interwizualnością, symultanicznym pokazem i interakcją różnych rodzajów wizualności, ukazaniem politycznego wymiaru tego, co robimy¹. Posługuje się ona „podmiotem wizualnym”, przez który należy rozumieć osobę zarówno jako nośnik wzroku (niezależnie od jej biologicznej zdolności widzenia), jak i jako rezultat pewnych serii różnych kategorii wizualnej podmiotowości². Obrazy obejmują środowisko życia człowieka, jego świat społeczny, także religijny. Zastępują słowa i przejmują dominującą formę wyrażania, choć przecież słowo poniekąd powstało z obrazów (najpierw było pismo obrazkowe). Mamy więc do czynienia z sytuacją wypierania słów przez obrazy. Stąd bierze się popularność kultury i komunikacji wizualnej. Mitchell pisze, że obrazy są czymś w rodzaju form życia, napędzanych pragnieniami i żądzami³. Z tego powodu żyją one swoim własnym życiem, czarują, a niekiedy sprowadzają na manowce. Media masowe sprawiają, że obrazy są wszechpotężnymi siłami, zdolnymi wiele zdziałać, zresztą o to się je oskarża albo za to wychwala. Wymienione wyżej przemiany sprawiają, że współczesna komunikacja w dużej mierze przybiera postać komunikacji wizualnej.

1. ISTOTA KOMUNIKACJI WIZUALNEJ

Można powiedzieć, że komunikacja wizualna jest intencjonalną formą porozumiewania się poprzez obraz, przekazywaniem informacji między nadawcą a odbiorcą

¹ N. Mirzoeff, *Podmiot kultury wizualnej*, „Artium Questiones XVII”, Poznań 2006, s. 249–252.

² Tamże, s. 259.

³ W.J.T. Mitchell, *Czego chcą obrazy*, Warszawa 2013, s. 44.

w formie wizualnej i przy pomocy mediów (np. obrazu malarskiego, plakatu, telewizji, internetu, prezentacji multimedialnej), dokonującej się w sferze percepcji wzrokowej. Jest to zatem proces wytwarzania, przekształcania, pośredniego przekazywania i odbioru informacji za pomocą takich kodów i mediów, które są możliwe do odczytania za pośrednictwem zmysłu wzroku. Celem komunikacji wizualnej jest wywieranie wpływu na kształt wiedzy, na postawy lub emocje odbiorcy, motywowane potrzebami jednej ze stron procesu, bądź też potrzebami ich obu. Za pomocą obrazu, popartego tekstem, można skuteczniej oddziaływać na odbiorcę komunikatu. Ocena dobrze zaprojektowanego komunikatu wizualnego opiera się nie na estetycznych lub artystycznych upodobaniach, tylko na pomiarze zrozumienia przez odbiorców komunikatu zawartego w obrazie. Komunikacja wizualna zatem, to świadome działania zmierzające do nawiązania kontaktu z drugim człowiekiem, celem przekazania mu wiadomości. Przy czym, działania te polegają na specyficznym zachowaniu wykorzystującym wzrok, często mimikę, gestykulację, czy użycie specjalnie wytworzonych obiektów pośredniczących w kontakcie. Zarówno zachowaniom tym, jak i obiektom, nadaje się funkcje komunikatu bazujące na postrzeganiu wzrokowym. Zaczyna się ono od percepcji zmysłowej, w której „ja” ukonstytuowane antropocentrycznie poznaje rzeczywistość, czego efektem jest konceptualizacja indywidualna, w wyniku której powstaje konceptualizacja komunikacyjna. Ta, z kolei, jest przepuszczona przez filtr językowy i w wyniku zwerbalizowania powstaje konceptualizacja kognitywna. Przy czym człowiek ma dwie możliwości ujmowania świata: statyczną i dynamiczną. W ujęciu statycznym odwołujemy się do podstawowych wzorców interpersonalnych (reguł heurystycznych). W ujęciu dynamicznym następuje odwołanie do zachowanych w pamięci scenariuszy ruchowych, stanowiących konstrukty naszej wyobraźni. G. Habrajska pisze, że uświadomienie sobie przez nadawcę schematu, stanowi osiągnięcie gotowości do werbalizacji i rozpoczęcia produkcji komunikatu⁴. O pełnym akcie komunikacyjnym mówimy wtedy, gdy nawiązana została łączność między nadawcą komunikatu a jego odbiorcą i następuje odtworzenie wiadomości oraz spełnienie komunikacji. Istotą komunikacji wizualnej jest wspólna konwencja-kod (rozumiany jako zespół znaków umownych, który z założenia powinien być zrozumiały dla odbiorcy), akceptowana przez obie strony

⁴ G. Habrajska, *Kategoria obserwatora a proces wizualizacji*, w: *Komunikacja wizualna w przestrzeni społecznej* red. A. Obrębska, Łódź 2009, s. 13.

procesu, która decyduje o sygnale, znaku, medium. Medium w teorii komunikacji nazywane jest kanałem informacyjnym (plakat, ulotka, wizytówka, strona internetowa, obraz), który powinien być odpowiednio dobrany do rodzaju przekazywanego komunikatu oraz możliwości percepcyjnych i interpretacyjnych odbiorcy. Od owej konwencji zależy czy dojdzie do jednoznacznej interpretacji komunikatu⁵. Przekształcanie lub zapisywanie informacji w formie kodu dokonuje się generalnie za pomocą *grafemów* czyli znaków pisanych (litery alfabetu, zapis nutowy), *fonemów* czyli znaków mówionych (mowa, śpiew, dźwięki), bądź też szczególnie nas interesujących *ikonemów*, czyli znaków obrazowych (piktogram, rysunek, dzieło malarskie, fotografia)⁶.

Podsumowując, należy powiedzieć, że komunikacja wizualna jest procesem symbolicznym, w którym słowo, dźwięk, obraz, zastępują rzecz, zdarzenie czy proces o charakterze realnym. Jest też procesem społecznym, ponieważ najczęściej nie odnosi się tylko do pojedynczego człowieka. Jest relacją wzajemną, niekoniecznie symetryczną, opierającą się na indywidualnej interpretacji przekazu, a zatem musi zakładać wspólnotę znaczeń przypisywanych określonym kodom. Przebiega ona w określonym kontekście komunikacyjnym i jest działaniem świadomym i intencjonalnym polegającym na ciągłych i przemiennych oddziaływaniach.

2. KOMUNIKACJA WIZUALNA W PRZESTRZENI RELIGIJNEJ

Współcześnie używa się metod komunikacji wizualnej w bardzo wielu dziedzinach. Poprzez obraz przekazuje się wartości, emocje, idee, a nawet wiarę i treści teologiczne, które stoją za przedmiotem, np. w zaprojektowanym logo, banerze informacyjnym, billboardzie reklamowym, ale przede wszystkim w obrazie. Jakie są zatem funkcje komunikacji wizualnej i w jakim celu ją wykorzystujemy? Komunikację tę stosujemy, aby informować (funkcja poznawcza), aby przekonywać, działając na emocje (funkcja apelu), by wzbudzać doznania estetyczne (funkcja estetyczna), aby podtrzymywać komunikację (funkcja fatyczna). Ma ona wywołać u drugiego człowieka rodzaj określonej reakcji. Stosuje się ją także, aby wzbudzać

⁵ J. Nuckowski, *O komunikacji wizualnej*, w: *Oblicza komunikowania wizualnego* red. R. Polak, Kraków-Rzeszów-Zamość 2011, s. 44.

⁶ Zobacz więcej na ten temat: J. Sarzyńska-Putowska, *Komunikacja wizualna. Wybrane zagadnienia*, Kraków 2002.

wiarę (funkcja religijna). Sam proces komunikowania odbywa się przy pomocy środków przekazu, pośród których wymienia się: środki prezentacyjne (głos, twarz, ciało) wymagające obecności osoby kodującej, a ich produktami są akty komunikacyjne; środki reprezentacyjne (książki, obrazy, fotografie, pisarstwo, architektura), stosowane do kreacji różnego rodzaju tekstów, konwencji kulturowych i estetycznych; środki mechaniczne (telefony, radio, telewizja, teleksy itp.) służące do przesyłania informacji.

Zanim przejdę do analizy poszczególnych obrazów Caravaggia, w którego twórczości widzę znakomitego „komunikatora wizualizacji”, chcę jeszcze podkreślić, idąc tropem Jerome Cottin, że obraz może mieć różne cele, które pragnie osiągnąć. Obraz może mieć cel komercyjny, propagandowy, funkcjonalny i komunikacyjny. Może być on nazywany „ikoną” i być ściśle związany z teologią i praktyką Kościoła wschodniego. Może być nazywany „sztuką chrześcijańską” czy „sztuką sakralną”, ale to ostatnie pojęcie jest w moim przekonaniu za szerokie, gdyż

Obraz „duchowy” to obraz, który nie pozostaje na usługach komercji, nie jest przedmiotem estetycznej fascynacji, ale jest znakiem, który odsyła do Boga i poprzez który Bóg przemawia do człowieka.

„sacrum” jest zbyt często, jak np. u Mircea Eliadego, używane w znaczeniu niekoniecznie chrześcijańskim. Obraz może też nie mieć żadnego celu, będąc sztuką dla sztuki (*l'art pour l'art*). Cottin proponuje więc stosowanie terminu „obraz duchowy”, który w pewien sposób obejmuje wszystkie powyższe rozumienia⁷. Byłby to obraz, który nie pozostaje na usługach komercji, nie jest przedmiotem estetycznej fascynacji, ale jest znakiem, który odsyła do Boga i poprzez który Bóg przemawia do człowieka. Cottin proponuje też używanie jako mniej problematycznego terminu „widzenie” zamiast „obraz”, wtedy nie mielibyśmy np. starotestamentalnego problemu zakazu „widzenia”, gdyż dotyczył on tylko wykonywania obrazów.

⁷ Zob. J. Cottin, *L'immagine spirituale del cristianesimo occidentale ieri e oggi*, w: *Bellezza e vita. La spiritualità nell'arte contemporanea*, red. T. Verdon, Milano 2011, s. 91.

Skoro „widzenie” nie było zakazane, prorocy widzieli Boga. Jezus stał się obrazem niewidzialnego Boga, łamiąc zasadę absolutnej niewidzialności Boga (J 14,9; J 1,14.18).

Obraz, oddziałując na podświadomość odbiorcy, jest nośnikiem informacji, wiedzy i emocji. Skoro odgrywa tak ważną rolę we współczesnej kulturze i zaczyna stawać się w coraz większym stopniu przedmiotem zainteresowania także teologii, a szerzej i ewangelizacji, warto rozważyć go z komunikacyjnego punktu widzenia. W jakim sensie jest on narzędziem procesu komunikacyjnego? Komunikacja (z łac. *communicare*) oznacza „być w relacji z”, „być w związku z”, „dzielenie czegoś z kimś”. Staje się ona faktem dopiero wtedy, gdy coś wypowiadam, przekazuję innym swoją myśl tak, iż staje się ona czymś wspólnym. Komunikacja jako kalka językowa pochodząca z angielskiego (*communication*) oznacza szersze formy przekazu informacji, pozostaje terminem powszechnie znanym, ale nie jednoznacznym. Wystarczy zauważyć, że komunikowanie można rozumieć jako: *transmisję* – przekazywanie emocji, idei, informacji, umiejętności; *rozumienie* – być zrozumianym przez innych; *oddziaływanie* – sposoby, poprzez które ludzie oddziałują na siebie; *łączenie* – tworzenie wspólnoty; *interakcja* – społeczny dialog za pomocą symboli; *wymiana* – znaczeń między ludźmi na bazie wspólnych przeżyć, pragnień, postaw; *składnik procesu społecznego* – wyrażanie norm grupowych, sprawowanie kontroli społecznej; *ewangelizację* – przekazywanie wiary innym⁸. Komunikacja jest czymś znacznie więcej niż użyciem języka, polega bowiem na użyciu kodów i znaków konwencjonalnych zwanych symbolami w celu oznaczenia przedmiotów, zjawisk, idei i uczuć. Znaki są artefaktami bądź działaniami, które odnoszą się do czegoś innego, niż one same. Kody, to systemy, wewnątrz których znajdują się uporządkowane i zorganizowane znaki. Jedne i drugie są przekazywalne i stają się dostępne dla innych ludzi. Komunikowanie może być werbalne – co zrozumiałe, ale i niewerbalne. Do niewerbalnego zaliczyć można kinezytykę (mowa ciała), parajęzyk (cechy wokalne głosu), samoprezentację (wygląd fizyczny człowieka), dotyk, proksemikę (dystans interpersonalny w trakcie procesu porozumiewania się)⁹, i oczywiście wszelkie obrazy. Komunikacja

⁸ Zob. T. Goban-Klas, *Media i komunikowanie masowe. Teorie i analizy prasy, radia, telewizji, Internetu*, Warszawa 2004, s. 41–45. Zob. również B. Latour, *Sztuka komunikacji*, Kraków 2007.

⁹ M. Dankowska-Kosman, *Media i ich odbiorcy. Międzypokoleniowe różnice w odbiorze*, Warszawa 2008, s. 71–97.

dokonuje się w obrębie kultury, a nawet jest centralną jej działalnością. Bez komunikacji każda kultura umiera. Można powiedzieć, że cała rzeczywistość, w której porusza się człowiek, ma charakter komunikacyjny, a on sam został stworzony do komunikowania, stąd nieustannie obecne w nim pragnienie, aby ją tworzyć.

3. CARAVAGIOWSKIE KOMUNIKOWANIE SZCZĘŚCIA

Wszystkie powyższe uwagi odnieść możemy do analizy obrazów znanego malarza Caravaggia, który jak mało kto, posiadał doskonałą technikę komunikowania się z odbiorcą. Uchodzi on za artystę, którego przez całe życie prześladowały nie-

W Caravaggiu odkryć możemy artystę
głęboko wierzącego w człowieka, humanistę,
personalistę kochającego życie. Znaczna część
jego obrazów ukazuje prawdziwe szczęście
człowieka zanurzonego w Bogu

szczęścia i który – po ludzku sądząc – „przegrał życie”. Jego twórczość malarska powinna zatem odzwierciedlać ów nastrój ducha, który był naznaczony okrucieństwem, strachem, nieustającą ucieczką przed wymiarem sprawiedliwości, a może jeszcze bardziej przed „poczuciem winy” i wyrzutami sumienia. I w dużej mierze tak też było, czego dowodem są szare, ponure, ciemne kolory jego dzieł. Ale w Caravaggiu odkryć możemy także artystę głęboko wierzącego w człowieka, humanistę, personalistę kochającego życie. Znaczna część jego obrazów o tym traktuje, ukazując prawdziwe szczęście człowieka zanurzonego w Bogu. Dokonajmy analizy niektórych z nich, aby ukazać, w jaki sposób artysta odnosi się do problemu ludzkiego szczęścia:

3.1. „Święta Rodzina ze świętym Janem”

Bardzo interesujący i zgoła odmienny od wielu innych jest Jan Chrzciciel z obrazu *Święta Rodzina ze świętym Janem* – płótna będącego dzisiaj własnością prywatnego kolekcjonera Otero Silva (Caracas, Wenezuela), a znajdującego się w depozycie Metropolitarnego Muzeum w Nowym Jorku. Caravaggio wzorował się

w tu w jakimś stopniu na współczesnym mu Annibale Carraccim i jego obrazie *Madonna delle Ciliegie*. Zdecydowanie jednak przerósł pierwowzór. Obraz przedstawia Maryję, Józefa, małego Jezusa na kolanach u rodziców, a w dole niewiele starszego Jana Chrzciciela wpatzonego w Jezusa. Płótno posiada sześć kopii. Powstało około roku 1605 i było podziwiane w krajach na północ od Alp, gdzie dość wcześnie się znalazło, choć dokładnie nie wiemy kiedy. Na słynnej wystawie w Mediolanie w 1951 roku Roberto Longhi uznał obraz za autentyczny, choć do tej pory widział go jedynie na fotografii. Dzieło aż do 2001 roku nigdy nie było prezentowane publicznie, dopiero na wystawie „Caravaggio geniusz rzymski (1592–1623)” wystawiono je w Palazzo Venezia w Rzymie. Przestrzeń obrazu nie jest ani głęboka ani monumentalna, przeciwnie – to jeden z najmniejszych obrazów Caravaggia. Z tego powodu możemy podziwiać szczegóły relacji zachodzących między osobami, podziwiać światło skupiające uwagę na Dziewicy i Dziecięciu, obserwować grę spojrzeń, gestów pełnych znaczeń. Twarz Maryi jest niezwykle delikatna, uosobiona przez piękną modelkę Fillide Melandroni. Kolory i geometria kompozycyjna stwarzają atmosferę spokoju, podobną do tej z obrazu *Odpozynek w czasie ucieczki do Egiptu*. Dzieło powstało w okresie rzymskim w czasie względnego spokoju w życiu Caravaggia, co widać po wykończeniu, kolorystyce, atmosferze charakterystycznych dla tej fazy twórczości Merisiego. Obraz emanuje łagodnością, dziewiczą czystością, intymnością, a w postaciach małych kuzynów Jezusa i Jana szukających schronienia w ramionach dorosłych – nieśmiałością czy wprost wstydlivością. Gdyby nie aureola nad głową Maryi i laska w ręku Józefa bardzo trudno byłoby rozpoznać, że to obraz Świętej Rodziny. Każda z postaci na obrazie charakteryzuje się niezwykle prostotą i spokojem. Józef pochylony, czujny, milczący i dobry, trzyma za rękę Jana. Wygląda, jakby chciał powiedzieć: „kocham cię tak samo jak Jezusa. Podejdź bliżej, uściskaj się z Jezusem”. Cudowna jest naturalność, z jaką Dziecię obejmuje Mamę, tuląc swój policzek do jej policzka i zaplatając palce – dla większego poczucia bezpieczeństwa – z tyłu jej głowy. Jednocześnie, Jezus z dobrocią i zaufaniem, a nawet pewnym zaciekawieniem spogląda na Jana, i zdaje się go słuchać. Postać Maryi, jak zwykle u Caravaggia piękna, obejmuje prawą ręką Jezusa, lewą opiera się o płytę kamienną często obecną na obrazach Merisiego. Twarz ma lekko odchyloną w lewą stronę tak, aby lepiej było ją widzieć. Nie patrzy ani na Jezusa, ani na Józefa, ani na Jana. Patrzy na widza i zdaje się, że chce mu komunikować jakąś tajemnicę. Czerwień sukni Maryi jest głęboka, przechodząca

w lekki brąz, złamana białym szalem wzdłuż ramion. Kolor ten podkreśla delikatność twarzy Dziewicy. Jan Chrzciciel pokazany nieco z profilu, wpatrzony jest całkowicie w Jezusa. Wydaje się, że poza Nim, nikt dla niego nie istnieje. Czy chce już teraz przypomnieć: „Na początku było Słowo, a Słowo było u Boga, i Bogiem było Słowo”? (J 1,1). Czy chce powiedzieć, że nie jest godzien odwiązać rzemienia od Jego stopy, że jest głosem Jezusa wołającym na pustyni, że przyszedł prostować ścieżki dla Niego? (J 1,23). A może krzyknąć: „To ja potrzebuję chrztu od Ciebie, a Ty przychodzisz do mnie?” (Mt 3,13–14). Nie, przede wszystkim stając przed swoim Mesjaszem, chce zadeklarować: „Oto Baranek Boży, który gładzi grzechy świata” (J 1,29.36). W tym obrazie szczególnie widać wykładnię chrystopologiczną Caravaggia, który doskonale wie, jaka jest hierarchia wartości i następstwo zdarzeń, i tak prowadzi sprawną ręką pędzel malarski, aby dla nikogo nie było wątpliwości, jakiemu Panu należy służyć. Można powiedzieć, że w tym obrazie widać szczęście na twarzach wszystkich. Chcę zwrócić uwagę na geometrię, ekspresję, delikatność i kolory tego obrazu. Nie ma tu efektów specjalnych, ale jest niezwykła naturalność, szczerłość, dobroć, szczęście promieniujące z poszczególnych postaci¹⁰.

3.2 „Święta Rodzina odpoczywająca podczas ucieczki do Egiptu”

To obraz wyjątkowy, który jest traktatem o człowieku, choć przy pierwszym spojrzeniu zdaje się, że mówi o czymś zupełnie innym. Obraz ma szczególny wymiar piękna i ciepła, jak na Caravaggia – zaskakujący, rzecz by można panuje w nim kobiecy nastrój. Tytuł i treść obrazu nawiązują do istniejącego apokryfu. Można nawet powiedzieć, że Caravaggio namalował swój apokryf, który zawiera pewne treści Ewangelii, ale jednocześnie artysta dużo ze swej strony dodaje. Było to jego pierwsze dzieło o tematyce religijnej, wyrażające własne marzenia i nostalgie. Wcześniej, jako młody artysta, zasłynął z malowania scen rodzajowych, w których dominuje realizm psychologiczny oraz doskonałe oddawanie, także w drobiazgach, codziennej rzeczywistości. Spotykając się w Rzymie z wytwornym światem kultury i arystokracji kościelnej, mecenatów sztuki i ludzi nowych prądów z jednej strony, a z nędzą ludzką z drugiej, Caravaggio podglądał świat z jasnej i ciemnej strony. Mieszkał w pałacach kardynałów, a jednocześnie był bywalcem

¹⁰ A. Aterido, F. J. Maino, *Tras la huella de Caravaggio: Sagrada Familia con San Juan*, “Ars magazine: revista de arte y coleccionismo” 2016, nr 32, s. 68–71.

pospolitych karczm, gdzie chętnie poddawał się libacjom, bijatykom i rozpuście¹¹. W omawianym obrazie uwidacznia się biografia Caravaggia. W dzieciństwie osierocony przez ojca, w młodości przez matkę, zapewne tęsknił za ciepłem rodzinnego domu. Analizowany obraz jest pełen ciepła. Wszystko w nim staje się poezją. Obraz wydaje się sielankowy: anioł przygrywający na skrzypcach Świętej Rodzinie (jest to zapis nutowy flamandzkiej pieśni z początku XVI wieku ku czci Najświętszej Maryi Panny autorstwa Noela Baulduina, inspirowany Pieśnią nad Pieśniami, podobno śpiewany przez matkę Caravaggia); Józef trzymający nuty; osiołek przyglądający się całej scenie; Maryja zajęta tklawie Jezusem. Urzeka melodyczność obrazu. Artysta prowadzi pędzel jakby pod dyktando jakiejś melodii. Czy tekst muzyczny jest przypadkowy? Nie, odnosi się do miłości dwojga ludzi i jest profetyczną zapowiedzią Maryi i Józefa, Jezusa i Kościoła. Nuty pełne miłości, które Józef podtrzymuje aniołowi, aby grał jak najdłużej – usypiają, uspokajają, wyciszają Maryję, tym bardziej, że rodzina znalazła się w trudnej sytuacji uchodźców, obawiających się o własne życie i o życie Dziecka. Co im pozostaje,

**Maryja i Jezus są bardzo zwyczajni. Zabieg ten
ma głęboką myśl teologiczną. Niebo i ziemia,
Bóg i człowiek spotykają się we Wcieleniu.**

jak nie miłość wzajemna i uczucie, które spływa z pięknej gry anioła. Jest to wyraz miłości Józefa do Maryi. Anioł grający na skrzypkach – centralna postać obrazu – jak to bywa u Caravaggia, odwrócony jest tyłem do widza. Pióra anioła przypominają wyglądem piszczałki organów. Anioł prezentowany przez Caravaggia ma ludzką postać. Jest naprawdę piękny, o czym pisał nawet krytyk Bellori, który Caravaggia i jego malarstwa specjalnie nie lubił. Maryja i Jezus są bardzo zwyczajni. Zabieg ten ma głęboką myśl teologiczną. Niebo i ziemia, Bóg i człowiek spotykają się we Wcieleniu. To, co boskie, jest też ziemskie. Bóg nie może się obejść bez człowieka. Anioł jest figurą Słowa, które wszystko stwarza, a jego postać ma kształt kolumny podtrzymującej filary świata (są nimi dwa konary drzewa wraz

¹¹ Zob. D. Seward, *Caravaggio. Awanturnik i geniusz*, tłum. R. A. Galos, Wrocław 2003; R. Cotroneo, *L'Invezione di Caravaggio*, Milano 2018.

z jego gałęziami). Anioł – kolumna z obrazu Merisiego to punkt spotkania Starego i Nowego Testamentu.

W obrazie Caravaggia widać napięcie charakterystyczne dla czasu niepewności i oczekiwania. Święta Rodzina ucieka z Betlejem zbroczonego krwią niewinnych dzieci do Egiptu. Anioł polecił bowiem Józefowi we śnie: „Wstań, weź Dziecię i Jego matkę i uchodź do Egiptu” (Mt 2,13). Caravaggio nie przedstawia jednak samej ucieczki, ale przystanek w czasie drogi, gdy zmęczona rodzina odpoczywa. Obraz jest podzielony na dwie części. Z lewej strony świat zamknięty na dalekie horyzonty: dominującą postacią jest tu stary człowiek (Józef), opierający stopy na kamiennej ziemi. To aluzja do Starego Testamentu. Twarz jego jest zmęczona, nieco zaspana. Chce słuchać muzyki anioła i być blisko nieba, ale jednocześnie widać w jego twarzy niepewność, a może nawet zwątpienie. Dlaczego muszą uciekać niewinni – zdaje się pytać? Józef w oczach artysty reprezentuje „ludzkość w drodze”, „naród pielgrzymujący”, niepewny jutra, wciąż poszukujący – jest to mentalność starotestamentalna. Uosabia ona niepokój człowieka zagubionego na tej ziemi, którego nawet brzmienie „boskiej muzyki” (granej przez anioła) nie pozbawia lęku i niepewności. Z prawej strony obrazu widać symboliczne otwarcie na nieskończoność i ogarniającą wszystko Bożą radość. Bóg zstąpił do świata w ciele Maryi. Ona czule obejmuje cały świat, ponieważ Boży Syn spoczywa w jej ramionach. Taki też jest temat pieśni granej przez anioła. Pieśń nad pieśniami to testament miłości Boga, potwierdzony w Dziecięciu. Maryja nie zadaje sobie takich pytań jak Józef. Jest ufna i pogodna. Skupiona na Jezusie, czule Go obejmuje. Ta część obrazu zawiera przesłanie nowotestamentalne, jest wizerunkiem nowego Edenu, nowej ziemi, jaką ofiaruje ludzkości Bóg w Jezusie, po tym, jak w upadku Adama i Ewy ziemia rajska została przeklęta „(...) niech będzie ziemia przeklęta z twego powodu: w trudzie będziesz zdobywał od niej pożywienie dla siebie po wszystkie dni twego życia” (Rdz 3,17). Maryja z zasypiającym na jej ramieniu Dzieciątkiem jest zapowiedzią śmierci Chrystusa, bezpośrednią aluzją do Piety, czyli obrazu Matki z nieżyjącym Synem na kolanach. Obraz jest zatem paradoksalnie głęboką medytacją nad męką, śmiercią i zmartwychwstaniem Chrystusa. Paradoksalnie, tylko pozornie, bo przecież chrześcijaństwo ściśle ze sobą wiąże Wcielenie i Odkupienie. Narodzenie Jezusa było początkiem Jego zbawczego posłannictwa znajdującego apogeum w śmierci krzyżowej i zmartwychwstaniu. Dominującą cechą obrazu jest spokój. Spokój obecny w jesiennym lombardzkim krajobrazie, który widzimy w tle, ale także w samych postaciach: w usypiającej

ze zmęczenia, ale pięknej Maryi z Dzieckiem na ręku; w Józefie o twarzy zniszczonego przez pracę rolnika, trzymającym nuty przed aniołem-skrzypkiem; osiołka przyglądającym się uważnie całej scenie, a może szczególnie aniołowi; w leżących na ziemi owocach, kwiatach, kamieniach – wszystko to wygląda jak poezja natury, prosta i wzruszająca. A jednocześnie na wskroś realistyczna. W tym realizmie Caravaggio pragnie wyrazić dogłębną prawdę o człowieku, na którego wejrzał Bóg, o codzienności życia prostego. A jednocześnie, przez postać obecnego na obrazie Anioła (który reprezentuje metafizyczny świat), artysta chce powiązać codzienność i prozaiczność życia ludzkiego z przestrzenią mistycznych przeżyć, których mamy nieustanną potrzebę, do których wciąż „uciekamy”, i w cieniu których możemy naprawdę odpocząć.

3.3 „Madonna pielgrzymów”

Obraz powstał na zamówienie rodziny Cavallettich i był przeznaczony do kaplicy-grobowca rodzinnego w kościele Świętego Augustyna w Rzymie, gdzie nieprzerwanie od ponad czterystu lat się znajduje. Gdy umierał markiz Ermete Cavaletti, na dwa dni przed śmiercią wyraził życzenie, by był to obraz Matki Bożej z Loreto, znanego już wtedy sanktuarium, do którego pielgrzymowali nawet papieże. Loreto to miejscowość i gmina we Włoszech, w regionie Marche, w prowincji Ankona, w którym znajduje się sanktuarium Santa Casa – miejsce kultu maryjnego z tzw. Świętym Domkiem, który według legendy jest nazaretańskim domem Maryi. Miał on zostać przeniesiony z Nazaretu przez grecką rodzinę Angeli, która chciała w ten sposób uchronić go przed zniszczeniem. Niewykluczone, że i Caravaggio pielgrzymował do Loreto, gdy odwiedzał region Marche. Jest bardzo prawdopodobne, że przy okazji tej podróży odwiedził to znaczące wtedy miejsce. Zwrócono się więc do niego, aby namalował obraz. Przedstawił, jak zwykle, płótno prowokacyjne i piękne. Dlaczego prowokacyjne? Bo na obrazie za modelkę posłużyła mu jego kochanka Lena, samotnie wychowująca dziecko, które jest z nią na obrazie. Wszyscy wiedzieli w Rzymie, że to kobieta Caravaggia. Na dodatek, wcale nie wygląda na bardzo uduchowioną, raczej zalotną. Dlaczego obraz został zaakceptowany przez Ojców Augustianów obsługujących kościół? Chyba tylko dlatego, że właśnie do tej świątyni przybywały rzymskie prostytutki, tutaj były akceptowane, można powiedzieć, że właśnie tutaj prowadzono przeznaczony im rodzaj duszpasterstwa. Co więcej, kaplica w której dzisiaj wisi Madonna Caravaggia, kiedyś należała do Fiammetty – nawróconej prostytutki. Myśl teologiczna Caravaggia

w tym obrazie zdaje się być znakomita: potęga łaski Bożej, która jest w stanie zbawić nawet prostytutki i ich dzieci, jest większa niż ludzka słabość. Madonna jako pośredniczka w miłosierdziu znakomicie koresponduje z biednymi kobietami. Maryja jest pośredniczką zbawienia dla biednych, zwyczajnych ludzi przybywających jak wieśniacy przed Jej oblicze¹².

W obrazie Caravaggia *Madonna pielgrzymów* panuje cisza, spokój, kontemplacja. Z płótna spływa niemalże błogosławieństwo. To jeden z najpiękniejszych obrazów Maryi tamtej epoki. Dwoje ludzi klęka przed Maryją i Dzieciątkiem. Tych dwoje pielgrzymów (w ich rysach twarzy można rozpoznać markiza Cavalletti i jego zmarłą matkę), jest wyraźnie zmęczonych, pewnie drogą, którą przebyli, ale może jeszcze bardziej codziennością życia. Są brudni i spoceni, z opuchniętymi stopami – przeszli bowiem długą drogę do sanktuarium w Loreto, a ostatni jej odcinek – jak to było w zwyczaju – na piechotę. Są jednak wyraźnie zadowoleni. Ich twarze promieniają radością i wdzięcznością, pozostają w modlitewnym skupieniu. Są pełni nadziei, bo bardzo pragnęli spotkania z Matką Boga i jej Synem. Udało się, dotarli na miejsce, mogą uczestniczyć w tym jedynym, niepowtarzalnym spotkaniu, zdolnym obdarzyć ich pokojem, łaską przemiany, umocnić na kończące się życie. Jesteśmy wraz z nimi przy końcu dnia. Zachodzące słońce nie śmiało zagląda do pomieszczenia, w którym pielgrzymi spotykają Maryję i Jezusa. Schyłek dnia to aluzja do kończącego się życia, pielgrzymki, którą odbywamy, aby wreszcie znaleźć kres podróży i pokornie zawierzyć się Maryi i Jezusowi słowami modlitwy: „Módl się za nami grzesznymi, teraz i w godzinę śmierci naszej. Amen”. Caravaggio przedstawia Matkę Boską z Loreto stojącą w drzwiach nazareńskiego domu z Małym Jezusem na ręku. Pięknie wyglądają. Ona wita pielgrzymów niezwykle serdecznie, ciepło, po matczynemu. Jednocześnie ukazuje Jezusa zmęczonym pielgrzymom i tym wszystkim, którzy pielgrzymują przez życie, aby Go zobaczyć, „dotknąć” – co widać w geście klęczącego, który swoimi złożonymi do modlitwy rękami, prawie że dotyka stopy Jezusa. Dziecko swoją małą rączką zdaje się wskazywać im drogę, a po ułożeniu palców można odczytać, że także błogosławi pielgrzymów. Stojąca w progu Maryja wychodzi naprzeciw pielgrzymom, nachyla się nad nimi, kieruje ku nim swe pogodne oblicze. Maryja jest Bramą Niebios, poprzez którą Bóg przyszedł do ludzkości, ale także tą bramą, przez którą ludzkość otwiera się na Boga. Maryja stojąca w progu domu jest zaproszeniem dla

¹² Zob. C. Strinati, *The true life of Caravaggio*, Roma 2013.

ziemskich tułaczy, aby weszli do domu Jezusa, którym jest Kościół. Ona sama to przecież Oblubienica Chrystusa i symbol Kościoła.

Jeżeli Maryja jest Bramą Nieba, to tym bardziej jest nią Jezus, który mówił sam o sobie: „Ja jestem Bramą Niebios. Nikt nie przychodzi do Ojca inaczej, jak tylko przeze mnie”. W Chrystusie odnajdujemy swoje ocalenie, zbawienie. „On sam zapoczątkował drogę nową i żywą, przez zasłonę, to jest przez ciało swoje” (Hbr 10,20). Ciało małego Jezusa, białe i pięknie oświetlone, symbolizuje zmartwychwstanie, które dopiero będzie miało miejsce, ale już teraz w nim uczestniczymy. Klęczący przed Maryją i Jezusem pielgrzymi są pełni ufności i nadziei. Dla Caravaggia zawsze interesująca jest nie ta rzeczywistość, której się doświadcza, ale ta, której się pragnie, o której się marzy. Pielgrzymi długo czekali na to spotkanie. Jest ono dla nich jedyne i niepowtarzalne. Z niego chcą zaczerpnąć siły do nawrócenia, pokoju, życia i nadziei. Klęczą ze stopami brudnymi i popękanymi. Może jest to nawiązanie do stóp apostołów, które Jezus obmywał w Wieczerniku na znak najwyższej miłości, pokory i uniżenia, jako elementarnych cnót życia chrześcijańskiego? Nagość stóp pielgrzymów ma swoją głęboką wymowę. Oznacza prostotę, pokorę, uniżenie, ale także posłuszeństwo temu, któremu zaufali, pomimo grzeszności życia.

Caravaggio, malując ten obraz, nie trzymał się obowiązującej tradycji ikonograficznej i nie malował Maryi w błękitnym płaszczu. Przedstawiał ją boso, jakby była kobietą z proletariatu.

Caravaggio, malując ten obraz, nie trzymał się obowiązującej tradycji ikonograficznej i nie malował Maryi w błękitnym płaszczu, gdyż uważał, że kolor ten jest trucizną malarstwa. Przedstawiał ją boso, jakby była kobietą z proletariatu. Warto jednak zauważyć, że nagie stopy Maryi, są czyste i nieskazitelne. Ona przecież była Tota pulchra – cała piękna i Niepokalana. Z obrazu bije tajemnica, które zawsze stoi u początków prawdziwej sztuki. Michelangelo Caravaggio w mistrzowski sposób czaruje odbiorcę pięknem i tajemnicą, spływającymi z obrazu i wprowadza w inny, lepszy świat. Po wystawieniu tego płótna

w kościele Świętego Augustyna w Rzymie rozgorzała wielka dysputa zarówno pośród intelektualistów, jak i wśród pospolitego ludu. Wszyscy mówili o jednym i tłumnie przybywali, by zobaczyć obraz. Był naprawdę wspaniały. Wzbudzał dyskusje, był inny niż Madonna w Loreto – cała w chmurach, niesiona wraz z domkiem przez aniołów. Co było powodem dyskusji – gołe nogi, brudne i popękane pięty na pierwszym planie? Nie! Jeśli widzimy pielgrzymów, to muszą wyglądać tak, jak ich postrzegamy na płótnie Caravaggia. Merisi zawsze malował oryginalnie i po swojemu. Tym razem także wpadł na pomysł, aby całą akcję zatrzymać w drzwiach domu, gdzie zwyczajnie nie przyjmuje się gości. Maryja niemal pozwala pielgrzymom wejść do swojego domu, prawie pozwala się dotknąć. Prawie – bowiem do tego nie dochodzi. Jeszcze nie przekroczą tej bramy, tych drzwi, tego przejścia, które jest prawdziwym spotkaniem z wiecznością. To nieuchwytnie. To tylko projekcja pragnień, a nie prawdziwa rzeczywistość. Caravaggio to sugeruje, ale tego nie pokazuje. Nie zapominajmy, że jest to obraz do kaplicy nagrobnej rodziny Cavallettich i ma znaczenie eschatologiczne.

3.4. „Święty Hieronim”

Będąc na Malcie być może w najszcześniejszym okresie swojego życia – spokojnym, wyciszonym, duchowym – przynależąc do zacnego zakonu, zdobywszy uznanie jako artysta, Caravaggio może spokojnie tworzyć. W tym stanie ducha powstaje płótno „Święty Hieronim”. Jest ono jednym z trzech obrazów poświęconych Hieronimowi. Jeden znajduje się w klasztorze Matki Bożej w Montserrat koło Barcelony, drugi w Rzymie. W wersji maltańskiej mamy jeszcze inne spojrzenie artysty na postać Hieronima, namalowanego w okresie optymalnego spokoju autora, który po wielu perypetiach życiowych, wreszcie znajduje zadumę w swoim wycofaniu się do klasztoru. Pobyt w klasztorze Kawalerów Maltańskich miał być ważnym krokiem w uzyskaniu przebaczenia od papieża za grzech zabójstwa Tomassoniego, za który artysta dostał wyrok śmierci. Przede wszystkim widoczny herb na drewnianej framudze drzwi z prawej strony u dołu sugeruje, że został on namalowany na zlecenie rycerza maltańskiego, niejakiego Ippolita Malaspiny, który dowodził siłami maltańskimi w bitwie pod Lepanto, a następnie przez wiele lat był przeorem w Neapolu. On właśnie miał utorować Caravaggiemu drogę do amnestii. Ten obraz nawiązuje do wcześniejszych przedstawień i pokazuje świętego siedzącego na spartańskim posłaniu, przy drewnianym stole

służącym do pisania, stojącym równolegle do płaszczyzny obrazu. Jego kardynalski kapelusz – ledwo widoczny – wisi na ścianie w głębi. Jego ciało jest nagie do połowy i niezwykle ascetyczne. Hieronim zwrócony jest w prawo. Pod wpływem boskiego natchnienia zapisuje swój łaciński przekład Biblii. W prawej dłoni trzyma pióro, którym pisze w leżącej przed nim księdze, natomiast w lewej ręce trzyma kałamarz. Na stole w jego maleńkiej celi leżą kamień, czaszka, krucyfiks, a wszystko to nawiązuje do medytacji i pokuty. Na końcu stołu stoi świecznik. Piękna jest fizjonomia Hieronima, cała pobrużdżona, ekstatyczna i uduchowiona. Skupiony, pokorny i pełen godności a nawet wewnętrznego dostojeństwa pisze na kawałku pergaminu. Święty jest umiejscowiony na obrazie centralnie, jakby dopiero co wstał i zabrał się ponownie do pisania. Cella zakonna wygląda mrocznie – prosty stół, zgaszony świecznik, łóżko, framuga drzwi. Z zewnątrz jednak dostaje się światło, które jak i w innych dziełach artysty, nadaje obrazowi wymiaru duchowego. Promień światła szybuje wzdłuż ramienia świętego, prowadząc do skupienia uwagi na samym geście pisania. Dlaczego Caravaggio z takim upodobaniem przedstawia te detale? Odpowiedź może być tylko jedna. Artysta chce powiedzieć, że to, co uzyskał Hieronim jako znakomity uczony i tłumacz Pisma Świętego zawdzięcza pracowitości, pokorze, praktykowaniu ascezy, mistycznemu zaangażowaniu, medytacji, pokornej służbie Bogu. Jest w tym obrazie pochwała życia radykalnie poświęconego Bogu¹³. To nie jest życie dworów i salonów dostojników Kościoła. To nie jest życie zaszczytów i tytułów kościelnych. Kapelusz kardynalski – symbol prestiżu kościelnego – wisi na haku. Hieronim jest na wpół nagi. Człowiek w takim stanie jest częściowo bezradny, obnażony, zależny, a jednocześnie krystalicznie przejrzysty i transparentny. Owa nagość nie jest u Caravaggia przypadkowa – wyraża czystość natury i intencji kogoś, kto bezgranicznie zaufał Bogu i postawił na Niego, niezależnie od splotu zewnętrznych okoliczności, w których przyszło mu żyć. Ascetyczne usposobienie Hieronima wyraża Caravaggio artystycznymi środkami wyrazu, rygorystyczną strukturą kompozycyjną i kolorami, w których dominują brąz i olchra, i tylko czerwień płaszcza stanowi kontrast dla całości obrazu. Tak być może wyobrażał sobie Caravaggio swoje własne życie w klasztorze, aż po czcigodną starość. Może myślał, że malarstwo jest milczeniem. Istnieje nie tylko po to, by go oglądać, ale by z nim obcować. Może

¹³ Zob. G. Careri, *Caravaggio. La fabbrica dello spettatore*, Milano 2017; V. Sgarbi, *Caravaggio*, Milano 2005.

widział w tym obrazie siebie malującego piękne obrazy na chwałę Boga, oddające duchowość i prawdziwe pragnienia człowieka? Może były to jego tęsknoty za życiem wewnętrznym poukładanym, którego nigdy nie zaznał miotany swoimi własnymi ograniczeniami. Ale wyobrażenie takiego życia posiadał, skoro potrafił tak malować.

ZAKOŃCZENIE

Komunikacja odbywała się kiedyś tylko w sposób interpersonalny, „twarzą w twarz”, w fizycznym (realnym) spotkaniu osób. Dzisiaj komunikacja odbywa się z „prędkością światła”. Współcześnie każdy może w każdej chwili wszystko skomentować lub o czymś poinformować za pomocą tekstu, fotografii, filmiku, nagrania głosowego. Brakuje tylko zapachu, ale i to może jest pieśń niedalekiej

Powrót do klasycznego przedstawiania
i komunikowania zawarty choćby
w twórczości malarskiej światowych
mistrzów może nauczyć nas z jednej strony
kontemplowania, zwracania uwagi na to, co
istotowo ważne, cierpliwej analizy szczegółu,
z drugiej zrozumienia sytuacji osoby której
komunikujemy.

przyszłości. A jednak rozmywa się niekiedy sama istota komunikowania. Nie wiemy, po co komunikujemy, komu, a nawet co. Wydaje się, że powrót do klasycznego przedstawiania i komunikowania zawarty choćby w twórczości malarskiej światowych mistrzów może nauczyć nas z jednej strony kontemplowania, zwracania uwagi na to, co istotowo ważne, cierpliwej analizy szczegółu, z drugiej zrozumienia sytuacji osoby której komunikujemy. Caravaggio może być w tej materii znakomitym przewodnikiem. Komunikacja obecna jest na różnych poziomach, dotyczy różnych sfer, a kanały komunikacyjne dotyczyć mogą przestrzeni między-ludzkiej, relacji między Kościołem i społeczeństwem, a nawet z punktu widzenia

teologicznego – łączności między osobami ludzkimi i Tajemnicą Bożą¹⁴. Mass media, choć są czymś marginalnym względem głębokiego i pierwotnego nurtu komunikacji Boga z człowiekiem oraz ludzi między sobą, odgrywać mogą istotną rolę dzięki środkom umasowienia przekazów w zbawczej komunikacji, w tym komunikatów obrazowych. Aby to się jednak mogło dokonać, konieczne jest „wynurzenie się z masy”, jak to nazywa C. Martini, aby osoby ze stanu anonimowych odbiorców przekazów i obrazów przeszły do relacji osobowych jako odbiorcy dialogujący, czujni i aktywni¹⁵. Teologia komunikacji, bo i taka istnieje, a Caravaggio jest jednym z najwybitniejszych jej reprezentantów, zawiera się w fakcie, że Bóg skomunikował się z ludźmi przez krzyż i zmartwychwstanie Jezusa. Istotą tak rozumianej komunikacji jest bezinteresowność, w której Ojciec wydaje swojego Syna na śmierć, a Syn pozwala się wydać w posłuszeństwie miłości. Komunikacja między ludźmi, aby być komunikacją prawdziwą, wymaga również bezinteresowności, przyjęcia oraz musi dokonywać się w klimacie wzajemności i wolności.

BIBLIOGRAFIA

- Aterido A., Maino F. J., *Tras la huella de Caravaggio: Sagrada Familia con San Juan*, "Ars magazine: revista de arte y coleccionismo" 2016, nr 32.
- Careri G., *Caravaggio. La fabbrica dello spettatore*, Milano 2017.
- Cotroneo R., *L'Invezione di Caravaggio*, Milano 2018.
- Cottin J., *L'immagine spirituale del cristianesimo occidentale ieri e oggi*, w: *Bellezza e vita. La spiritualita nell'arte contemporanea*, red. T. Verdon, Milano 2011.
- Dankowska-Kosman M., *Media i ich odbiorcy. Międzypokoleniowe różnice w odbiorze*, Warszawa 2008.
- Goban-Klas T., *Media i komunikowanie masowe. Teorie i analizy prasy, radia, telewizji, Internetu*, Warszawa 2004.

¹⁴ Zob. obszerną monografię w tym względzie: R. Pankiewicz. *Sztuka rozmawiania z Bogiem. Modlitwa a teoria komunikacji*, Kraków 2009. Autor przedstawia zasadnicze kwestie i tendencje rozwojowe teoretycznej refleksji nad problematyką komunikacji w kontekście dążenia ludzi do kontaktu z Bogiem. Prezentuje ją począwszy od pogańskiej tradycji grecko-rzymskiej, zwłaszcza Platona i Arystotelesa, biblijnej i wczesnochrześcijańskiej i ich późniejszych interpretacji, zwłaszcza Augustyna i Tomasza z Akwinu, aż po dzisiejszą ocenę komunikacji postrzeganą z punktu widzenia nauk traktujących o komunikacji, w tym nauk chrześcijańskich, czyli teologii, biblistyki, patrystyki i nauczania Kościoła. Zob. także. J.M. La Porte, (red.), *Introduzione alla comunicazione istituzionale della Chiesa*, Roma 2009.

¹⁵ C. M. Martini, *Rozmowy z moim telewizorem. Spotkanie Kościoła ze światem mass mediów* (wstęp), tłum. W. Pawłowski, Kraków 1998.

- Habrajska G., *Kategoria obserwatora a proces wizualizacji*, w: *Komunikacja wizualna w przestrzeni społecznej* red. A. Obrębska, Łódź 2009.
- Latour B., *Sztuka komunikacji*, przeł. D. Salamon, Kraków 2007.
- Martini C. M., *Rozmowy z moim telewizorem. Spotkanie Kościoła ze światem mass mediów*, tłum. W. Pawłowski, Kraków 1998.
- Mirzoeff N., *Podmiot kultury wizualnej*, „Artium Questiones XVII”, Poznań 2006.
- Mitchell W.J.T., *Czego chcą obrazy*, przeł. Ł. Zaremba, Warszawa 2013.
- Nuckowski J., *O komunikacji wizualnej*, w: *Oblicza komunikowania wizualnego* red. R. Polak, Kraków-Rzeszów-Zamość 2011.
- Pankiewicz R., *Sztuka rozmawiania z Bogiem. Modlitwa a teoria komunikacji*, Kraków 2009.
- Porte la J. M., (red.), *Introduzione alla comunicazione istituzionale della Chiesa*, Roma 2009.
- Sarzyńska-Putowska J., *Komunikacja wizualna. Wybrane zagadnienia*, Kraków 2002.
- Seward D., *Caravaggio. Awanturnik i geniusz*, tłum. R. A. Galos, Wrocław 2003.
- Sgarbi V., *Caravaggio*, Milano 2005.
- Strinati C., *The true life of Caravaggio*, Roma 2013.

Biogram

Witold Kawecki CSsR – profesor w zakresie teologii kultury, kierownik Zakładu Teologii Ewangelizacji Medialnej (2002–2005), twórca specjalności teologii kultury, organizator i dyrektor Instytutu Wiedzy o Kulturze UKSW (2009–2013), współorganizator specjalności komunikacji medialno-kulturowej na kierunku dziennikarstwo, kierownik katedry Dialogu Wiary z Kulturą; Wykładowca Instytutu Edukacji Medialnej i Dziennikarstwa oraz Instytutu Socjologii UKSW (2002–2005), WSD Redemptorystów w Tuchowie i WSD Kapucynów w Krakowie; w latach 1997–2002 redaktor naczelny *Homo Dei* oraz dyrektor wydawnictwa *Homo Dei* w Krakowie, współzałożyciel grupy wydawniczej ORDO; współzałożyciel pisma naukowego *Kultura-Media-Teologia*, rekolekcjonista w Polsce i za granicą. Autor 30 książek i kilkuset tekstów pisanych. Tłumacz z francuskiego, włoskiego i hiszpańskiego. Uczestnik kilkuset programów radiowo-telewizyjnych. Współpracownik Polskiego Radia i Telewizji Polskiej. Członek Stowarzyszenia Dziennikarzy Katolickich, Stowarzyszenia Teologów Moralistów Polskich, Polskiego Towarzystwa Kulturoznawczego, Polskiego Towarzystwa Komunikacji Społecznej, Komitetu Naukowego czasopisma *Kultura-Media-Teologia*, Międzynarodowego Komitetu Naukowego czasopisma „Społeczeństwo”, Członek międzynarodowej komisji eksperckiej „Prawo do kultury”. Przewodniczący Zespołu Kompetencji Kulturowych Kościoła przy Narodowym Centrum Kultury. Ekspert w zakresie teologii, kulturoznawstwa Polskiej Komisji Akredytacyjnej. Wyróżniony Feniksem w kategorii ‘nauki kościelne’ za pracę *Kościół i kultura w dialogu*. Zajmuje się teologią kultury, teologią piękną, etyką i teologią mediów, kulturą polityczną i katolicką nauką społeczną.

Katarzyna Flader-Rzeszowska

Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego

Szczęście i jego fantomy w ekranizacjach Teatroteki

Happiness and its Phantoms in The Teatroteka Productions

STRESZCZENIE:

Artykuł koncentruje się na realizacjach filmowych najnowszych utworów polskich dramatopisarzy produkowanych przez Wytwórnię Filmów Fabularnych i Dokumentalnych w ramach cyklu Teatroteka.

Spektakle poruszają najbardziej palące zagadnienia współczesnego człowieka.

Pytają o jego wartości i cele. Tym samym, wielokrotnie stają się namysłem nad sensem życia i opowieścią o poszukiwaniu szczęścia.

Artykuł skupia się na ostatnich dziesięciu produkcjach, ze szczególnym uwzględnieniem zagadnienia szczęścia. Dowodzi, że

w najnowszej dramaturgii bohaterowie to częściej osoby nieszczęśliwe, którym różne braki biologiczne, psychologiczne, społeczne, a zwłaszcza negatywne relacje rodzinne przeszkadzają w osiągnięciu trwałego zadowolenia z życia. Postaci pozbawione wolicjonalnego działania szukają łatwych do zdobycia złudzeń szczęścia, które zwykle zasłaniają im szczęście realne i możliwe do osiągnięcia.

SŁOWA KLUCZOWE:

Teatroteka, teatr telewizji, szczęście, fantom, rodzina

ABSTRACT:

This article focuses on the films produced based on the latest dramatic works by Polish playwrights by the Documentary and Feature Film Studios (WFDiF) part of the Teatroteka project. The dramas refer to the most burning issues for the contemporary people. They pose questions about the values and aims. With this, they reiterate the question about the meaning of life and become stories on pursuing happiness.

This article discusses the last ten productions, with a special focus being put on the question of happiness. The author argues that the protagonists of those latest dramas tend to be unhappy characters who struggle to achieve a sustainable happiness due to various deficiencies of biological, psychological or social nature, with dysfunctional family relationships being the main obstacle. Unable to act in accordance with their own will, the characters seek for readily accessible illusions of happiness which usually obscure the actual happiness that they could achieve.

KEYWORDS:

Teatroteka, drama, happiness, phantoms, family

„Życ szczęśliwie wszyscy pragniemy,
ale nie wszyscy potrafią zdać sobie jasno sprawę,
na czym polega życie szczęśliwe”.
Seneka

Teatr telewizji w ostatnich latach nie cieszył się szczególnym zainteresowaniem krytyków i samych widzów. W nadmiarze propozycji programów rozrywkowych ginęły stosunkowo rzadko emitowane spektakle, a brak wizji i odpowiedniego budżetu spychały teatralne propozycje na margines telewizyjnej ramówki¹. Teatr wykorzystujący medium telewizji zaczął gubić oryginalny charakter i zbyt mocno odchodzić od własnej poetyki. Pojawiały się pytania, czym różni się obecny teatr od niskobudżetowej filmowej produkcji czy udratyzowanego dokumentu. Czasem sami reżyserzy nie potrafili sformułować satysfakcjonującej odpowiedzi. Zachłyśnięcie się realistyczną konwencją odbierało teatrowi telewizji jego niepowtarzalny charakter.

W odpowiedzi na kryzys, który dopadł tę niepowtarzalną i wypracowywaną w Polsce od lat 50. formę, Wytwórnia Filmów Fabularnych i Dokumentalnych rozpoczęła cykl filmowych realizacji najnowszych tekstów polskich dramatopisarzy, dając mu nazwę Teatroteka. Młodzi twórcy sięgają tu po teksty rówieśników – autorów nowego pokolenia piszących dla teatru, którzy „stworzyli swój oryginalny język, sposób obrazowania, formę, a także wzbogacili dramat współczesny o problematykę dotyczącą ludzi młodych i o ich sposób postrzegania otaczającej nas rzeczywistości”². Wśród autorów znaleźli się między innymi Małgorzata Sikorska-Miszcuk, Artur Pałyga, Mariusz Bieliński, Amanita Muskaria, Zyta Rudzka, Piotr Rowicki, Mateusz Pakuła, Elżbieta Chowaniec czy Robert Urbański. Wielu z nich Jacek Kopciński w swej najnowszej książce o dramacie współczesnym umieścił w grupie oryginalnych i zdolnych twórców debiutujących na przełomie wieków³.

¹ Od połowy roku 2017 sytuacja ta uległa poprawie. Powołano Agencję Kreacji Teatru Telewizji Polskiej, której dyrektorką została Ewa Millies-Lacroix. Telewizja przyznała stałe pasmo dla teatru w poniedziałkowe wieczory. Udostępniono też wszystkie premiery w sieci TVP VOD. Dopiero jednak perspektywa czasu pokaże wpływ tych decyzji na rozwój Teatru Telewizji i jego oglądalność. Więcej na ten temat: J. Cieślak, *Jedyny taki teatr na świecie*, „Teatr” 2018, nr 2.

² Strona internetowa Wytwórni Filmów Fabularnych i Dokumentalnych, <http://www.wfdif.pl/pl/produkcja-filmowa/teatroteka>, dostęp: 05.12.2018.

³ J. Kopciński, *Wybudzanie. Dramat polski/Interpretacje*, Warszawa 2018, s. 15.

Ekranizacje Teatroteki tworzone są także przez młodych, często dopiero zaczynających pracę twórców, przy wsparciu technologii i infrastruktury filmowej⁴. Teatroteka realizuje spektakle w kilka dni zdjęciowych przy skromnym budżecie. Przedstawienia nie przekraczają godziny. Ich jakość, podparta świetnym aktorstwem, jest zwykle wysoka. Wyprodukowano już trzy cykle. Na ostatni złożyło się dziesięć spektakli.

Jak już zaznaczano, pomysł na realizacje najnowszych dramatów zrodził się w momencie, gdy redakcja Teatru Telewizji zaczęła ograniczać środki na produkcję spektakli. „Nikt nie przypuszczał jednak, że właśnie *Teatroteka* – która miała być szansą dla debiutujących w telewizyjnym okienku reżyserów, a zarazem teatralnych autorów, którzy dotąd nie byli w nim obecni – odnowi język tego gatunku”⁵. Wyprodukowane spektakle charakteryzują się bowiem umownością, metaforą, artystycznym skrótem, daleką od realizmu grą, ciekawymi rozwiązaniami scenograficznymi, na które pozwala technika i technologia, specyficznym ruchem kamery, oryginalnym montażem. Realizacje Teatroteki nie naśladują ani filmu, ani teatru scenicznego, lecz budują nową artystyczną wypowiedź, która może być atrakcyjna dla dzisiejszego odbiorcy⁶.

**Realizacje Teatroteki nie naśladują ani filmu,
ani teatru scenicznego, lecz budują nową
artystyczną wypowiedź, która może być
atrakcyjna dla dzisiejszego odbiorcy**

⁴ Maciej Wojtyszko odpowiedzialny za projekty Teatroteki uznał, że dzięki wspólnemu projektowi młodzi dramatopisarze z młodymi reżyserami stworzyli nowe pokolenie. Zob. M. Wojtyszko, G. Janikowski, *Słowo kultura oznacza uprawę*, <https://dzieje.pl/wywiady/slowo-kultura-oznacza-uprawe-prof-maciej-wojtyszko-o-teatrze-tvp-i-teatrotece>, dostęp: 10.12.2018.

⁵ K. Zalewska, *Ucieczka od realizmu*, „Teatr” 2017, nr 4.

⁶ Jerzy Limon w książce *Obroty przestrzeni* postulował, aby teatr telewizji był odrębną dziedziną sztuki, korzystającą twórczo z języka swojego medium. Musi on w pierwszym rzędzie posługiwać się kategorią „telewizyjności”. Naśladowanie filmu lub teatru na żywo odbiera teatrowi telewizji artystyczny charakter i wprowadza go na tory odtwórczego powielania. J. Limon, *Obroty przestrzeni. Teatr telewizji. Próba ujęcia teoretycznego*, Gdańsk 2008.

Oprócz celów artystycznych Teatrotece przyświecają cele edukacyjne. Cykl ma za zadanie docierać do licznych odbiorców zarówno dzięki emisji w telewizji, jak i poprzez Teatroteka Fest – konkursowy przegląd, w którym uczestniczy kilka tysięcy widzów. Polskie produkcje biorą też udział w międzynarodowych konkursach, gdzie zdobywają uznanie (np. *Cukier Stanik* w reżyserii Agaty Puszczy zdobył nagrodę Gold Remi na Worldfest International Film Festival w Houston). W ciągu pięciu lat powstało czterdzieści pięć realizacji. W moim artykule wezmę pod uwagę ostatnie produkcje, by szczegółowej analizie poddać kilka z nich.

Teatroteka, jak w soczewce, skupia najważniejsze problemy społeczne, kulturowe i polityczne, odkrywa, czasem demaskuje, palące zagadnienia ponowoczesnego człowieka. Po realizacji kilkudziesięciu tytułów można już wskazać na pewne tematy, które powtarzają się w dramatach. To relacje rodzinne, stosunek do historycznej przeszłości, rozbijanie społecznych mitów i symboli⁷. Wiele

Teatroteka, jak w soczewce, skupia
najważniejsze problemy społeczne, kulturowe
i polityczne, odkrywa, czasem demaskuje,
palące zagadnienia ponowoczesnego
człowieka.

spektakli podejmuje problematykę filozoficzną i etyczną. Pyta o świat wartości i cele swoich bohaterów. Wielokrotnie staje się artystycznym namysłem nad sensem życia, a tym samym opowieścią o poszukiwaniu szczęścia. W swoim klasycznym już dziś traktacie *O szczęściu* Władysław Tatarkiewicz podawał cztery rozumienia tej kategorii⁸. Po pierwsze, to pomyślny los, dodatnie przeżycie, po drugie w sensie psychologicznym – stan intensywnej radości, po trzecie – eudajmonia czyli największa miara dóbr dostępna człowiekowi, aż wreszcie zadowolenie z życia wziętego w całość – zadowolenie trwałe i pełne. Choć osiągnięcie stałego

⁷ Zob. D. Wyżyńska, *Nowe kadry młodego polskiego dramatu*, <http://www.e-teatr.pl/pl/artykuly/236016,druk.html>, dostęp: 01.12.2018.

⁸ W. Tatarkiewicz, *O szczęściu*, Warszawa 1979.

zadowolenia jest trudne i wydawać by się mogło – nawet nieosiągalne – to stanowi ono nadrzędne dążenie człowieka. W tym najszerszym rozumieniu będę rozpatrywać szczęście bohaterów Teatroteki.

Szczęście to zjawisko wielorakie, zmienne, płynne i subiektywne. Ma różne źródła. Istnieją przeróżne sposoby, by próbować je osiągnąć. Jak przekonywał Zygmunt Bauman, pewną i bezsporną rzeczą, którą da się powiedzieć o szczęściu jest to, że jest ono rzeczą dobrą – pożądaną i upragnioną⁹. Podobnie przekonywał Nicolas White w *Filozofii szczęścia*, gdzie podkreślał, że przyglądając się zagadnieniu szczęścia, należy uwzględnić wszystko to, co ludzie uznają za pożądane i wartościowe¹⁰. Na drodze do osiągnięcia trwałego stanu zadowolenia stają jednak rozmaite przeszkody (Tatarkiewicz nazywa je brakami). Mogą one być natury biologicznej, społecznej, czy psychologicznej. Niejednokrotnie prowadzą do przyjmowania za szczęście złudzeń szczęścia, jego fantomów. „Kto nie doznał

Ograniczenia stojące na drodze ku szczęściu
często implikują kolejne przeszkody.
Braki zwalczane są bowiem przez antidota:
różnorakie uzależnienia, eskapizm,
prywatne utopie.

szczęścia chce przynajmniej mieć jego złudzenie”¹¹. Ograniczenia stojące na drodze ku szczęściu często implikują kolejne przeszkody. Braki zwalczane są bowiem przez antidota: różnorakie uzależnienia, eskapizm, prywatne utopie. Rozwijająca się współcześnie psychologia pozytywna przekonuje jednak, że osiągnięcie szczęścia zależy od wielu czynników i mimo ograniczeń, możemy świadomie dążyć do osiągnięcia zadowolenia¹². Na podstawie badań empirycznych podano wzór na

⁹ Z. Bauman, *Sztuka życia*, przeł. T. Kunz, Kraków 2009, s. 51.

¹⁰ Zob. N. White, *Filozofia szczęścia. Od Platona do Skinnera*, tłum. M. Chojnacki, Kraków 2008.

¹¹ W. Tatarkiewicz, *O szczęściu*, dz. cyt., s. 38.

¹² J. Haidt *Szczęście. Od mądrości starożytnych po koncepcje współczesne*, przeł. A. Nowak, Gdańsk 2007.

szczęście $S = U + O + W$, gdzie S oznacza szczęście, U – uwarunkowany biologicznie potencjalny zakres szczęścia, O – okoliczności życiowe, a W – czynności wolitionalne. Zgodnie z tym założeniem człowiek, który w genach ma już zapisany pewien poziom szczęścia, osiąga jednak zadowolenie zarówno dzięki własnym, wewnętrznym wysiłkom, jak i przez okoliczności zewnętrzne, na które też ma pewien wpływ.

Z przeszkodami na drodze do szczęścia spotykają się bohaterowie Teatroteki. Okazuje się, że jednym z istotnych ograniczeń – choć brzmi to nieco paradoksalnie – jest dla nich rodzina. Stoi to w sprzeczności z powszechnym przekonaniem popieranym filozoficznymi i psychologicznymi głosami, że to właśnie rodzina może dać pełne zadowolenie, bowiem na życiu z bliskimi uformowane jest nasze wyobrażenie szczęścia¹³. Postaci najnowszej dramaturgii częściej uciekają od rodzinnych więzów, niż znajdują w nich spełnienie. Nawet, jeśli podejmują próbę tworzenia rodziny, to zwykle próba ta kończy się niepowodzeniem.

Dramat *Dziecko* Ingi Iwasiów zrealizowany przez Barbarę Białowąs opowiada o losach młodego małżeństwa, które po wielu próbach nie może doczekać się upragnionego potomka. Postanawia więc zgłosić się do ośrodka adopcyjnego. Dostosowanie się do biurokratycznych, często nieludzkich wymogów, wypełnianie wszystkich zadań i celów – kursy, ankiety, opiekowanie się wyimaginowanym niemowlakiem, zmiany nie tylko w urządzeniu mieszkania, ale nawet w stylu życia – odbierają małżonkom jakąkolwiek radość. By sprostać procedurom, muszą podporządkować się niezgodnym z ich światopoglądem zasadom. „Brak szczęścia, niedobór szczęścia (...) są wystarczającym powodem, aby odrzucić posiadaną tożsamość i zabrać się do odkrywania czy wynajdywania innej” przekonywał Zygmunt Bauman w *Sztuce życia*¹⁴. Marta (Magdalena Czerwińska) odrzuca nieudane „ja” na rzecz „ja” prawdziwego – tak naprawdę złudnego i fałszywego wymaganego przez ośrodek. Kobieta wbrew sobie i swoim przekonaniom dostosowuje się do zaleceń urzędniczki. Ta przemiana nie podoba się Markowi – mężowi Marty (Marcin Bosak). Małżeństwo powoli traci radość z bycia razem. Ich starania o dziecko rodzą nowe przeszkody natury społecznej, wywołują lęk i niepewność oraz poczucie winy. Małżonkowie na wieczorną kolację kupują wino w innej

¹³ Myśl taką wyrażał między innymi Heinrich Rickert – niemiecki filozof, przedstawiciel szkoły badeńskiej.

¹⁴ Z. Bauman, *Sztuka życia*, dz. cyt., s. 32.

dzielnicy, by osoby z ośrodka, które potencjalnie mogą ich obserwować, nie pomyślały, że prowadzą zabawowy tryb życia. W ich relacji wyczuwa się pewne napięcia i niedopowiedzenia. Pojawia się pytanie, czy dziecko jest dla nich źródłem szczęścia czy tylko antidotum na problemy w związku. Trafnie analizował spektakl Szymon Kazimierczak: „Krytyka biurokracji przeplata się tu z obrazem małżeńskiego kryzysu, ale wydaje się też, że dla młodych bohaterów rodzicielstwo pełni rolę kompensacyjną: ponieważ pogubili się w życiu, potrzebują dziecka, by odzyskać pion”¹⁵. Czy tak można osiągnąć stan szczęśliwości?

Dramaturżka zestawia pogoń za szczęściem pary małżeńskiej, z utraconym prawdziwym szczęściem menela (Miroslaw Baka). Pijaczek-filozof, którego Marta spotyka pod sklepem, stracił już swoją szansę, ale właśnie dlatego nabrał ożywczego dystansu i widzi życie z szerszej perspektywy, która pozwala mu udzielać rad. W prostym i przejmującym dialogu przekonuje dziewczynę, że najważniej-

**Beznamiętne, zmęczone wpatrywanie się
bohaterów w obroty bębna pralki, gdzie
piorą się pluszowe maskotki dowodzi, że
pogoń za szczęściem jeszcze trwa, ale bieg
stał się już tylko powolnym, wyczerpującym
dreptaniem za złudzeniem.**

sze jest bycie razem, zrozumienie i wybaczenie. „Nie ma żadnego jutro – mówi na koniec do Marty – Kochać się, kochać się, więcej się kochać!”¹⁶. Mężczyzna podpowiada, co jest najważniejsze w życiu i co naprawdę daje poczucie szczęścia. Reprezentuje on ten głos, który przekonuje, że szczęście jest w miłości. Jego głos ginie jednak w gonitwie młodych za fantomem szczęścia.

W ostatniej scenie kamera pokazuje panujący w mieszkaniu bałagan, który ogarnia nie tylko zadbaną i schludną niegdyś przestrzeń, ale i życie wewnętrzne postaci. Walka o cel zabija wszystko. Coraz to nowe złudzenia, jakie roztacza przed parą bezwzględna urzędniczka, prowadzą, jak można się domyślić,

¹⁵ Sz. Kazimierczak, *Taki mamy klimat*, „Teatr” 2018, nr 4.

¹⁶ Wszystkie cytaty ze spektakli użyte w artykule pochodzą ze scenariuszy.

do rozpadu małżeństwa¹⁷. Beznamiętne, zmęczone wpatrywanie się bohaterów w obroty bębna pralki, gdzie piorą się pluszowe maskotki, dowodzi, że pogoń za szczęściem jeszcze trwa, ale bieg stał się już tylko powolnym, wyczerpującym dreptaniem za złudzeniem.

Z pragnienia realizacji szczęścia wyrastają dwie siły: dośrodkowa, czyli troska o własne dobro i odśrodkowa, czyli dbanie o dobro drugiego człowieka. Choć siły te wzajemnie się przeplatają, to siła dośrodkowa niewątpliwie dominuje w świecie bohaterów Teatroteki, wpływa na ich strategie poszukiwania szczęścia. Postaci nastawione są w głównej mierze na dbanie o siebie. Ich prywatne pragnienia stoją na naczelnym miejscu. Żyjemy przecież, jak mówił filozof, w czasach sprywatyzowanych utopii kowbojów i kowbojek – egoistycznych indywidualistów. „Sprywatyzowane utopie (...) epatują nieporównywaną szerszą «przestrzenią wolności» (oczywiście mojej wolności) – szerszą, lecz także zagrodzoną, niedostępną dla nieproszonych i niemile widzianych gości¹⁸.

Kowbojami sprywatyzowanej utopii stają się bohaterowie spektaklu *Zakład karny – o stowę* wyreżyserowanego przez Piotra Kurzawę. Warszawiak – Aleksander (Bartłomiej Firlet) jest dobrze zarabiającym i mocno zapracowanym architektem. Jego brat Grzegorz (Philippe Tłokiński) odsiaduje wyrok w zakładzie karnym. Podczas odwiedzin brata Aleksander dostrzega, że ów zakład to nie prawdziwe więzienie, lecz azyl dla życiowych uciekinierów, schronienie przed realnym życiem i rodziną. Architekt też pragnie zostać w tym dziwnym miejscu, w którym nie ma dostępu do prasy, internetu, telewizji. Gdzie pensjonariusze utrzymują się z wykonywania mebelków dla lalek eksportowanych do Skandynawii. Pomysł, by Aleksander został w zakładzie, bardzo nie podoba się jego bratu, który pragnął uciec od bliskich i doświadczać własnej wolności. Chciał mieć swoją przestrzeń życia bez obowiązków i zobowiązań. „To miejsce to enklawa wolności, dla wszystkich tych, którzy są zmęczeni napierającą na nich rzeczywistością (...) To małe eldorado” – reklamuje fałszywy naczelnik. Dość szybko okazuje się, że ów raj jest jedynie fantomem szczęścia. Aleksander przeczytawszy wszystkie książki z biblioteki zaczyna się nudzić, nie może też według własnych pomysłów

¹⁷ Zgodnie z badaniami psychologii pozytywnej u ludzi żyjących w nieudanych małżeństwach obserwuje się najniższy poziom poczucia szczęścia, podczas gdy „dobre małżeństwo jest jednym z czynników życiowych, które najsilniej i najbardziej powtarzalnie wiążą się z poczuciem szczęścia”, J. Haidt, *Szczęście...*, dz. cyt., s. 161.

¹⁸ Z. Bauman, *Sztuka życia*, dz. cyt., s. 191.

wykonywać zabawek – szczęście w rozumieniu dyrektora, to zaprogramowane działanie według narzuconych szablonów. Kiedy Aleksander chce wrócić do normalnego świata, okazuje się, że drzwi są zamknięte na kłódkę. Pozorna wolność okazuje się niewolą, szczęście z nic nierobienia przemienia się w obezwładniający marazm. Jedna złuda potrafi jednak gonić drugą. Kiedy Aleksander może wreszcie opuścić zakład obietnica, że będzie mógł zaprojektować własne mebelki w stylu art déco, pociąga go bardziej, niż powrót do realnego życia. Dwóch braci w jednym zakładzie kłóci się jednak z zasadą sprywatyzowanych utopii. Młodszy brat Grzegorz musi opuścić dom (ma mniejsze dochody na koncie, a tylko o zysk chodzi dyrektorowi ośrodka).

Pod koniec XX wieku nieco katastroficznie obwieszczał Gille Lipovetsky, że kultura oparta na poświęceniu umarła. Francuski filozof i socjolog przekonywał, że „przestaliśmy postrzegać nasze życie w kontekście zobowiązań wobec czego-

W przedstawionym świecie wszyscy
konstruują fantomy szczęścia, tworzą
alternatywne światy, które jednak pozbawione
są tego, co w życiu najważniejsze – prawdy
doświadczenia, siły emocji, a przede wszystkim
międzyludzkich relacji.

kolwiek, co nie dotyczy bezpośrednio nas samych”¹⁹. Kierujemy się moralnością przystosowaną do naszej egocentrycznej filozofii życia. Przekłada się to na więzy rodzinne. W ujęciu Marty Guśniowskiej – autorki dramatu *Zakład karny* – jedynie podstępem można przyciągnąć do siebie bliskich. Matka braci, podobnie jak synowie – wykupuje sobie miejsce w fałszywym szpitalu, w którym udaje, że przeszła zawał i leży w farmakologicznej śpiączce. Dzięki temu może skupić na sobie uwagę syna, który wrócił z zakładu. Przy szpitalnym łóżku Grzegorz stwierdza: „To głupie, że zwykle rodzinę docenia się dopiero, jak się ją traci. Nikt na całym świecie, tak ci nie działa na nerwy, jak rodzina”. W przedstawionym świecie wszyscy

¹⁹ G. Lipovetsky, *L'ère du vide. Essais sur l'individualisme contemporain*, Paris 1993, cyt. za. Z. Bauman, *Sztuka życia*, dz. cyt., s. 77.

konstruuja fantomy szczęścia, tworzą alternatywne światy, które jednak pozbawione są tego, co w życiu najważniejsze – prawdy doświadczania, siły emocji, a przede wszystkim międzyludzkich relacji. Żadne antidota w dłuższej perspektywie nie pozwalają na szczęście trwałe i pełne. Rodzi się pytanie, czy w społeczeństwie nowych narcyzów, którzy kierują się psychologicznym indywidualizmem jest jeszcze szansa na odnalezienie zadowolenia.

Spośród bohaterów dziesięciu spektakli zdaje się, że szczęście rozumiane jako trwałe i pełne zadowolenie z życia osiąga 40-letni Andrzej – pisarz, bohater spektaklu *Wariat* (reż. Jakub Cuman). Co jednak dla Andrzeja (Piotr Głowacki) jest szczęściem, dla jego rodziny staje się życiową przegraną, „biedą i wstydem”. Czy ktoś poważny zostaje pisarzem? Pytają nerwowo rodzice. A siostra przekonuje: „Życie jest jakie jest. Nic nie wymyślisz, zresztą nie trzeba niczego wymyślać”. To historia outsidera niemieszczącego się w społecznych ramach, „który mierzy się z własnym nieprzystosowaniem do świata: rozczarowani rodzice uważają jego życiowy wybór za niepoważny (...) Sprzymierzeńcem protagonisty nie jest także cyniczny wydawca, który w jego twórczości widzi jedynie szansę na biznes. To spektakl o niełatwej kondycji twórcy, którego tożsamość jest dla społeczeństwa trudna do zdefiniowania i zaakceptowania.”²⁰ Swoje szczęście Andrzej odnajduje w miejscu, gdzie nikt mu nie przeszkadza, gdzie może tworzyć – w szpitalu psychiatrycznym. Czy Andrzej wymaga medycznej pomocy? Wydaje się, że wymyślił sobie chorobę (udaje psa), by uciec od rodziny i żyć tak, jak pragnie. Tytułowego wariata widzą w nim bliscy, którzy chcą, by Andrzej wrócił do normalnego życia, czyli wpisał się w obowiązujące powszechnie schematy i korzystał z możliwości, jakie niesie świat, bo – jak uważają – tylko polityka się liczy. Andrzej w przeciwieństwie do rodziny wie, że współczesna kultura konsumpcyjna nie prowadzi do nasycenia, a dobra materialne nie zapewniają zadowolenia, lecz często wywołują niepokój. Widać to wyraźnie na przykładzie rodzeństwa głównego bohatera, które usilnie dąży do rozwijania kariery zawodowej i zdobywania ekonomicznych profitów, popada w cywilizacyjne pułapki (depresja, alkohol). Choć życie wariata wydaje im się zupełnie nieudane, a nawet żałosne, to w scenie przy obiedzie u rodziców jedynie pisarz jest spokojny i zadowolony.

Zgodnie z myślą Arystotelesa, podejmowaną przez późniejszych filozofów, najlepszym sposobem na dążenie do szczęścia jest uporządkowanie celów

²⁰ Sz. Kazimierczak, *Taki mamy klimat*, dz. cyt.

i obranie celu dominującego²¹. „Każdy, kto może żyć według własnego wyboru, zakłada jakiś cel dla pięknego życia, albo zaszczyty, albo sławę, albo bogactwo, albo kulturę, i, na ten cel mając oczy zwrócone, spełnia każdy czyn (...) Brak podporządkowania życia określönemu celowi jest dowodem wielkiej bezmyślności”.²² Choć w praktyce życia założenie to jest trudno realizowalne, to wariat konsekwentnie idzie w stronę jednego głównego celu. Wybiera sztukę i kontemplację. Zastanawiające, że właściwie w żadnym tytule Teatroteki bohaterowie nie dążą do osiągnięcia dóbr nadprzyrodzonych, szczęścia w wymiarze duchowym. *Wariat* to jedyny spektakl, gdzie pojawia się myśl o Bogu. W jednym z dialogów między Andrzejem a rodzicami padają słowa.

ANDRZEJ – Właściwie to, co mówicie, nie robi już na mnie wrażenia.

MATKA – Jak to przecież my Cię kochamy. A Ty?

ANDRZEJ – Właściwie w ogóle się tym nie przejmuję. Ja się nie przejmuję. Zupełnie się nie przejmuję. Albo nie. Może właśnie zacząłem się przejmować.

MATKA – Jak możesz?

ANDRZEJ – Właśnie nie wiem jak. Widzicie moje sprawy, to nie są sprawy z wami.

OJCIEC – To nie są z nami sprawy, ale z kim?

ANDRZEJ – Z kimś zupełnie innym.

MATKA – Z kim, Andrzejku, powiedz z kim? Z burmistrzem, z wojewodą, z ministrem, a może poznałeś pana prezydenta. No, powiedz, Andrzejku, z kim, no powiedz.

ANDRZEJ – Nie wiem, jak to powiedzieć.

MATKA – Normalnie.

ANDRZEJ – To tak, jakby z Bogiem, a jednocześnie jakby nie z Bogiem.

OJCIEC – Zawsze byłeś jakiś dziwny.

Andrzej dojrzewa do realizacji najważniejszego celu na drodze do pełnego zadowolenia życiowego. Marzenia i plany, jakie snują wobec niego rodzice, postrzega w kategoriach złudy, celów konfliktowych wobec jego własnych. Podczas kolejnego spotkania z bliskimi wygłasza najważniejszy monolog. Podaje własną definicję szczęścia. Wykorzystując medium telewizji, reżyser każe patrzeć postaci prosto w kamerę, która najeżdża na pełną satysfakcji twarz. Dzięki zbliżeniu

²¹ N. White, *Filozofia szczęścia...*, dz. cyt., s. 84.

²² Arystoteles, *Etyka eudemejska*, cyt. za: N. White, *Filozofia szczęścia...*, dz. cyt., s. 19.

pisarz nawiązuje kontakt z widzem, dosłownie i symbolicznie odcina się od rodziny, której w ostatnich kadrach już nie widać. Kamera dodaje tu swój opis postaci do opisu aktorskiego²³. Ma się poczucie, że Andrzej czuje się szczęśliwy. Posługując się psychologiczną terminologią, doświadcza afektu pozytywnego poprzedzającego osiągnięcie celu²⁴. Z pozycji kogoś, kto już wie, kto zrozumiał naturę ludzką, wygłasza monolog: „Przecież wiecie, (...) Bóg jest miłością znaczy tyle, że miłość jest Bogiem. Dopóki jest miłość, jest nadzieja. Kiedy zanika, wszystko się kończy, tak już jest i nic z tym nie zrobisz. Miłość jest jedna. Nie możesz nienawidzić jednego człowieka, a kochać drugiego. To niemożliwe. Tak bardzo kochasz swego przyjaciela, jak bardzo kochasz swojego wroga. Tak już jest i nic z tym nie zrobisz, nie zmienisz tego. Kiedy zaczynasz nienawidzić, przestajesz kochać i wtedy chcesz już tylko wygrywać, chcesz być lepszy. Ale nie lepszym człowiekiem, tylko lepszym od innych. I to nas gubi”.

Pisarz pragnie odciąć się od zgiełku współczesności, porzuca urzędniczą pracę na rzecz wolności twórczej, odchodzi z wydawnictwa, by pisać na własnych zasadach. Pozostaje jednak niepokojące pytanie, czy jest kontemplatorem i mistykiem, czy raczej kolejnym uciekinierem od realnego życia, który tworząc sobie fantom szczęścia, odcina się od społeczeństwa. Przyjmując założenie psychologów pozytywnych, że szczęście pochodzi zarazem z wnętrza człowieka, jak i ze świata zewnętrznego²⁵, to Andrzej nie budując relacji, pozbawia się jednego z koniecznych wymiarów pełnego zadowolenia życiowego. To samo można powiedzieć o jego rodzeństwie: brat i siostra pozostający w społecznych stosunkach i spełniający oczekiwania rodziców, nie osiągają jednak zadowolenia z życia, ponieważ nie zabiegają o szczęście wewnętrzne.

Krótką analizą spektakli trzeciego cyklu Teatroteki prowadzi do wniosków, że bohaterowie to często osoby nieszczęśliwe, którym braki społeczne, psychologiczne lub biologiczne stoją na drodze do osiągnięcia trwałego zadowolenia z życia. Przeszkodą w osiąganiu szczęścia często bywa rodzina. Ten schemat pojawia się bowiem także w spektaklu *Nie ma*, gdzie nieżyjąca już matka objawiająca się córce (a może tylko zadręczająca ją w myślach) burzy spokój dziewczyny pragnącej znaleźć szczęście u boku mężczyzny; w *Cichej nocy*, w której zgromadzoną

²³ J. Limon, *Obroty przestrzeni...*, dz. cyt., s. 157.

²⁴ J. Haidt, *Szczęście*, dz. cyt., s. 153.

²⁵ Tamże.

przy świątecznym stole rodzinę dzielą nie tylko polityka, filozofia życia, ale także wspomnienia i różnie interpretowana historia; czy w *Gardenii*, gdzie kolejne pokolenia kobiet z tej samej rodziny popadają w alkoholizm. W biografii bohaterów znaleźlibyśmy wiele powodów nieszczęść, o których pisał przed laty Bertrand Russell w pracy *Podbój szczęścia*²⁶. Postaci najnowszej dramaturgii żyją biernie w oderwaniu od rzeczywistości, są zmęczone głównie uczuciowo, odczuwają lęk przed opinią, koncentrują się na sobie. Wielu z nich bardzo pragnie odnaleźć szczęście w miłości, mało kto ma jednak odwagę, by się na to zdobyć. Ich wzór na szczęście burzą nie tylko okoliczności życiowe, ale chyba jeszcze bardziej czynności wolicjonalne, a raczej ich brak. Chociaż trzeba przyznać, że można znaleźć nieliczne przykłady tych, którzy walczą o swoje szczęście, którzy wbrew przeciwnościom społecznym czy na przekór własnym ograniczeniom (genetycznym uwarunkowaniom) dążą do pełnego zadowolenia. Niewątpliwie, należy do nich Tadzio – bohater dramatu o znamienym tytule *Porwać się na życie*, który

**Postaci najnowszej dramaturgii żyją biernie
w oderwaniu od rzeczywistości, są zmęczone
głównie uczuciowo, odczuwają lęk przed
opinią, koncentrują się na sobie.**

po wielu latach skrywanej miłości do koleżanki postanawia porwać ją i uwolnić z wypalonego związku małżeńskiego (ponownie negatywna rola rodziny). Mimo prawnych konsekwencji osiąga zadowolenie, ponieważ Karolina podejmuje decyzję o rozwodzie i możemy domniemywać, że rozpocznie nowe życie z Tadeuszem. Nadzieja przyświeca też najmłodszej bohaterce *Gardenii*, która odcina się od przeszłości przodków i bez obciążeń próbuje ułożyć swoje życie rodzinne. Młodzi twórcy – dramatopisarze i reżyserzy – częściej jednak przekonują, że nurtująca już starożytnych idea szczęścia wywołuje pogoń za złudzeniem. Rodzina, niegdyś traktowana jako jedno ze źródeł szczęścia, dziś staje się miejscem opresji, przestrzenią zniewolenia. Nie wystarczy jednak od niej uciec. Wydaje się, że problem leży po stronie jednostki. Wewnętrzny rozwój i zewnętrzne okoliczności – nawet,

²⁶ B. Russell, *Podbój szczęścia*, tł. A. Pański, Warszawa 1935.

jeśli nie wpisują się w plany rodziny – mogą przybliżyć do szczęścia, trzeba jednak mieć odwagę zmierzyć się z realnym życiem, a nie tylko z jego złudzeniami.

BIBLIOGRAFIA

- Bauman Z., *Sztuka życia*, przeł. T. Kunz, Kraków 2009.
Cieślak J., *Jedyny taki teatr na świecie*, „Teatr” 2018, nr 2.
Haidt J., *Szczęście. Od mądrości starożytnych po koncepcje współczesne*, przeł. A. Nowak, Gdańsk 2007.
Kazimierczak Sz., *Taki mamy klimat*, „Teatr” 2018, nr 4.
Kopciński J., *Wybudzanie. Dramat polski/Interpretacje*, Warszawa 2018.
Limon J., *Obroty przestrzeni. Teatr telewizji. Próba ujęcia teoretycznego*, Gdańsk 2008.
Russell B., *Podbój szczęścia*, tł. A. Pański, Warszawa 1935.
Tatarkiewicz W., *O szczęściu*, Warszawa 1979.
Teatroteka, <http://www.wfdif.pl/pl/produkcja-filmowa/teatroteka>.
White N., *Filozofia szczęścia. Od Platona do Skinnersa*, tł. M. Chojnacki, Kraków 2008.
Wyżyńska D., *Nowe kadry młodego polskiego dramatu*, <http://www.e-teatr.pl/pl/artykuly/236016,druk.html>.
Zalewska K., *Ucieczka od realizmu*, „Teatr” 2017, nr 4.

Spektakle Teatroteki

- Cicha noc*, Autor: Amanita Muskaria / Reż. Paweł Paszta.
Dziecko, Autor: Inga Iwasiów / Reż. Barbara Białowas.
Dzielni chłopcy, Autor: Magdalena Drab / Reż. Szymon Waćkowski.
Gardenia, Autor: Elżbieta Chowaniec / Reż. Wojciech Urbański.
Nie ma, Autor: Malina Prześluga / Reż. Natalia Sołtysik.
Porwać się na życie, Autor: Robert Urbański / Reż. Michał Szcześniak.
Spalenie Joanny, Autor: Magdalena Miecznicka / Reż. Agata Baumgart.
Sprawa Rity G., Autor: Jolanta Janiczak / Reż. Daria Kopiec.
Wariat, Autor: Rafał Wojasiński / Reż. Jakub Cuman.
Zakład karny – o stowę, Autor: Marta Guśniowska / Reż.: Piotr Kurzawa.

Biogram

Dr hab. Katarzyna Flader-Rzeszowska, prof. UKSW – historyk teatru, wykładowca akademicki. Ukończyła Wydział Wiedzy o Teatrze w Akademii Teatralnej im. Aleksandra Zelwerowicza oraz Wydział Nauk Historycznych i Społecznych na Uniwersytecie Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie, absolwentka Podyplomowych Studiów Humanistycznych w Polskiej Akademii Nauk. Doktorat i habilitację uzyskała w Instytucie Sztuki PAN. Adiunkt w Katedrze Dialogu Wiary z Kulturą UKSW. Redaktor naczelna

kwartalnika „Kultura – Media – Teologia”, redaktorka miesięcznika „Teatr”. Autorka książek *Wypowiedzieć człowieka. Poezjoteatr Tadeusza Malaka* (Wrocław 2016), *Teatr przeciwko śmierci. Kryptoteologia Tadeusza Kantora* (Warszawa 2015), *Wędrowanie... Jednoosobowy teatr Wiesława Komasy* (Wrocław 2014), *Promieniowanie rapsodyzmu. W kręgu myśli i praktyki teatralnej Mieczysława Kotlarczyka* (Warszawa 2008), współautorka publikacji *Miejsca teologiczne w kulturze wizualnej* (Kraków-Warszawa 2013). Wielokrotna laureatka konkursów recytatorskich i festiwali teatrów jednego aktora.

KOŚCIÓŁ I MEDIA

KULTURA – MEDIA – TEOLOGIA 35/2018

Monika Przybysz

Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie

Kościół w social media. Komunikacja instytucji eklezjalnych w mediach społecznościowych w perspektywie medioznawczej i teologicznej

Church in social media. The communication of ecclesial institutions in social media from the media science and theological perspective

STRESZCZENIE:

W kontekście dwóch teorii komunikacji społecznej „agenda setting” oraz „spirali milczenia” autorka prezentuje problematykę obecności instytucji kościelnych w mediach społecznościowych. W artykule podjęta została refleksja nad zagadnieniem wizerunku Kościoła w mediach, aby ukazać konieczność prowadzenia działań w trosce o zachowanie pozytywnego wizerunku tej teandrycznej rzeczywistości, a następnie ukazać metodę teologicznej obrony tego wizerunku (apologię), ponadto wskazania pochodzące z dokumentów Urzędu Nauczycielskiego Kościoła odnośnie do relacji na styku Kościół-social media. W dalszej części artykułu zostały zaprezentowane od strony medioznawczej funkcje social media w Kościele, specyfika komunikatu w Sieci, a także wnioski zwińcające całość rozważań teologiczno-medioznawczych. Artykuł ma charakter przekrojowy, teoretycznej refleksji nad zagadnieniem.

SŁOWA KLUCZOWE:

media społecznościowe, Kościół, ewangelizacja, komunikacja, wizerunek, media

ABSTRACT:

In the context of two theories of social communication: “agenda setting” and “spiral of silence” the author presents the issue of the presence of Church institutions in social media. The article is a reflection on the issue of the image of the Church in the media, in order to show the need to conduct activities to preserve the positive image of this theandric reality, to present the method of theological defense of this image (apology), and then give indications from the documents of the Church Magisterium regarding the relationship between the Church and social media. The further part of the article presents the functions of social media in the Church in the light of the media science, the specificity of the message on the Web, as well as conclusions finalizing the whole theological and media reflection. The article is a cross-sectional, theoretical reflection on the issue.

KEYWORDS:

social media, Church, evangelization, communication, image, media

Liczba użytkowników mediów społecznościowych w największym światowym serwisie social media (Facebook) przekroczyła 2 miliardy ludzi na świecie, na Twitterze wysyłanych jest 700 milionów tweetów każdego dnia, materiału video codziennie wrzuca się do Sieci tyle, ile jeszcze kilka lat temu produkowano w kilka tygodni. W każdej minucie w internecie wysyłanych jest także 18 milionów wiadomości SMS i 38 milionów na WhatsUp, 187 milionów wysłanych meili, prawie 4 miliony zapytań do wyszukiwarki Google, obejrzanych niemal 270 tysięcy godzin video na Netflixie i 4,5 miliona filmów na YouTube, stworzonych 2,5 miliona snapów i wydanych na zakupy w sieci niemal 900 tysięcy dolarów¹. Zalewa nas ocean informacji. Co dwa lata podwaja się ilość informacji na świecie.

1. AGENDA MEDIALNA

Zgodnie z jedną z teorii komunikowania społecznego „Agenda Setting” Maxwella McCombsa i Donalda Shawa (teoria ustalania porządku dziennego) media kreują rzeczywistość poprzez skupienie uwagi społecznej na wybranych przez nie same zagadnieniach i dostarczają odbiorcom wspólnych punktów odniesień. Wywierają istotny wpływ na kierunki (zakres i hierarchię) myślenia². Ta teoria jest niezwykle ważna dla komunikacji Kościoła. Pokazuje (w dużym uproszczeniu), że nieobecność Ewangelii w mediach, to nieobecność jej w ludzkim myśleniu, to nieobecność Dobrej Nowiny w życiu człowieka. Dlatego tak ważna jest aktywność każdego wierzącego człowieka w profesjonalną komunikację Kościoła w mediach. Równie istotne jest kreowanie narracji przez Kościół na temat jego działalności, także wizerunku kapłana, bowiem wiele osób postrzega całość instytucji poprzez pryzmat jednego księdza czy jednego wydarzenia, zgodnie z zasadą *pars pro toto*.

I druga teoria komunikacji: teoria spirali milczenia, nazywana powszechnie hipotezą spirali milczenia. To wynik badań nad efektami oddziaływania mediów. Jej autorką jest niemiecka badaczka Elisabeth Noelle-Neumann, urodzona

¹ M. Kuchta, *Czy wiesz, co dzieje się w ciągu minuty w social media?*, <https://socialpress.pl/2018/05/czy-wiesz-co-dzieje-sie-w-ciagu-minuty-w-social-media>, dostęp: 29.10.2018.

² M. McCombs, D.L. Shaw, *The Agenda-Setting Function of Mass Media*, „Public Opinion Quarterly” 1972, nr 36, s. 176–187; M. McCombs, *Ustanawianie agendy. Media masowe i opinia publiczna*, Kraków 2008, s. 1; J. Wiczorek, *Agenda setting – niepotwierdzona teoria czy rzeczywiste zjawisko?*, „Świat idei i polityki” 2012, t. 11, s. 158; E. Nowak, *Teoria agenda-setting a nowe media*, „Studia Medioznawcze” 2016, nr 3, s. 11–24.

w 1916 r. dziennikarka, publicystyka, założycielka (w 1947 r.) i wieloletnia dyrektorka jednego z najpoważniejszych na skalę światową instytutów badania opinii publicznej – Institut für Demoskopie w miejscowości Allensbach nad Jeziorem Bodeńskim. W myśl teorii spirali milczenia Elisabeth Noelle-Neumann³ świadomość posiadania poparcia opinii publicznej sprzyja wyrażaniu na głos zgodnych z nią poglądów. W przypadku przeciwnym – ludzie zachowują milczenie, nie mają często odwagi sprzeciwiać się narzuconej narracji. Następuje spiralny proces wyciszania jednych opinii i wzmacniania innych opinii. Zjawisko ma charakter kuli śnieżnej. W kontekście tej teorii istnieje poważna obawa przed izolacją przekazu Kościoła z przestrzeni publicznej. Wszystko to w myśl tolerancji dla innych wyznań, szacunku dla mniejszości. Teoria spirali milczenia podkreśla silną zależność przekazu mainstreamu względem tego, co dominujące. Jeśli mainstream i główne media będą wyśmiewać chrześcijaństwo, chrześcijanie nie będą stawiać w obrobie Ewangelii, będą milczeć, nie chcąc się przyznawać do wartości, którymi żyją, spychając sferę religijną tylko do strefy prywatnej. Dlatego tak ważna jest troska o obecność Ewangelii i wartości chrześcijańskich w mediach świeckich, w głównym nurcie komunikacji. Ta troska o obecność Ewangelii w umysłach ludzkich, to nie tylko troska o własne media katolickie, ale także narzucenie narracji o rzeczywistości eklezjalnej w mediach niezwiązanych z Kościołem.

2. WIZERUNEK KOŚCIOŁA W MEDIACH

Wizerunek Kościoła i obraz kapłana w mediach są dziś często prezentowane w niezwykle krytyczny sposób⁴. Afery, skandale i nieustanne sytuacje kryzysowe – tak najczęściej ukazywany jest Kościół w mediach elektronicznych, w oglądanych wieczorem przez kilka milionów odbiorców w Polsce serwisach informacyjnych, ale także i na portalach internetowych. Często newsy poświęcone kapłanom i ich nadużyciom stają się relacjami generalizującymi o Kościele jako całości. Dla większości dziennikarzy mediów niekościelnych nie ma nic ciekawego w relacjonowaniu wiadomości pozytywnych o działaniach instytucji eklezjalnych. Rzadko kiedy można w ogóle przeczytać czy obejrzeć jakąkolwiek obiektywną lub neutralną

³ E. Noelle-Neumann, *The Spiral of Silence. A Theory of Public Opinion*, „Journal of Communication” June 1974, vol. 24, s. 43–51.

⁴ M. Przybysz, *Kapłan w „Sieci” uwikłany. Dylematy obecności księdza w mediach*, w: *Media w transformacji*, red. A. Graczyk, K. Marcyński, M. Przybysz, Warszawa 2013, s. 105–121.

informację o Kościele – najczęściej są to już gotowe komentarze do wydarzeń, wyselekcjonowane przez gatekeeperów zinterpretowane newsy negatywnie ukazujące instytucje eklesjalne, a czasem pełne manipulacji publikacje⁵.

Z drugiej strony, programy telewizyjne i publikacje w Sieci coraz częściej pełnią funkcję rozrywkową, nawet te informacyjne – sam fakt obecności na koniec dopracowanego w każdym słowie komentarza, często dopełnionego ciętą ripostą, tendencyjność w naświetlaniu i interpretacji wydarzeń, a także wdzierająca się do programów informacyjnych rozrywka i sensacja za wszelką cenę – to wszystko zmusza do określania tych programów terminem *infotainment* (od połączenia dwóch słów: *information i entertainment*, a więc informacji i rozrywki). Z podawaniem rzetelnych informacji mają one coraz mniej wspólnego.

Dlatego tak istotną rolę odgrywają dziś działania z zakresu public relations. O wadze tej dziedziny dla Kościoła mówił w swoim wywiadzie „Bóg w globalnej wiosce” abp John Patrick Foley, ówczesny przewodniczący Papieskiej Rady ds. Środków Społecznego Przekazu: „Chcieliśmy (...) zachęcić do opracowywania planów promocji publicznej, tak aby każda diecezja, każda Konferencja Episkopatu, każda katolicka organizacja miała swój pomysł na prezentację publiczną. Działalność *public relations* powinna być częścią składową każdego planu pastoralnego”⁶. W oficjalnych dokumentach Kościoła, nie wprost, termin *public relations* występuje w dwóch instrukcjach duszpasterskich Papieskiej Rady ds. Środków Społecznego Przekazu: *Communio et Progressio* z 1971 roku oraz *Aetatis novae* z 1992 roku. W pierwszym z tych dokumentów można przeczytać m.in., że „poszczególni biskupi, każda konferencja episkopatu, a także sama Stolica Apostolska powinni mieć swoich oficjalnych stałych rzeczników prasowych (...). Wszystkie te osoby (...) winny posiadać odpowiednie przygotowanie teoretyczne i praktyczne w zakresie *public relations* (...)” (174)⁷. Natomiast w Instrukcji *Aetatis novae* ter-

⁵ Przykład takiej manipulacji opisany m.in. w: M. Nykiel, *Cztery manipulacje w 10 minut! Co naprawdę powiedział nowy prymas? Dla dziennikarza TVP Info nie ma to znaczenia. Już ogłosił rozdzwięk w polskim Kościele*, <http://wpolityce.pl/media/195913-cztery-manipulacje-w-10-minut-co-naprawde-powiedzial-nowy-prymas-dla-dziennikarza-tvp-info-nie-ma-to-znaczenia-juz-oglosil-rozdzwiek-w-polskim-kosciele>, dostęp: 18.10.2018.

⁶ *Bóg w globalnej wiosce. Abp John Patrick Foley, przewodniczący Papieskiej Rady ds. Środków Społecznego Przekazu, w rozmowie z Ulrichem Bobingerem*, Kraków 2002, s. 91–92.

⁷ M. Przybysz, *Kościół w kryzysie? Crisis management w Kościele w Polsce*, dz. cyt., s. 30.

min ten zastępują wyrażenia: „relacje Kościoła z publicznymi środkami przekazu” (24), „relacje ze społeczeństwem” (31).

Wizerunek Kościoła ukazwany w programach informacyjnych, interwencyjnych i rozrywkowych podlega prawidłom i regułom medialnym. Z tym większą troską i szczególną pieczołowitością osoby wierzące muszą o ten wizerunek zabiegać, dbać i nad tym pozytywnym wizerunkiem Kościoła pracować. Nie jest to wcale przejawem mody, podążania za nowinkami oraz nie jest zabiegiem socjotechnicznym. Troska o wizerunek jest odpowiedzią Kościoła na wyzwania współczesności i wynika z samej istoty tej instytucji.

...wymiar instytucjonalny Kościoła nie należy wyłącznie do sfery badań historycznych czy socjologicznych, lecz ma najgłębszy sens teologiczny. To właśnie poprzez instytucję – wizerunek, jej świętość i piękno, ujawnia się istota Kościoła jako społeczności, wiodącej do wspólnoty z Bogiem...

Przedstawiona tu refleksja obejmuje Kościół przede wszystkim w wymiarze instytucjonalnym⁸ – jest on jedyną wspólnotą, w której strona instytucjonalna stanowi zarazem wizerunek tej teandrycznej rzeczywistości. Inaczej mówiąc, wymiar instytucjonalny Kościoła⁹ nie należy wyłącznie do sfery badań historycznych

⁸ Por. ważny tekst na ten temat: A. Dylus, *Instytucja Kościoła: wspólnota wartości czy grupa interesu?*, w: Taż, *Globalizacja. Refleksje etyczne*, Wrocław-Warszawa-Kraków 2005, s. 157–172.

⁹ Opracowano na podstawie: F. Hengsbach u.a., *Reformen fallen nicht vom Himmel*, Freiburg u.a. 1997; M. Kehl, *Die Kirche. Eine katholische Ekklesiologie*, Würzburg 1993.; P.M. Zuhle, *Wie man mit Spannungen in der Kirche im Geist des Evangeliums umgehen sollte*, w: G. Koch, J. Pretschner (Hrsg.), *Der Weg der Kirche ins dritte Jahrhundert*, Würzburg 1996, s. 58–80; J. Ratzinger, H. Maier, *Demokracja w Kościele. Możliwości i ograniczenia*, Kraków 2005; J. Rigal, *L'Eglise en quete d'avenir. Reflexions et propositions pour des temps nouveaux*, Paris 2003; W. Bühlmann, *Kościół powszechny*, Warszawa 1992.

czy socjologicznych¹⁰, lecz ma najgłębszy sens teologiczny. To właśnie poprzez instytucję – wizerunek, jej świętość i piękno, ujawnia się istota Kościoła jako społeczności, wiodącej do wspólnoty z Bogiem¹¹. Dlatego troska o ten wizerunek jest tak znacząca. W historii kształtowała się ona głównie wokół tematyki „widzialny (instytucjonalny) – niewidzialny (duchowy)”. W sytuacjach skrajnych prowadziło to do dualizmu, co oznacza, że zbyt ni nacisk kładziono bądź na wymiar niewidzialny, bądź na wymiar widzialny. Tymczasem obie te płaszczyzny tworzą nierozdzielalną całość¹².

W tej perspektywie na gruncie komunikacji społecznej być może najlepszym sposobem teologicznego ujęcia instytucjonalnej strony Kościoła jest jej ujęcie w kategoriach ikony¹³. „Ikona – zauważa Paul Evdokimov, wybitny teolog prawosławny – stanowi widzialny znak niewidzialnie promieniującej obecności. (...) Przestrzeń dana w ikonie niczego nie zamyka, lecz uczestniczy w obecności i przez nią się uświęca. Ikona nie ma samodzielnego istnienia, prowadzi tylko do bytów samych w sobie (...). Jest (...) słabym przypomnieniem Boga i pobudza pragnienie naśladownictwa. (...) Zasadnicza treść ikony pochodzi (...) z teologii obecności (...)”¹⁴. Nie jest więc ona w żadnym wypadku ilustracją, nie schodzi na poziom portretu, pejzażu czy ornamentu. Ale strona zewnętrzna – wizerunek staje się czymś szczególnie znaczącym: ujawniając piękno, wyraża Obecność. Pisarz ikon musi przy tym trzymać się „kanonów”, pozwalających oddać ten transcendentny, a nie naturalistyczny charakter dzieła. Jeśli Kościół jest ikoną, to – analogicznie – nie wolno w nim ani sztucznie oddzielać wymiaru misterium i wizerunku instytucjonalnego, ani obu tych wymiarów mieszać. Wizerunek, wyrażający się w jego

¹⁰ Więcej na temat sposobu identyfikacji statusu Kościoła jako instytucji oraz odniesienia niektórych hipotez formułowanych w obrębie socjologicznej teorii grup oraz ekonomicznej teorii działań zbiorowych do Kościoła w: A. Dylus, w podpunkcie „Instytucja Kościoła: wspólnota wartości czy grupa interesu?” rozdziału „Kościół jako globalny aktor” swojej książki: *Globalizacja. Refleksje etyczne*, dz. cyt., s. 157–172.

¹¹ Wielki teologicznofundamentalny temat znamion Kościoła (*notae Ecclesiae*).

¹² Por. II Sobór Watykański, *Sacrosanctum Concilium, Konstytucja o Liturgii Świętej*, nr 2, w: II Sobór Watykański, *Konstytucje, dekrety, deklaracje. Tekst polski. Nowe tłumaczenie*, Poznań 2002, s. 48; *Katechizm Kościoła Katolickiego*, Poznań 1994, nr 771, s. 193; Jan Paweł II, *Katechezy – Kościół*, Kraków-Ząbki 1999, s. 7–8, 15.

¹³ Por. M. Przybyysz, *Kościół w kryzysie? Crisis management w Kościele w Polsce*, Tarnów 2008, s. 19–21.

¹⁴ P. Evdokimov, *Prawosławie*, Warszawa 1986, s. 280–281.

zewewnętrznej, instytucjonalnej stronie, oddaje Jezusa Chrystusa, Jego wewnętrzne piękno i świętość. Kościół widziany jako ikona Chrystusa – zauważa Marian Ru-secki – jawi się jako rzeczywiste piękno, „które rozlewa się wśród wspólnoty ludu Bożego, tworzącej komunie osób miłujących się, szanujących, troszczących się o siebie nawzajem. To piękno duchowe jest większe od fizycznego, stanowi odbicie piękna Trójcy Świętej i wcielonego Syna Bożego. (...) Dynamizm ikony Kościoła wyraża się w świadectwie wierzących męczenników, herosów dnia codziennego, świętych proegzystencjalnego istnienia, pomocy potrzebującym (...)”¹⁵.

W perspektywie ikonicznej zrozumiałe staje się również rozróżnienie poczynione w Dokumencie *Pamięć i pojednanie: Kościół i winy przeszłości* Międzynarodowej Komisji Teologicznej (2000) na świętość Kościoła i świętość w Kościele. „Pierwsza – oparta na posłaniach Syna i Ducha – gwarantuje ciągłość posłania ludu Bożego aż do końca czasu oraz pomaga wierzącym osiągnąć świętość podmiotową i osobistą. Druga, to właśnie świętość podmiotowa i osobista: odpowiadająca świętości w Kościele; zawierająca imperatyw stawiania się «z całą egzystencją tym, czym chrześcijanin stał się na mocy konsekracji chrzcielnej»; polegająca na pełnym wypełnianiu własnego powołania i posłania” (3.2)¹⁶.

Spojrzenie na Kościół w perspektywie ikonicznej uwrażliwia wreszcie na wszystko, co zamazuje i niszczy ten wizerunek. Rzeczywistość tę dobrze wyraża metafora: „święty Kościół grzeszników”. Kościół jest nie tylko wspólnotą wybranych, ale obejmuje sprawiedliwych i grzeszników zarówno teraźniejszości, jak i przeszłości. Grzesznicy, oddalając się od ducha Ewangelii oraz ujawniając formy myślenia i działania, będące antyświadectwem i źródłem zgorszenia, wywołują liczne kryzysy na jego łonie. To właśnie zobowiązuje do refleksji o miejscu i rozumieniu sytuacji kryzysowych na łonie Kościoła oraz do postawienia kwestii, dotyczącej sposobów zarządzania tymi sytuacjami w Kościele w Polsce, a także wizerunkiem Kościoła w mediach.

¹⁵ M. Rusecki, *Chryścyczna ikoniczność Kościoła w świetle nauczania Jana Pawła II. Szkic zagadnienia*, w: K. Kaucha, J. Mastey (red.), *Jana Pawła II inspiracje chrystologiczne*, Lublin-Kielce-Kraków 2006, s. 149.

¹⁶ Międzynarodowa Komisja Teologiczna, *Pamięć i pojednanie: Kościół i winy przeszłości*, Sandomierz 2000, nr 3.2.

3. APOLOGIA JAKO ODPOWIEDŹ KOŚCIOŁA

Apologia (gr. *apologeomai* – bronić się, przemawiać w swojej obronie, bronić swej sprawy) była w swoim początku odpowiedzią na pojawiające się zarzuty i oskarżenia wobec chrześcijan żyjących w dość trudnym dla nich i nieprzyjaznym otoczeniu, w pewien sposób przypominającym współczesny główny nurt przekazu medialnego. Jednocześnie oznaczała jednak także prezentowanie przesłania ewangelicznego poganom i wyznawcom innych religii, stanowiła zachętę do przyjęcia chrześcijaństwa i zmierzenia się z herezjami, które zewsząd atakowały chrześcijan, godząc w jedność wiary, a co za tym idzie uderzając także w jedność Kościoła¹⁷.

Dziś teologia fundamentalna bada
wiarygodność chrześcijaństwa w obliczu
ludzkiego rozumu oraz w kontekście wyzwań
współczesności, odwołując się jednocześnie
do podstaw historycznych wiary i do kontekstu
współczesnego świata...

Apologeci wypełniali zadanie powierzone im w postaci apelu św. Piotra: „Pana zaś Chrystusa miejsce w sercach za Świętego i bądźcie zawsze gotowi do obrony (*pros apologia*) wobec każdego, kto domaga się od was uzasadnienia (*logou*) tej nadziei, która jest w was” (1 P 3,15)¹⁸. Zadaniem tym zajmuje się dziś teologia fundamentalna, która bada wiarygodność chrześcijaństwa w obliczu ludzkiego rozumu oraz w kontekście wyzwań współczesności, odwołując się

¹⁷ Więcej na ten temat m.in. w: J.N.D. Kelly, *Początki doktryny chrześcijańskiej*, Warszawa 1988; H. Pietras, *By nie milczeć o Bogu. Zarys teologii Ojców Kościoła*, Kraków 1991; J.M. Szymusiak, M. Starowieyski, *Słownik wczesnochrześcijańskiego piśmiennictwa*, Poznań 1971; J. Quasten, *Patrologia*, Milano 1980; B. Altaner, A. Struiber, *Patrologia. Życie, pisma i nauka Ojców Kościoła*, Warszawa 1990; F. Drączkowski, *Patrologia*, Pelplin-Lublin 1999; Sz. Pieszczocho, *Patrologia. Wydanie nowe*, t. 1–2, Gniezno 1994; H. Pietras, *Początki teologii Kościoła*, wyd. II popr., Kraków 2007.

¹⁸ M.M. Przybysz, *Rzecznictwo prasowe w instytucjach kościelnych w Polsce w kontekście mediów społecznościowych*, Kielce 2013, s. 56.

jednocześnie do podstaw historycznych wiary i do kontekstu współczesnego świata. W ujęciu apologetycznym ta dyscyplina teologiczna zajmuje się badaniem współczesnego kontekstu wiary, dostarczaniem impulsów do odnowy moralnej i religijnej Kościoła, formułowaniem inteligentnych argumentów wobec ataków przeciwników oraz refleksją nad wartością tego rodzaju argumentów, także w innych religiach i w innych wyznaniach¹⁹.

Działanie apologetów polegało nie tylko na wykazywaniu błędów i na walce z głoszonymi herezjami, ale przede wszystkim troszczyli się oni o przekaz wiary prawdziwej, przemyślanej i przyjętej nie tylko duchowo, ale także zrozumianej i opartej o wyznaczone, sformułowane prawdy (np. Symbol Nicejsko-Konstantynopolański). Byli interpretatorami, tłumaczami, pisarzami i świadkami. Dbali

Tak, jak w pierwszych wiekach chrześcijaństwa,
tak w czasach współczesnych potrzeba
apologetów, którzy w przystępny,
profesjonalny sposób będą potrafili tłumaczyć,
interpretować, wykazywać błędy w atakach
na Kościół i wartości chrześcijańskie...

o rozpowszechnianie prawdziwego orędzia zbawienia. Przekazywali wiarę, strzeżli Tradycji, cieszyli się autorytetem wśród chrześcijan. Pomagali ustalać prawdziwą Tradycję, weryfikowali świadectwa i przekazy, uczestniczyli w polemikach i sporach doktrynalnych. Jan Paweł II wyraźnie podkreślił rolę apologetów: „Ojcami Kościoła słusznie nazywa się tych świętych, którzy w ciągu pierwszych wieków potęgą swojej wiary, wzniosłością i bogactwem swej nauki wnieśli weń nowe siły i sprawili, że się wspaniale rozwijał. Są rzeczywiście »ojcami« Kościoła, ponieważ od nich poprzez Ewangelię Kościół otrzymał życie”²⁰.

¹⁹ H. Seweryniak, *Teologia fundamentalna*, t. I, Warszawa 2010, s. 16–17.

²⁰ Jan Paweł II, *List apostolski na 1600-lecie śmierci świętego Bazylego „Patres Ecclesiae”*, 2.01.1980, AAS 72: 1980, z. 6, tekst polski „L'Osservatore Romano” wyd. polskie 1980, nr 1, z. 3, s. 14.

Tak, jak w pierwszych wiekach chrześcijaństwa, tak w czasach współczesnych potrzeba apologetów, którzy w przystępny, profesjonalny sposób będą potrafili tłumaczyć, interpretować, wykazywać błędy w atakach na Kościół i wartości chrześcijańskie, inteligentnie formować argumenty wobec zarzutów, docierać w sposób racjonalny do pogan i wyznawców innych religii czy wyznań, a także do osób niewierzących, głównie w swoich środowiskach. Do tego, by było to możliwe, potrzebna jest jednak także umiejętność wykorzystania w tych działaniach areopagu współczesnej komunikacji, jakim są media, bowiem dyskusja publiczna dotycząca wartości chrześcijańskich i ataki na Kościół propagowane są za pośrednictwem mediów. Tak więc znajomość mechanizmów współczesnego świata, mocne zakorzenienie w realiach tego świata i poznawanie go jest konieczne, by znajdować wspólne przestrzenie do dyskusji. Potrzeba głęboko wierzących parafian, obeznanych w mediach społecznościowych i internecie, by móc budować pomosty między Kościołem a światem środowiska lokalnego, jednocześnie objaśniając i tłumacząc rzeczywistość eklesjalną w sposób umiemy i profesjonalny oraz zrozumiały dla wielu odbiorców, a ponadto poruszając się w świecie komunikacji cyfrowej w niezwykle sprawny sposób. We wzajemnym poznawaniu się i budowaniu kompromisu nie pomaga jednak świat stereotypów medialnych, na podstawie których odbiorcy budują swój własny wizerunek Kościoła, dość często nieprzychylny dla tej instytucji.

4. KOŚCIÓŁ W INTERNECIE

Kościół musi być obecny tam, gdzie są ludzie. Miliardy z nich zaś dużą część swojego życia spędzają w smartfonach. Jak zbadała firma analityczna dscout, użytkownicy telefonów komórkowych średnio dotykają ich dziennie 2617 razy, co daje w skali roku niemal 200 tysięcy interakcji ze sprzętem²¹. Wielu internautów komunikuje się dziś przede wszystkim za pośrednictwem social media i to za pośrednictwem urządzeń mobilnych. Arcybiskup John P. Foley, przewodniczący Papieskiej Rady ds. Środków Społecznego Przekazu, wiele razy podkreślał konieczność przysposobienia Sieci do użytku Kościoła, który jest jeden, święty, katolicki i apostolski, w taki sposób, by internet był jeden, święty, katolicki

²¹ M. Tomaszewicz, *Ja często „palcuje” swój telefon?*, <https://www.antyradio.pl/Technologia/Duperele/Jak-czesto-palcujecie-swoj-telefon-9889>, 13.11.2018.

i apostołski²². Sieć internetu to bowiem użytkownicy, ludzie, także ci wierzący. A wsparciem w tworzeniu tej wirtualnej wspólnoty są technologie, nie odwrotnie. Obecność Kościoła w internecie to obecność Kościoła wśród ludzi – nieustannie poszukujących czegoś²³; używając metafory – to łowienie dusz ludzkich, jak nakazał Jezus Chrystus („Uczynię was rybakami ludzi”, Mt 4,19).

W świecie, w którym połowa ludzkości to osoby poniżej 30 roku życia uro-

**Istnieje konieczność przysposobienia Sieci
do użytku Kościoła, który jest jeden, święty,
katolicki i apostołski, w taki sposób, by internet
był jeden, święty, katolicki i apostołski**

dzeni w społeczeństwach informacyjnych, a liczba użytkowników Facebooka przekroczyła 2 miliardy, prowadzenie działań ewangelizacyjnych jest niezwykle trudnym wyzwaniem. Jednak Kościół istnieje po to, aby ewangelizować. Media społecznościowe są współczesną amboną, na której nauczanie Kościoła powinno być obecne w sposób analogiczny do świata realnego²⁴. Social media powinny służyć do nauczania o Bogu i głoszenia Ewangelii: dawania świadectwa wiary i nadziei, pogłębiania wiary innych, wspierania potrzebujących, budowania wspólnoty wokół Jezusa Chrystusa, a ponadto nie mogą one służyć do prowadzenia działalności przeciwko Bogu, Ewangelii, wspólnocie Kościoła, własnym przełożonym, innym duchownym, a zwłaszcza przeciwko drugiemu człowiekowi.

Ważne wskazówki odnośnie do ewangelizacji za pośrednictwem mediów opracowali biskupi zebrani na V Konferencji Ogólnej Episkopatu Ameryki Łacińskiej i Karaibów – Aparecida, 13–31 maja 2007 roku. Stwierdzili oni: „Mass media wtargnęły do każdej przestrzeni i do każdej rozmowy, przenikając nawet do

²² M. Przybysz, *Kościół w Sieci*, <https://ekai.pl/kosciol-w-sieci/>, 16.10.2018.

²³ D. Kuczwał, *Internet w duszpasterstwie Kościoła katolickiego*, „Perspectiva. Legnickie Studia Teologiczno-Historyczne” 2010, rok IX, nr 1, s. 70–95; W. Śmigiel, *Internet jako narzędzie działalności pastoralnej Kościoła*, „Studia Pelplińskie” 2002, nr 33, s. 583–584.

²⁴ Wiele cennych uwag dotyczących ewangelizowania w internecie zawartych jest w artykule: M. Chmielewski, *Media społecznościowe jako narzędzia nowej ewangelizacji*, „Świat i Słowo” 2014, nr 1 (22), s. 213–229.

intymności domowego zacisza. I tak, obok mądrości wielu tradycji do rywalizacji stają wiadomości aktualizowane w każdej minucie, rozproszenie, rozrywka, obrazy ludzi, którzy byli w stanie odnieść sukces, korzystając z osiągnięć techniki, oraz oczekiwania związane z prestiżem i poważaniem w społeczeństwie. W efekcie tego ludzie raz za razem próbują doświadczyć sensu mogącego spełnić wymagania ich powołania tam, gdzie nigdy go nie znajdą”²⁵ (nr 39). Odwołując się do numeru 45 „Evangelií nuntiandi” w dokumencie końcowym biskupi Ameryki Łacińskiej podkreślili także: „»W naszych czasach, będących pod wpływem środków społecznego przekazu, pierwsze głoszenie, katecheza czy późniejsze pogłębianie wiary nie mogą obyć się bez tych środków«. Środki te, w służbie Ewangelii, dają możliwość rozszerzenia prawie bez ograniczeń obszaru słuchania Słowa Bożego, docierając z Dobrą Nowiną do milionów ludzi. Kościół czułby się winny przed Bogiem, gdyby nie używał tych potężnych środków, które ludzki intelekt coraz bardziej udoskonala. Za ich pośrednictwem Kościół »rozgłasza publicznie« (por. Mt 10,27; Łk 12,3) orędzie, którego jest depozytariuszem. W nich znajduje nowoczesną i skuteczną wersję »pulpitu«. Dzięki nim może mówić do tłumów» (nr 485)²⁶. Aby formować na polu środków społecznego przekazu uczniów i misjonarzy biskupi zobowiązali się do towarzyszenia osobom zajmującym się środkami społecznego przekazu, starając się:

- „a) poznawać i doceniać tę nową kulturę komunikacji;
- b) promować profesjonalną formację w zakresie kultury komunikacji wśród osób zaangażowanych w duszpasterstwo i [pozostałych] wiernych;
- c) kształcić kompetentnych profesjonalistów od środków masowego przekazu, oddanych wartościom ludzkim i chrześcijańskim, którzy przemieniają ewangelicznie społeczeństwo, zwracając szczególną uwagę na właścicieli mediów, producentów, dyrektorów, odpowiedzialnych za programy, dziennikarzy i spikerów;
- d) wspierać i optymalizować tworzenie przez Kościół własnych środków masowego przekazu, zarówno w telewizji, jak i w radiu, na stronach internetowych i w prasie;
- e) być obecnym w środkach masowego przekazu: w prasie, radiu i telewizji, w kinie, na stronach internetowych, forach i wielu innych, aby uobecniać w nich tajemnicę Chrystusa;

²⁵ *Aparecida. V Ogólna Konferencja Episkopatów Ameryki Łacińskiej i Karaibów. Dokument końcowy. Jesteśmy uczniami i misjonarzami Jezusa Chrystusa, aby nasze narody miały w Nim życie*, 13–31.05.2007, wyd. polskie Gubin 2014, s. 34–35.

²⁶ Tamże, s. 235.

- f) wychowywać do rozsądnego używania środków masowego przekazu, poczynając od najmłodszych lat;
- g) wspierać na tym polu istniejące inicjatywy lub tworzyć nowe, w duchu komunii;
- h) działać na rzecz stworzenia regulacji prawnych, aby promować nową kulturę, która będzie chroniła dzieci, młodzież i osoby bardziej podatne, tak by środki masowego przekazu nie deprecjowały wartości, a wręcz przeciwnie, tworzyły właściwe kryteria rozeznawania;
- i) rozwijać politykę komunikacji, która będzie mogła wspierać zarówno duszpasterstwa komunikacji, jak i media o charakterze katolickim w poszukiwaniu ich miejsca w misji ewangelizacyjnej Kościoła.”²⁷ (nr 486).

Sporo miejsca w dokumencie zostało przeznaczone na podkreślenie roli, jaką odgrywa cyberprzestrzeń i internet, który „oferuje wspaniałe możliwości do ewangelizowania, jeśli jest używany w sposób kompetentny”²⁸ (nr 488) i do którego Kościół podchodzi z realizmem i zaufaniem (nr 488). W numerze 362 dokumentu biskupi Ameryki Łacińskiej wskazali wprost: „Kościół potrzebuje silnego wstrząśnięcia, żeby nie osiadł w wygodzie, stagnacji i obojętności, z dala od cierpienia ubogich (...)”²⁹, a kontekst tego wstrząśnięcia to nie tylko epoka zmian, ale wręcz zmiana epoki, wobec której Kościół musi się jakoś odnieść. Nowa ewangelizacja to zmiana struktur w Kościele, zmiana paradygmatu myślenia o Kościele.

**Kościół potrzebuje silnego wstrząśnięcia, żeby
nie osiadł w wygodzie, stagnacji i obojętności,
z dala od cierpienia ubogich...**

Nie można trwać w tym co było, a konieczne jest wnikanie w tajemnice ludzi opuszczających Kościół. Kwestia nowych narzędzi w nowej ewangelizacji nie polega więc tylko na koncentracji na nich, ale pytanie o narzędzia to pytanie o to, jak przeżywać i przekazywać coś, czym Kościół żył i żyje przez ponad dwa tysiące lat, jak udrożnić przekaz tego co istotne, jak wykorzystać umiejętności i dary wszystkich wierzących, aby chcieli propagować dobro, aby się nim dzielić.

²⁷ Tamże.

²⁸ Tamże, s. 237.

²⁹ Tamże, s. 179.

Wobec dużej różnorodności odbiorców głoszenie Ewangelii przez podłączonych do Sieci internautów także musi być mocno zdywersyfikowane i wykorzystywać różne formy kontaktu. Trzeba jednocześnie pamiętać, jak podkreślają biskupi w dokumencie z Aparecidy, że „środki komunikacji normalnie nie zastępują osobowych relacji ani życia wspólnotowego. Strony internetowe mogą jednak umacniać i stymulować wymianę doświadczeń i informacji, tak aby zintensyfikować praktykę religijną przez towarzyszenie i wskazówki. I podobnie w rodzinie rodzice powinni wyczulać dzieci na świadome korzystanie z treści dostępnych w Internecie, aby dopełnić ich wychowanie i formację moralną. Skoro ewidentne jest wykluczenie cyfrowe, parafie, wspólnoty, katolickie ośrodki kulturalne i oświatowe mogłyby sprzyjać powstawaniu punktów i sal dostępu do Sieci, aby zmniejszyć wykluczenie, rozwijając nowe inicjatywy oraz wykorzystując te, które już istnieją, szukając w nich tego, co pozytywne”³⁰ (nr 489–490). Czasy dokumentu z Aparecidy zaś przecież, to czasy przed erą dynamiki social media.

Aktywnością człowieka wierzącego w mediach społecznościowych nie powinno być jedynie śledzenie treści innych użytkowników, bierne czytanie treści innych ludzi, bądź stwierdzenie: „To tylko dla młodych”. Dojrzałym i ustatkowanym rybakom zostało wezwane przez Jezusa w dojrzałym wieku, by rzucić wszystko, spokojne dotychczasowe życie i ruszyć na „połów” ludzi. Nie wiedzieli jak to robić, ale zaufali Jezusowi Chrystusowi, że potrafią. Każdy człowiek wierzący, także duchowni, powinni więc w sposób aktywny kreować wartości ewangeliczne w tym środowisku, w którym żyją, znajdować wartościowe treści, dzielić się nimi w poszanowaniu własności intelektualnej i obowiązującego prawa oraz zapraszać innych użytkowników do wspólnoty z Jezusem Chrystusem. Ewangeliczna perykopa o połowie pokazuje dziś wyraźnie, jak mocno trzeba zaangażować się w komunikację dla Chrystusa. Apostołowie mieli nieodpowiednią i starą łódkę, przestarzałe i nieco już uszkodzone, za słabe sieci, wyruszyli na połów z trudem, zmęczeni brakiem efektów, zawiedzeni niepowodzeniem i wracający z pustymi sieciami. Chrystus ingerując w to poczucie zawodu, kazał ponownie zarzucić sieć rybakom. Zniechęceni i niedowierzający apostołowie podjęli ponowny wysiłek. W głębokich wodach symbolizujących ukryte Boże miłosierdzie i nieskończone możliwości ingerencji Boga apostołowie znajdują obfitość łask i błogosławieństwo, a sam połów okazuje się przerastać możliwości rybaków liczbą złowionych

³⁰ Tamże, s. 237.

ryb, jednak sieci pozostały niezniszczone, jak odnotowuje to Ewangelista. Rybacy stracili wcześniej nadzieję, a Chrystus nie był oczekiwany, wystawiając ich cierpliwość na próbę. Posłuszeństwo i zaufanie przyniosły jednak obfity plon, Bóg bowiem przybył do nich w nowy, nieoczekiwany i zaskakujący sposób. Ten obraz staje się wyzwaniem dla współczesnych ewangelizatorów w internecie. W social media wszyscy chrześcijanie są powołani by głosić Ewangelię, uczyć się również tego, jak robić to skutecznie, szukać w Sieci ludzi, którzy nigdy nie słyszeli o Ewangelii. Wszystko to zgodnie z zadaniem od Jezusa Chrystusa: „Idźcie i głoscie Ewangelię wszystkim narodom” (Mt 28,16–20). Nie wybranym, ale wszystkim.

Social media są niewątpliwie nowym narzędziem komunikacji społecznej i jednocześnie wyzwaniem dla Kościoła. Zostały one docenione w sposób szczególny w nauczaniu Kościoła przez Benedykta XVI w Orędziu na 47. światowy dzień środków społecznego przekazu w 2013 roku zatytułowanym „Sieci społecznościowe: Port prawdy i wiary, nowe miejsca ewangelizacji”. Social media jako nowa „agora” czyli otwarta przestrzeń publiczna, „w której ludzie dzielą się swoimi pomysłami, informacjami, opiniami i gdzie mogą również powstawać nowe więzi i formy wspólnoty”, stały się bowiem niezwykle ważnym miejscem głoszenia Dobrej Nowiny. Spędzający wiele godzin, nawet po kilkanaście godzin, młodzi ludzie, coraz częściej nie wyobrażają sobie dnia bez kilukrotnego sprawdzenia poczty elektronicznej, nieustannego bycia on-line na swoim profilu na Facebooku, wrzucania wielu zdjęć oraz filmików dziennie na różne platformy multimedialne (przede wszystkim chodzi o Instagram, Instastory i YouTube), kilkunastu tweetów na Twittera czy zdjęć na Snapchata itp., a także ogromnej liczby polubień i komentarzy na profilach innych osób i organizacji.

Nadmierna liczba informacji przytłacza już niemal wszystkich. Śledzenie „walla” na Facebooku czy Instagramie, komentowanie wszystkiego i wszystkich to nowy rodzaj sportu grupowego uprawianego na portalach społecznościowych. „Rozwój sieci społecznościowych wymaga zaangażowania: osoby są wciągnięte w budowanie relacji i znajdywanie przyjaciół, w poszukiwanie odpowiedzi na swoje pytania, rozrywkę, ale również w twórczość intelektualną i dzielenie się swoimi umiejętnościami i wiedzą. Sieci, łącząc osoby na podstawie tych podstawowych potrzeb, stają się w ten sposób coraz bardziej częścią samej tkanki społeczeństwa. Sieci społecznościowe karmią się więc pragnieniami zakorzenionymi w sercu człowieka” – papież Benedykt XVI w orędziu na światowy dzień środków społecznego przekazu zdawał sobie sprawę z tętniącej aktywnością przestrzeni wirtualnej.

Benedykt XVI w swoim liście określił również w jaki sposób propagować Ewangelię w mediach społecznościowych: „Autentyczność ludzi wierzących w sieciach społecznościowych staje się wyraźna przez dzielenie się głębokim źródłem ich nadziei i radości: wiarą w Boga bogatego w miłosierdzie i miłość objawioną w Chrystusie Jezusie. Takie dzielenie się polega nie tylko na jednoznacznym wyrażaniu wiary, ale również na świadectwie, to znaczy sposobie, w jaki przekazuje się »wybory, preferencje, opinie, które są głęboko spójne z Ewangelią, nawet wtedy, kiedy nie mówi się o niej w sposób wyraźny« (Orędzie na Światowy Dzień Środków Społecznego Przekazu, 2011). Szczególnie znaczącym sposobem dawania świadectwa będzie wola dawania siebie innym przez gotowość cierpliwego i naznaczonego szacunkiem angażowania się w ich pytania i wątpliwości, na drodze poszukiwania prawdy i sensu ludzkiego istnienia. Pojawienie się sieciach społecznościowych dialogu na temat wiary i wierzenia potwierdza znaczenie i wagę religii w debacie publicznej i społecznej.” Ważna jest więc siła świadectwa chrześcijańskiego oraz zaangażowania wierzących we współtworzenie treści (content) w przestrzeni internetu.

Rola mediów społecznościowych zdaniem papieża Benedykta XVI jest ważna: „Sieci społecznościowe mogą być nie tylko narzędziem ewangelizacji, ale również czynnikiem ludzkiego rozwoju. Na przykład, w niektórych sytuacjach geograficznych i kulturowych, gdzie chrześcijanie czują się izolowani, mogą one umacniać poczucie ich rzeczywistej jedności z powszechną wspólnotą wierzą-

**Ważna jest dziś siła świadectwa
chrześcijańskiego oraz zaangażowania
wierzących we współtworzenie treści
w przestrzeni internetu.**

cych. Sieci ułatwiają dzielenie się bogactwem duchowym i liturgicznym, sprawiając, że ludzie mogą modlić się z żywym poczuciem bliskości tych, którzy wyznają tę samą wiarę. Prawdziwe i interaktywne zaangażowanie w pytania i wątpliwości tych, którzy są dalecy od wiary, powinno nam uzmysłowić potrzebę podtrzymywania przez modlitwę i refleksję naszej wiary w obecność Boga, jak i naszej aktywnej dobroczynności: »Gdybym mówił językami ludzi i aniołów, a miłości bym nie miał, stałbym się jak miedź brzęcząca albo cymbał brząający« (1 Kor 13, 1)”.

Także pogłębianie wiary jest możliwe za pośrednictwem social media, co podkreśla papież w dalszej części orędzia z 2011 roku: „Istnieją sieci społecznościowe, które w świecie cyfrowym stwarzają współczesnemu człowiekowi okazje do modlitwy, medytacji lub dzielenia się Słowem Bożym. Mogą one jednak otworzyć także podwoje na inne wymiary wiary. Wiele osób odkrywa bowiem właśnie dzięki kontaktowi, który początkowo miał miejsce *on line*, znaczenie kontaktu bezpośredniego, doświadczenia wspólnoty, a nawet pielgrzymki – będących nieustannie ważnymi elementami na drodze wiary. Szukając sposobów uobecnienia Ewangelii w środowisku cyfrowym, możemy zaprosić ludzi do przeżywania spotkań modlitewnych lub celebracji liturgicznych w konkretnych miejscach, takich jak kościoły czy kaplice. Nie powinno brakować nam konsekwencji czy spójności w wyrażaniu naszej wiary i świadectwa o Ewangelii w rzeczywistości, w której przychodzi nam żyć – fizycznej czy cyfrowej. Kiedy jesteśmy w jakikolwiek sposób obecni dla innych, jesteśmy wezwani, by umożliwić poznanie miłości Bożej aż po krańce ziemi.”

Benedykt XVI podkreślił w Orędziu na dzień środków społecznego przekazu na 2011 rok także kwestie świadectwa i autentyczności w komunikacji cyfrowej: „Przestrzenie te, kiedy są dowartościowane w sposób właściwy i zrównoważony, przyczyniają się do wspierania form dialogu i debaty. Jeśli dokonują się one z szacunkiem, dbałością o prywatność, odpowiedzialnością i poświęceniem prawdzie, mogą umacniać więzy jedności między ludźmi i skutecznie wspierać zgodę w rodzinie ludzkiej. Wymiana informacji może stać się prawdziwą komunikacją, kontakty mogą dojrzewać do przyjaźni, połączenia mogą ułatwić tworzenie wspólnoty. O ile powołaniem sieci jest realizacja tych wielkich możliwości, to osoby w niej uczestniczące muszą starać się być autentyczne, ponieważ w przestrzeniach tych nie tylko dzielimy się poglądami i informacjami, ale w ostateczności przekazujemy samych siebie.”

Motywacja, zdaniem papieża Niemca, do składania świadectwa w przestrzeni mediów cyfrowych powinna być jedna: „Dla tych, którzy otwartym sercem przyjęli dar wiary, najbardziej radykalna odpowiedź na pytania człowieka o miłość, prawdę i sens życia – zagadnienia obecne w sieciach społecznościowych – kryje się w osobie Jezusa Chrystusa. To naturalne, że ten, kto wierzy, pragnie, zachowując szacunek i wrażliwość, dzielić się swą wiarą z ludźmi, których spotyka w świecie cyfrowym. Ostatecznie jednak, jeśli nasze dzielenie się Ewangelią może wydać dobre owoce, to dokonuje się to zawsze dzięki wewnętrznej mocy

Słowa Bożego, które porusza serca zanim jeszcze podejmiemy jakikolwiek wysiłek. Zaufanie w moc działania Boga winno zawsze przekraczać wszelką pewność pokładaną w korzystaniu ze środków ludzkich. Także w środowisku cyfrowym, w którym łatwo podnoszą się głosy nazbyt rozpalone i konfliktowe, i w którym niekiedy grozi zdominowanie pogonią za sensacją, jesteśmy wezwani do uważnego rozeznawania. W związku z tym pamiętajmy, że Eliasza rozpoznał głos Boga nie w silnej, gwałtownej wichurze ani w trzęsieniu ziemi czy w ogniu, ale w »szmerze łagodnego powiewu« (1 Krl 19, 11–12). Musimy ufać, że podstawowe pragnienia człowieka, które sam Bóg zaszczeplił w ludzkim sercu, by kochać i być kochanym, by znaleźć sens i prawdę, żywią także ludzie naszych czasów, zawsze i wszędzie otwarci na to, co błogosławiony kardynał John Henry Newman nazywał »łagodnym światłem« wiary”.

5. FUNKCJE I MODEL KOMUNIKACJI W SOCIAL MEDIA W INSTYTUCJACH EKLEZJALNYCH

Social media służą Kościołowi w sześciu funkcjach: informacyjnej, edukacyjnej, promocyjnej, ewangelizacyjnej, formacyjnej oraz wspólnototwórczej. Świat potrzebuje informacji o Jezusie Chrystusie, Kościele, wspólnotach, ruchach i stowarzyszeniach religijnych, nauczaniu Urzędu Nauczycielskiego Kościoła, godzinach odprawiania nabożeństw, dziełach charytatywnych, instytucjach eklezjalnych, misjach, wydarzeniach w parafiach, zakonach, diecezjach, Stolicy Apostolskiej itp. Ta informacja jest ważna zarówno dla danej instytucji, jak i odbiorcy – może stanowić cenną inspirację do spotkania z człowiekiem w świecie wirtualnym, ale także być zaproszeniem do świata realnego. Kościół posługuje się ponadto mediami społecznościowymi do tłumaczenia rzeczywistości sacrum, a więc doktryny wiary, dogmatów, nauczania Kościoła tak, aby przyjąć je z wiarą i zrozumieniem – to istotne zadanie Kościoła – funkcja edukacyjna. Niezwykle ważną rolę odgrywa także zachęcanie i przekonywanie do aktywnego uczestnictwa w życiu Kościoła i podejmowanych dziełach oraz wsparcia inicjatyw chrześcijańskich – to funkcja promocyjna *social media* – warto jest podejmować ją wszędzie tam, gdzie są ludzie, także a może dziś przede wszystkim, w mediach społecznościowych. Najważniejszą funkcją mediów społecznościowych jest jednak funkcja ewangelizacyjna – to również najważniejsze zadanie Kościoła, które trzeba podejmować wszędzie, także wśród osób zanurzonych w wirtualnej rzeczywistości. Media

społecznościowe mogą ponadto wspierać działania formacyjne w różnych wspólnotach, ruchach religijnych oraz stowarzyszeniach katolickich poprzez aktywne włączanie się uczestników w tworzenie i publikowanie materiałów formacyjnych, także służących do katechezy³¹, poprzez aktywne tworzenie grup formacyjnych w serwisach społecznościowych i dzielenie się doświadczeniem wiary, pogłębianie myśli i refleksji o wartościowe materiały publikowane na fanpage'ach oraz w grupach tematycznych w tych serwisach. Wreszcie, aktywnością chrześcijan nie powinno być tworzenie podziałów wśród użytkowników mediów społecznościowych, antagonizowanie, etykietowanie, prowokowanie, lecz troska o budowanie jedności. Szczególnie istotną rolę odgrywa Kościół w zachęcaniu użytkowników mediów społecznościowych do budowania wspólnoty rzeczywistej, gdyż jak udowodnili naukowcy w artykule opublikowanym w „Journal of Social and Clinical Psychology”, nadużywanie social media przyczynia się do wzrostu depresji i poczucia samotności³².

Wymienione funkcje mediów społecznościowych są istotne z punktu widzenia misji Kościoła i w pewien sposób nawiązują także do modelu komunikacji Jezusa Chrystusa, który w swoim nauczaniu stworzył wzór komunikacji, w którym kieruje swój przekaz do trzech grup odbiorców: publiczności szerokiej (tłumów gromadzących się na dużej przestrzeni i słuchających jego słów), uczniów (Apostołów) oraz do wybranych osób podczas indywidualnych spotkań. Grupy docelowe determinują kształt komunikatu – przekaz jest inny w przypadku przemawiania publicznego, bowiem tam mogą znajdować się przypadkowe osoby, musi być on więc prosty, zrozumiały, obrazowy, pełen przykładów, zawierać pełen kerygmat. Komunikat jest inny, kiedy Jezus przekazuje nauki najbliższym uczniom w grupie (bardziej wtajemniczonym w Jego misję, znającym już Go, słuchającym Jego nauk), dlatego język komunikacji może być bardziej pogłębiony teologicznie, zawierać elementy formacyjne, katechizacyjne; jeszcze inaczej Mistrz rozmawia wreszcie z osobami w spotkaniu indywidualnym, pełen jest indywidualnego

³¹ Więcej na ten temat: P. Mąkosa, *Miejsce i rola współczesnych mediów w katechezie*, „Roczniki Pastoralno-Katechetyczne” 2013, nr 5, s. 115–128.

³² M.G. Hunt, R. Marx, C. Lipson, J. Young, *No more Fomo: limiting social media decreases loneliness and depression*, „Journal of Social and Clinical Psychology” 2018, vol. 37, nr 10, s. 751–768; *Social media use increases depression and loneliness*, <https://penntoday.upenn.edu/news/social-media-use-increases-depression-and-loneliness?fbclid=IwAR3a6it0GdKot9YwcqQ2iXUP8vvjNfMpmSH3TKkRulcSnm6tKDZPMm2bqoY>, 13.11.2018.

podejścia do człowieka, ma charakter bardziej kierownictwa duchowego, świadectwa, zachęcenia do zmiany życia, wskazówek jak to uczynić.

Analogicznie do komunikacji Jezusa, także w mediach społecznościowych istnieją 3 płaszczyzny dialogu: publiczna na osi czasu, do której dostęp mają osoby używające serwisu społecznościowego, a także niebędące znajomymi, a nawet te nieposiadające konta (jeśli nie zostanie ustawiona opcja niedostępności treści dla osób spoza grona znajomych); w grupach (należy zgłosić chęć przynależności) lub poprzez ograniczenie dostępu do konta (zamknięta tablica), wówczas komunikacja jest kierowana do wybranej grupy osób; indywidualna (wiadomości prywatne).

Ten model komunikacji Jezusa jest niezwykle ważny dla Kościoła w social media, szczególnie wobec wielu wyzwań, trudności i problemów takich, jak: kwestia odpowiedzialności za publikowane w mediach społecznościowych informacji o Kościele katolickim oraz administrowania kont społecznościowych instytucji i organizacji katolickich; anonimowość użytkowników mediów społecznościowych (także osób duchownych, częste myślenie osób duchownych o obecności w social media jako o prywatnej przestrzeni komunikacji); niechęć do podejmowania aktywności w mediach społecznościowych wielu osób duchownych i konsekrowanych (szczególnie nieco bardziej dojrzałych), wynikająca z nadmiaru obowiązków, braku czasu czy braku znajomości narzędzi umożliwiających proces komunikacji; brak oficjalnych regulacji dotyczących obecności osób duchownych w mediach społecznościowych w niektórych krajach, instytucjach katolickich oraz społecznościach.

W kontekście obecności Kościoła w social media trzeba jeszcze uwzględnić refleksję nad obecnością instytucjonalną (organizacje, fundacje, parafie, wspólnoty) oraz osób prywatnych (wierni świeccy oraz osoby duchowne), ale nade wszystko nad specyfiką komunikatu. Stąd, istotne jest również wprowadzenie norm i wytycznych dla Kościoła w Polsce dotyczących mediów społecznościowych. Takie normy obowiązują już w wielu krajach i odnoszą się nie tylko do kapłanów, ale także osób świeckich pracujących w instytucjach eklezjalnych³³.

³³ M. Chmielewski, I. Durma, R. Kusiak, „Kodeks” social media dla Kościoła katolickiego w Polsce, „Biuletyn Edukacji Medialnej” 2018, nr 1, s. 146–169.

6. SPECYFIKA KOMUNIKATU W SIECI

Komunikacja w serwisach społecznościowych jest zapośredniczona, dlatego zawsze będzie pozbawiona elementu spotkania osobistego, najbardziej efektywnego w komunikacji międzyludzkiej, ważnego do ewangelizacji. Jednak specyfika tej komunikacji sprawia wrażenie bliższej, niż za pośrednictwem tradycyjnych mediów elektronicznych. Składa się na to wiele czynników, między innymi szybkość i bezpośredniość kanałów, komunikacja mniej formalna, bardziej przypominająca codzienną, kolokwialną, ale także indywidualność tworzenia przekazu i 3 (wspomniane wcześniej w modelu komunikacji Jezusa) poziomy, a więc oddzielenie komunikacji do wszystkich od tej do wybranych grup, a także komunikacji osobistej. Komunikacja internetowa jest dwustronna (odbiorca może napisać komentarz, udzielić odpowiedzi zwrotnej w innej formie), jest dostępna dla wszystkich posiadaczy komputera lub smartfona z odpowiednim oprogramowaniem (darmowym) oraz dostępem do internetu. Jest niej formalna i anonimowa, stwarza możliwość kreacji własnego „ja”, prezentacji pozytywnego wizerunku.

Te cechy komunikacji sprzyjają samodzielnemu zarządzaniu informacją, a przez to pozostawiają dużo wolności odbiorcy, poczucie wpływu na przekazywane informacje w wybranym czasie. Social media sprzyjają poczuciu komunikacji w czasie rzeczywistym i dają wrażenie współuczestnictwa w dziejących się wydarzeniach. Bezpośredniość to jedna z ważniejszych cech komunikatu w mediach społecznościowych. Ten kanał przekazu umożliwia napisanie wiadomości prywatnej bezpośrednio do biskupa, kapłana, nauczyciela. Skraca też dystans pomiędzy uczestnikami procesu komunikacji. Skrócony dystans pozwala nawiązać relację, budzi wzajemne zaufanie, stwarza możliwość otwarcia się na siebie nadawcy i odbiorcy. Bezpośredniość komunikacji w mediach społecznościowych jest dla Kościoła katolickiego szansą na przekazanie informacji, które trudno byłoby podać w innych mediach.

Celem istnienia radia, telewizji, portalu internetowego jest przekazanie newsa. W platformach społecznościowych można natomiast zaprezentować spektrum działalności Kościoła, na co nie ma miejsca ani czasu w mediach tradycyjnych. Żaden pośrednik (dziennikarz czy wydawca) nie wpłynie też na kształt komunikatu. W mediach społecznościowych omijana jest rola gatekeepera, wydawcy, dziennikarza. Do głównych wydań programów informacyjnych trafiają sensacyjne informacje (dobry news to zły news). W social media natomiast to nadawca decyduje

o komunikacie i może rozpowszechniać dobre dzieła, akcje. Troska o obecność Ewangelii w social media to wyzwanie dla Kościoła, który nie ma dobrej prasy – na jego medialny wizerunek składają się doniesienia o księżach powodujących wypadki samochodowe po alkoholu, dopuszczających się nadużyć, molestowania.

Cechą mediów społecznościowych jest także szybkość, która odnosi się do kilku aspektów – czasu publikacji informacji, jej rozprzestrzeniania czy reakcji pomiędzy użytkownikami. Komunikacja jest atrakcyjna i angażująca dla uczestników, którzy mają możliwość współtworzenia treści (dodanie komentarza, uzupełnienie o istotny kontekst). Zaangażowanie w konsumpcję informacji jest większe, niż w tradycyjnych mediach. Ponadto, zgodnie z badaniami Buzzstream, 90% internautów nie posiada zdania na temat danej marki przed rozpoczęciem wyszukiwania jej w Google³⁴. To duża szansa dla instytucji katolickich, by zadbały o swoje strony www, by były nowoczesne, dostosowane do wymogów Google, by dawały się wyszukać w pozytywny sposób i by potrafiły kreować swój wizerunek w Sieci. To wymaga pracy i środków finansowych, ale jeśli nie zadbają o to podmioty katolickie, to w Sieci opinia może być różna. Zepsują ją na pewno przeciwnicy Kościoła, instytucji kościelnych i hejterzy. Trudno wówczas się dziwić internautom, że odchodzą od Kościoła, kiedy słyszą jedynie o grzechu w Kościele, nadużyciach i brudzie, a nie słyszą Ewangelii, Dobrej Nowiny i świadectwa budującego wiarę.

Media społecznościowe stwarzają duże możliwości techniczne do głoszenia Słowa Bożego, ale wymagają też ciężkiej i regularnej pracy. Apostołowie znurzeni połowem bez sukcesu zostali zachęteni przez Jezusa by raz jeszcze zarzucili sieć. Nawet wtedy, gdy już nie wierzyli w sukces, kolejny raz podjęli wysiłek połowu. Podobnie jest w komunikacji w internecie. Należy nieustannie „zarzucać sieci” w poszukiwaniu ludzkiej potrzeby religijności. Zaniechanie tego działania można byłoby rozpatrywać w kategorii zaniedbania względem misyjnego nakazu Chrystusa. Wymiar moralny takiego zaniedbania wskazał papież Paweł VI w Adhortacji Apostolskiej „Ewangelii nuntiandi” w numerze 45: „Kościół byłby winny przed swoim Panem, gdyby nie używał tych potężnych pomocy, które umysł ludzki coraz bardziej usprawnia i doskonali. Za ich pośrednictwem głosi orędzie, które zostało mu powierzone, «na dachach»”.

³⁴ M. Przybysz, *Kościół w Sieci*, dz. cyt.

7. WNIOSKI

Czasy współczesne cechujące się nadmiarem informacji to czasy, w których posiadanie wielu szczegółowych informacji wcale nie przysporzy sensu, bowiem sens pojawia się wraz z wchodzeniem w obecność Boga, w relację z Nim: „Jest wielu wierzących, którzy nie biorą udziału w niedzielnej Eucharystii, nie przyjmują regularnie sakramentów i nie udzielają się we wspólnocie Kościoła. Pamiętając o znaczeniu rodziny w inicjacji chrześcijańskiej, to zjawisko stanowi dla nas duże wyzwanie w znajdowaniu i organizowaniu nowych sposobów zbliżania się do nich, aby pomóc im docenić wartość życia sakramentalnego, czynnego uczestniczenia w życiu wspólnotowym i zaangażowania w życiu społecznym. Duży procent katolików to ludzie, którzy nie mają świadomości swojej misji bycia solą i zaczynem świata, a ich tożsamość chrześcijańska jest słaba i niepewna”³⁵ (nr 286). I dalej: „Stanowi to ogromne wyzwanie, które dogłębnie kwestionuje sposób, w jaki uczymy wiary i dbamy o doświadczenie chrześcijańskie; to wyzwanie, któremu musimy sprostać w zdecydowany, odważny i kreatywny sposób, ponieważ w wielu miejscach inicjacja chrześcijańska jest uboga i fragmentaryczna. Albo będziemy uczyć wiary, doprowadzając do rzeczywistego spotkania ludzi z Jezusem Chrystusem i zapraszając ich do pójścia za Nim, albo nie wypełnimy naszej misji ewangelizacyjnej”³⁶ (nr 287). W kulturze tymczasowości niewielu ludzi decyduje się na trwałą relację, stąd też kluczowym pojęciem do zrozumienia w kontekście nowej ewangelizacji jest termin nawrócenia pastoralnego: „Nawrócenie pastoralne naszych wspólnot wymaga przejścia z duszpasterstwa jedynie zachowawczego do duszpasterstwa zdecydowanie misyjnego”³⁷ (nr 370). Zadaniem nowej ewangelizacji jest więc nie tyle skupianie się na korzystaniu z nowych metod, nowych narzędzi komunikacji, nowych sposobów dotarcia do odbiorców i nowych mediów, co czynienie internautów uczniami Jezusa Chrystusa, przede wszystkim za pomocą świadectwa życia.

Formacja do bycia uczniami Jezusa Chrystusa i czynienia uczniami Jezusa Chrystusa innych nie powinna nikogo zwalniać od tego, by mówić językiem zrozumiałym i w sposób zrozumiały dla współczesnego człowieka. Jest to szczególnie

³⁵ *Aparecida. V Ogólna Konferencja Episkopatów Ameryki Łacińskiej i Karaibów...*, dz. cyt., s. 145.

³⁶ Tamże, s. 146.

³⁷ Tamże, s. 182.

istotne w duszpasterstwie młodzieży, która posługuje się nowoczesnymi środkami komunikacji takimi, jak Facebook, czy Twitter. Stąd, tak wielką rolę odgrywa raczej krótki przekaz, niż długi; dynamiczny i szybki, niż powolny i rozwlekły; multiplikowany i przypominany odbiorcy wielokrotnie oraz na różne sposoby, aniżeli pojedynczy; zaskakujący, niż przewidywalny; pobudzający kilka zmysłów, niż tylko werbalny; dotyczący bliskich człowiekowi spraw z życia człowieka; zrozumiały, autentyczny i przemyślany. Eklezjalne public relations to udostępnianie świadectwa, ukazywanie prawdziwego oblicza Chrystusa za pośrednictwem mediów i w atrakcyjny sposób zachęcanie do osobistego spotkania z Chrystusem. Media bowiem nie ewangelizują, mogą stać się jednak narzędziem zapraszającym do takiego spotkania. I chociaż rzeczywistość wirtualna nie może być zamiennikiem prawdziwej wspólnoty ludzkiej, wcielonej rzeczywistości sakramentów i liturgii czy też bezpośredniego głoszenia Ewangelii, może jednak je uzupełniać i wspierać, do nich zachęcać, pokazywać piękno, wspierać budowanie zachwyty i poruszyć emocje. Nawiązując do biblijnej metafory – dziś przestrzenią połowu okazuje się być internet, a łodzią parafia. Powołani są do tego wszyscy parafianie, w swoim środowisku lokalnym.

W każdym z rodzajów komunikacji, także tej, która ma miejsce w przestrzeni wirtualnej, szczególnie wobec dzieci i młodzieży, należy przestrzegać trzech zasad: przejrzystych intencji w komunikacji (przystających stanowi duchownemu, świeckiemu lub konsekrowanemu), odpowiedzialności za siebie i rozmówcę (by nie wywołać grzechu zgorszenia i nie narażać drugiej osoby na kontakt z nieodpowiednimi treściami), a także tworzenia wspólnoty (w miejsce tworzenia podziałów) w świecie wirtualnym oraz zapraszając do wspólnoty w świecie realnym. Nie można bowiem sprawować sakramentów w internecie, nie można namaścić olejem, przyjąć Eucharystii, nie można poczuć bliskości drugiego człowieka, nie można przytulić i pocieszyć strapionego człowieka. Można jednak poruszyć człowieka do tego, aby wyszedł poza świat wirtualny do realnego spotkania z Jezusem Chrystusem. Taki jest cel i sens wykorzystania social media w Kościele.

BIBLIOGRAFIA

- Altaner B., Struiber A., *Patrologia. Życie, pisma i nauka Ojców Kościoła*, Warszawa 1990.
Aparecida. V Ogólna Konferencja Episkopatów Ameryki Łacińskiej i Karaibów. Dokument końcowy. Jesteśmy uczniami i misjonarzami Jezusa Chrystusa, aby nasze narody miały w Nim życie, 13–31.05.2007, wyd. polskie Gubin 2014.

- Bóg w globalnej wiosce. Abp John Patrick Foley, przewodniczący Papieskiej Rady ds. Środ-
ków Społecznego Przekazu, w rozmowie z Ulrichem Bobingerem, Kraków 2002,*
s. 91–92.
- Bühlmann W., *Kościół powszechny*, Warszawa 1992.
- Chmielewski M., Durma I., Kusiak R., „Kodeks” *social media dla Kościoła katolickiego w Pol-
sce*, „Biuletyn Edukacji Medialnej” 2018, nr 1, s. 146–169.
- Chmielewski M., *Media społecznościowe jako narzędzia nowej ewangelizacji*, „Świat i Sło-
wo” 2014, nr 1 (22), s. 213–229.
- Drączkowski F., *Patrologia*, Pelplin-Lublin 1999.
- Dylus A., *Instytucja Kościoła: wspólnota wartości czy grupa interesu?*, w: Taż, *Globalizacja. Refleksje etyczne*, Wrocław-Warszawa-Kraków 2005, s. 157–172.
- Evdokimov P., *Prawosławie*, Warszawa 1986.
- Hengsbach F. u.a., *Reformen fallen nicht vom Himmel*, Freiburg u.a. 1997.
- Hunt M.G., Marx R., Lipson C., Young J., *No more Fomo: limiting social media decreases lo-
neliness and depression*, „Journal of Social and Clinical Psychology” 2018, vol. 37, nr
10, s. 751–768.
- II Sobór Watykański, *Sacrosanctum Concilium, Konstytucja o Liturgii Świętej*, w: II Sobór
Watykański, *Konstytucje, dekryty, deklaracje. Tekst polski. Nowe tłumaczenie*, Poznań
2002.
- Jan Paweł II, *Katechezy – Kościół*, Kraków-Ząbki 1999.
- Jan Paweł II, *List apostolski na 1600-lecie śmierci świętego Bazylego „Patres Ecclesiae”,
2.01.1980, AAS 72: 1980, z. 6, tekst polski „L'Osservatore Romano” wyd. polskie
1980, nr 1, z. 3.*
- Katechizm Kościoła Katolickiego*, Poznań 1994.
- Kehl M., *Die Kirche. Eine katholische Ekklesiologie*, Würzburg 1993.
- Kelly J.N.D., *Początki doktryny chrześcijańskiej*, Warszawa 1988.
- Kuchta M., *Czy wiesz, co dzieje się w ciągu minuty w social media?*, [https://socialpress.
pl/2018/05/czy-wiesz-co-dzieje-sie-w-ciagu-minuty-w-social-media](https://socialpress.pl/2018/05/czy-wiesz-co-dzieje-sie-w-ciagu-minuty-w-social-media), 29.10.2018.
- Kuczwał D., *Internet w duszpasterstwie Kościoła katolickiego*, „Perspectiva. Legnickie Stu-
dia Teologiczno-Historyczne” 2010, rok IX, nr 1, s. 70–95.
- Mąkosza P., *Miejsce i rola współczesnych mediów w katechezie*, „Roczniki Pastoralno-Kate-
chetyczne” 2013, nr 5, s. 115–128.
- McCombs M., Shaw D.L., *The Agenda-Setting Function of Mass Media*, „Public Opinion Qu-
arterly” 1972, nr 36, s. 176–187.
- McCombs M., *Ustanawianie agendy. Media masowe i opinia publiczna*, Kraków 2008.
- Międzynarodowa Komisja Teologiczna, *Pamięć i pojednanie: Kościół i winy przeszłości*,
Sandomierz 2000.
- Noelle-Neumann E., *The Spiral of Silence. A Theory of Public Opinion*, „Journal of Commu-
nication” 1974, June, vol. 24, s. 43–51.
- Nowak E., *Teoria agenda-setting a nowe media*, „Studia Medioznawcze” 2016, nr 3,
s. 11–24.

- Nykiel M., *Cztery manipulacje w 10 minut! Co naprawdę powiedział nowy prymas? Dla dziennikarza TVP Info nie ma to znaczenia. Już ogłosił rozdzwięk w polskim Kościele*, <http://wpolityce.pl/media/195913-cztery-manipulacje-w-10-minut-co-naprawde-powiedzial-nowy-prymas-dla-dziennikarza-tvp-info-nie-ma-to-znaczenia-juz-oglosil-rozdzwiek-w-polskim-kosciele>, dostęp: 18.10.2018.
- Pieszczoł Sz., *Patrologia*. Wydanie nowe, t. 1–2, Gniezno 1994.
- Pietras H., *By nie milczeć o Bogu. Zarys teologii Ojców Kościoła*, Kraków 1991.
- Pietras H., *Początki teologii Kościoła*, wyd. II popr., Kraków 2007.
- Piłkarz Bundesligi odmówił wspierania środowisk LGBT. Posypała się fala krytyki, <https://www.wsensie.pl/swiat/29854-pilkarz-bundesligi-odmowil-wspierania-srodowisk-lgbt-posypala-sie-fala-krytyki>, 28.08.2018.
- Przybysz M., *Kapłan w „Sieci” uwikłany. Dylematy obecności księdza w mediach*, w: *Media w transformacji*, red. A. Gralczyk, K. Marcyński, M. Przybysz, Warszawa 2013, s. 105–121.
- Przybysz M., *Kościół w kryzysie? Crisis management w Kościele w Polsce*, Tarnów 2008.
- Przybysz M., *Kościół w Sieci*, <https://ekai.pl/kosciol-w-sieci/>, 16.10.2018.
- Przybysz M.M., *Rzecznictwo prasowe w instytucjach kościelnych w Polsce w kontekście mediów społecznościowych*, Kielce 2013.
- Quasten J., *Patrologia*, Milano 1980.
- Ratzinger J., Maier H., *Demokracja w Kościele. Możliwości i ograniczenia*, Kraków 2005.
- Rigal J., *L'Eglise en quete d'avenir. Reflexions et propositions pour des temps nouveaux*, Paris 2003.
- Rusecki M., *Chryścijańska ikoniczność Kościoła w świetle nauczania Jana Pawła II. Szkic zagadnienia*, w: K. Kaucha, J. Mastej (red.), *Jana Pawła II inspiracje chrystologiczne*, Lublin-Kielce-Kraków 2006.
- Seweryniak H., *Teologia fundamentalna*, t. I, Warszawa 2010.
- Śmigiel W., *Internet jako narzędzie działalności pastoralnej Kościoła*, „Studia Pelplińskie” 2002, nr 33, s. 579–587.
- Social media use increases depression and loneliness*, <https://penntoday.upenn.edu/news/social-media-use-increases-depression-and-loneliness?fbclid=IwAR3a6it0GdKot9YwcqQ2iXUP8vvjNfMpmSH3TKkRulcSnm6tKDZPMm2bqoY>, 13.11.2018.
- Szymusiak J.M., Starowieyski M., *Słownik wczesnochrześcijańskiego piśmiennictwa*, Poznań 1971.
- Tomaszkiewicz M., *Ja często „palcujecie” swój telefon?*, <https://www.antyradio.pl/Technologia/Duperele/Jak-czesto-palcujecie-swoj-telefon-9889>, 13.11.2018.
- Wieczorek J., *Agenda setting – niepotwierdzona teoria czy rzeczywiste zjawisko?*, „Świat idei i polityki” 2012, t. 11, s. 149–164.
- Zulehner P.M., *Wie man mit Spannungen in der Kirche im Geist des Evangeliums umgehen sollte*, w: G. Koch, J. Pretscher (Hrsg.), *Der Weg der Kirche ins dritte Jahrhundert*, Würzburg 1996, s. 58–80.

Biogram

dr hab. Monika Przybysz, prof. UKSW – specjalista public relations, crisis management, reklamy i marketingu medialnego, medioznawca. Doktorat nagrodzony przez Prezesa Rady Ministrów Rzeczypospolitej Polskiej. Ukończyła ze Złotą Odznaką studia podyplomowe w Uniwersytecie Warszawskim z public relations. Opublikowała kilkadziesiąt artykułów i kilka książek naukowych z zakresu komunikacji społecznej. Członek Polskiego Towarzystwa Komunikacji Społecznej. Zastępca redaktora naczelnego kwartalnika naukowego „Kultura – Media – Teologia”. W 2014 roku uzyskała stopień doktora habilitowanego. Laureatka prestiżowej nagrody branży public relations „PRoton 2013”. Kierownik Katedry Public Relations i Komunikacji Marketingowej (IEMID, UKSW). Interesuje się zagadnieniami etyki, społecznej odpowiedzialności biznesu oraz zrównoważonego rozwoju w instytucjach niekomercyjnych, public relations i social media.

OBLICZA KULTURY

KULTURA – MEDIA – TEOLOGIA 35/2018

Bartłomiej Borek

Uniwersytet Marii Curie-Skłodowskiej w Lublinie

W królestwie umierającego słońca. O *Epopiei* Wincentego Korab-Brzozowskiego

In the Realm of Dying Sun. On Wincenty Korab-Brzozowski's *Epopée*

STRESZCZENIE:

Szkic poświęcony *Epopiei* Wincentego Korab-Brzozowskiego skupia się przede wszystkim na próbie filologicznego przekładu z języka francuskiego i ocenie wcześniejszej pracy translatorskiej Mariana Stali. W analizowanych utworach poddano interpretacji tłumaczenia Stali, następnie skonfrontowano je z oryginałem i przekładem dosłownym. Finalizacją analizy i interpretacji dzieł był wybór bardziej rzetelnego względem oryginału tłumaczenia. Artykuł wieńczy zebrana w toku analizy nowa propozycja przekładu *Epopiei*.

SŁOWA KLUCZOWE:

przekład, język francuski,
Wincenty Korab-Brzozowski,
pesymizm, śmierć, poezja

ABSTRACT:

The article offers an attempt of literal translation of Wincenty Korab-Brzozowski's poem series *Epopėja* and includes an evaluation of Marian Stala's translation of these texts. Firstly, the analysis concentrates on Stala's interpretations, then they are confronted with the originals and the literal version. The result of the study is a choice of a more faithful translation; the article ends with a proposal of a new translation of *Epopėja*.

KEYWORDS:

translation, French language,
Wincenty Korab-Brzozowski,
pessimism, death, poetry

Żadna z mych pieśni nie dobiegnie końca:
Ogród mój więdnie bez promieni słońca,
I oto idę, z bólem na dnie czaszki,
Po chłodnych ścieżkach, gdzie, jak złote blaszki,
Szeleszczą liście.

(W. Korab-Brzozowski, *Węglem smutki i zgryzoty*)¹

¹ W. Korab-Brzozowski, *III. Węglem smutku i zgryzoty*, w: tenże, *Utwory zebrane*, oprac. M. Stala, Kraków 1980, s. 64.

WSTĘP

„Żyjąc tracimy życie”² – taką formułą, wskazującą na życie jako wędrówkę ku śmierci, rozpoczęła jedną ze swych książek Maria Janion. Ów koncept, na którym zasadza się owo aforystyczne połączenie wyrazowe, traktuje o koherentnym charakterze życia i śmierci. Człowiek żyje, a zatem umiera. Każda aktywność przybliża go do próżni³. Jedni trwają w przekonaniu, że ze „snu śmierci” (Koh 9,5) można się wybudzić, inni zaś poddają się pesymistycznej wizji świata pozbawionego celowości. Do tych drugich bezsprzecznie należy wpisać bohatera niedocenionego przez współczesnych⁴ cyklu *Epopėja* Wincentego Korab-Brzozowskiego⁵. Nie jest on jednak dekadentem typowym⁶, skoro wielokrotnie – mimo że na cykl składa się zaledwie pięć liryków, z których każdy liczy jedynie po dwa tetrastychy –

² M. Janion, *Żyjąc tracimy życie. N niepokojące tematy egzystencji*, Warszawa 2007.

³ Zob. S. Korab-Brzozowski, *Próżnia*, w: tegoż, *Poezje zebrane*, wstęp i oprac. M. Podraza-Kwiatkowska, Kraków 1978, s. 26.

⁴ Nieobecność twórczości Wincentego Korab-Brzozowskiego we współczesnym literaturoznawstwie napawa niepokojem. Zasadne jest zatem przekonanie, że poeta nie został należycie doceniony przez potomnych. Gdyby zechcieć przyjrzeć się listom lektur na studiach polonistycznych, nie dostrzeżemy tam zbyt wielu dzieł autora *Duszy mówiącej*. W czytelniczej świadomości adeptów polonistyki – co niejednokrotnie udało mi się zaobserwować – funkcjonuje on raczej jako mniej uzdolniony brat Stanisława czy też autor poematu prozą *Wśród gwiazd* – swoją drogą nader niedocenionego dzieła, którego przekaz spłycono. Por. M. Okulicz-Kozaryn, *W orbicie Flammariona. O poemacie prozą Wśród gwiazd Wincentego Korab-Brzozowskiego*, „Ruch Literacki” 2009 z. 1, s. 19–31. Poezje Korab-Brzozowskiego, szczególnie przekłady na język polski z francuskiego, nie cieszą się zainteresowaniem badaczy polskiego modernizmu. Jak się jednak okazuje, problem odrzucenia tej literackiej spuścizny kryje się w pewnym stopniu także w pracach przekładowych nad tą twórczością. Tłumacze francuskojęzycznych dzieł autora *Wśród gwiazd* starali się zachowywać przede wszystkim estetyczne walory dzieł poety, pomijając przy tym nierzadko ukrytą w słowach treść. Jednym z takich przykładów są omówione przeze mnie szczegółowo „bliźniacze” wiersze braci Stanisława *O przyjdź!* i Wincentego *Która przyjdzie*. Jak wykazała analiza utworów, tłumacz dzieła Wincentego (którym był brat Stanisław) dopuścił się bardzo swobodnego przekładu, fałszującego pierwotny przekaz. Więcej na ten temat w moim artykule „*Która przyjdzie*” Wincentego Korab-Brzozowskiego i „*O przyjdź!*” Stanisława Korab-Brzozowskiego. Paralela światów śmierci w bliźniaczych wierszach braci Brzozowskich, „Świat Tekstów. Rocznik Słupski” 2018 z. 1, s. 19–30. Tłumaczenia dzieł Korab-Brzozowskiego w znacznym stopniu są średnio udanymi próbami wprowadzenia tych utworów na grunt polski.

⁵ Cykl po raz pierwszy został opublikowany w tomie *Dusza mówiąca* w roku 1910.

⁶ O bohaterze-dekadencie wiele pisała swego czasu Maria Podraza-Kwiatkowska. Zob. M. Podraza-Kwiatkowska, *Somnambulicy, dekadenci, herosi. Studia i eseje o literaturze Młodej Polski*, Kraków 1985.

próbował odpowiadać na pytanie, którego wykładnię Mickiewicz zawarł w słowach „czucie i wiara silniej mówi do mnie / Niż mędrca szkiełko i oko” w *Romantyczności*. Dekadent wątpi, dostrzega, że świat chyli się ku upadkowi, wyczuwa nieustający regres społeczeństwa, zaś bohater *Epopei* zmierza do odsłonięcia tajemnicy życia, żyje, ponieważ poszukuje prawdy.

Czytelnik owego cyklu będzie zapewne zaskoczony takim opisem osoby powołanej do metaforycznego życia. Poddając *Epopeję* zabiegom interpretacyjnym – przede wszystkim konstruując obraz jej bohatera – nie można zapomnieć o problemie przekładowym. Młodszy z braci Korab-Brzozowskich spisał tenże cykl właśnie w języku francuskim⁷, zaś ich przekład na język polski to aktywność translatorska Mariana Stali, któremu zawdzięczamy opracowanie *Utworów zebranych* poety. Podejmując się dosłownego przekładu zaobserwujemy, że Stala musiał dokonać licznych wyborów translatorskich⁸. Strategię przekładu organizowały wybory między warstwą estetyczną (np. rymotwórczą) a sensami (poziomami głębszymi). Stając przed dylematem przetłumaczenia utworu na inny język, autor przekładu zobligowany jest do rezygnowania z pewnych, mniej bądź bardziej ważnych, aspektów dzieła. Nie jest możliwe oddanie wszelkich walorów artystycznych pierwowzoru. Nie bez powodu Stanisław Barańczak podkreślał problem z przełożeniem choćby *Kruka* Edgara Allana Poe’a, w którym to nagromadzenie rotycznej spółgłoski „r” w słowie „nevermore”, oddawać miało wrażenie „karakania” tytułowego ptaka. Nawet, jeśli chcemy zachować translatorską wierność, nie oddamy zamysłu pisarza, ponieważ „nigdy więcej” nie brzmi tak dobrze, jak „nevermore”. Dlatego właśnie, wybór odpowiedniej strategii interpretacyjnej jest podstawą. Jednym razem zachowanie dosłowności przyczyni się do pominięcia retorycznego zamysłu poety (wspomniane „nigdy więcej”), innym zaś pozwoli odkryć rzeczywisty sens dzieła, „nie ocalając” jednak wszystkich walorów estetycznych. Sam Barańczak przekładał dzieła dość odważnie, w *Kruku* w zupełności pominął semantykę słowa „nevermore”, zastępując je frazą „Kres i krach”. Czy drogę,

⁷ Więcej o aktywności pisarskiej autora *Wśród gwiazd* w języku francuskim, zob. J. Bajda, *Młodopolscy poeci piszący po francusku. Twórczość Wincentego Koraba Brzozowskiego*, „Prace Literackie” 2015 z. LV, s. 141–155.

⁸ O strategiach tłumaczenia zob. S. Barańczak, *Ocalone w tłumaczeniu*, Poznań 1992. Stanisław Barańczak wskazał na różnego rodzaju strategie translatorskie, podkreślając przy tym to, czego zostaje pozbawiony utwór, jeśli zdecydujemy się na wykorzystanie danego sposobu przekładu.

którą podążył autor *Widokówki z tego świata* można określić mianem właściwej? Przy ocenie nie zapominajmy, że tłumaczenie Barańczaka do dziś pozostaje najpopularniejszym. Coś jednak w tym „niedosłownym” (a może i niestosownym?) zabiegu musi tkwić, że z *Kruka* najczęściej wspominamy właśnie ową frazę.

Przyjrzyjmy się już dziełu Wincentego Korab-Brzozowskiego. Prezentacja będzie przebiegać stopniowo. Najpierw przedstawiony zostanie przekład Mariana Stali z płynącą z przekładu interpretacją, następnie tekst francuskojęzyczny wraz z moją autorską próbą przekładu filologicznego⁹, wraz z kolejną próbą interpretacji dzieła tym razem na tekście „nowej” *Epopiei*. Zabieg ten wydać się może dyskusyjny, poprawiać wszak będziemy niezmienione od dziesięcioleci przekłady, ale jeśli spojrzeć na poetyckie postulaty Korab-Brzozowskiego to możliwe, że twórca nie żywiłby do nas urazy z tego powodu, a też uznany tłumacz przyjmie życzliwie nową propozycję translatorską.

PRZEKŁAD MARIANA STALI

I

W moje spóźnione ranki skarży się wciąż słońce –
Odblaski zórz złocistych – blade, gdzieś w oddali –
Mróz w mym ogrodzie kruche lilie śmiercią miota,
Zielonych gadów pełna, fontanna się żali...

Wodotrysk o błękitie śni; świt – w deszczu splotach
A słońce, o obłoki! swą wspaniałość głosi...
I żółte słoneczniki wkrótce śmierć omota –
Zawsze tę samą powieść wodotrysk przynosi¹⁰

⁹ Swego czasu zająłem się porównaniem wydanego w języku francuskim utworu *Proteptrice* (*Która przyjdzie*) Wincentego, zestawiając go z *O przyjdź!* brata poety – Stanisława. Przekład filologiczny, którego użycie postuluję również w niniejszym szkicu, ukazał zasadnicze różnice między tekstem oryginalnym a tłumaczeniem pomieszczonym w *Utworach zebranych*. Zob. Borek B., „*Która przyjdzie*” Wincentego Korab-Brzozowskiego i „*O przyjdź!*” Stanisława Korab-Brzozowskiego. *Paralela światów śmierci w bliźniaczych wierszach braci Brzozowskich*, „Świat Tekstów. Rocznik Słupski”, 2018 z. 16, s. 19–30. Niemniej, wielu teoretyków przekładu przekonuje, że przekład filologiczny jest niewystarczający, jeśli chodzi o poezję. Zob. G. Krużkow, *Przekład i Eros*, tłum. L. Styrzch-Przebinda, „Przekładaniec” 2017 z. 35, s. 132–138.

¹⁰ W. Korab-Brzozowski, *W moje spóźnione ranki...*, w: tenże, *Utwory...*, s. 177.

II

W samo południe zmarła nadzieja mej duszy.
Odeszła w mrok, gdy rzeczy nie rzucają cienia.
Smutków mych mnisi twardzi, których nic nie wzruszy,
Stoją już, orszak tworząc, wśród słońca promieni

Trumnę dawno już zamknięto; kondukt postępuje:
Wciąż naprzód mnisi krocą ku bezczasu brzegom.
Przeminęło południe, słońce w głąb zstępuje –
Idą mnisi, a cienie ich wzdłuż drogi biegną¹¹.

III

Coraz pełniejsza gestów pożegnań jest pamięć!
Kogoś, kto przyjść powinien, każdy z nas tu czeka,
Daremna ku przyszłości jest droga daleka –
Coraz pełniejsza gestów pożegnań jest pamięć.

Już wkrótce słońce dojdzie do kręgu ciemności;
Ktoś kochany odchodzi, w zapomnieniu znika;
Jeszcze jedno wspomnienie w duszy się zamyka –
Znowu pochłonał słońce wielki krąg ciemności!¹²

IV

Życie jest jednostajne jak ponure noce
Po przepłakanych dniach, po – zmierzchach, gdy ból ciąży;
Życie jest jednostajne jak ponure noce,
A na sklepienie znowu podnosi się księżyc.

O, umieć umknąć przemian tych smutnych pomroce,
Nudę i niechęć nocą, w głębi snów, zwyciężyć –
Życie jest jednostajne jak ponure noce,
A nietoperze smutne obsiadły już księżyc¹³.

¹¹ Tenże, *W samo południe...*, dz. cyt., s. 179.

¹² W. Korab-Brzozowski, *Coraz pełniejsza gestów...*, w: tenże, *Utwory...*, s. 181.

¹³ Tenże, *Życie jest jednostajne...*, dz. cyt., s.183.

V

Marmur grobowców bielą łśni, umarli milczą;
Gwiazdy się iskrzą nocą na sklepieniu niebios;
Marmur grobowców bielą łśni, umarli milczą –
Żagle pojawia się nad nieruchomą głębią.

Powiew na próżno zbudzić chce żagle nad głębią;
Ptaki pożegnań ponad naw trumnami krążą;
Gwiazdy się iskrzą nocą na sklepieniu niebios –
Marmur grobowców bielą łśni, umarli milczą¹⁴.

Każdy z pięciu wierszy *Epopei* został oznaczony kolejną rzymską cyfrą (I, II, III, IV, V). Pierwszy z nich otwiera incipit *W moje spóźnione ranki skarży się wciąż słońce*. Sytuacja liryczna otwierającego cykl dzieła została osadzona w początkowych partiach dnia, jest poranek – moment budzenia się świata, znikają (bledną) już ostatnie ślady nocy. W opisywanym przez podmiot liryczny ogrodzie mróz spowija lilie i słoneczniki. Jesienny poranek obezwładnia przymrozkami naturę. Wśród zbudzonej przyrody wciąż jednak śpi „wodotrysk”, który wskutek swego sennego zapomnienia otula całą rzeczywistość w kroplach wody. Zbudziło się również słońce, które pragnie zaprezentować światu swą chwałę. Każdego poranka, na co wskazuje ostatni z wersów, scena się powtarza. Świat się budzi, zapomina, powtarza.

Przy pierwszym odczytaniu dzieła zauważymy zachwycający obrazek jesiennego poranka ze wszystkimi jego składowymi. Ale jeśli przyjrzymy się leksyce organizującej dzieło („skarży”; „blade”; „mróz”; „kruche”; „miota”; „śmierć”; „omota”), dostrzeżemy, że ten spokojny widok to w rzeczywistości przybliżanie się do śmierci, monotonne, powolne umieranie, sięganie kresu w najbardziej przerażającym jego wydaniu – nudzie.

Poranek, który symbolicznie znamionuje narodziny¹⁵, w dziele Korab-Brzozowskiego ulega reinterpretacji. Początek dnia nie jest tożsamy z początkiem życia. Pierwsze promienie słoneczne naświetlają pierwszym krokom drogę ku

¹⁴ Tenże, *Marmur grobowców bielą łśni...*, dz. cyt., s. 185.

¹⁵ Więcej o poetyce symbolizmu, tak ważnej dla modernizmu, zob. M. Podraza Kwiatkowska, *Symbolizm i symbolika w poezji Młodej Polski*, Kraków 1994. Szczególnie ważne wydają się strony 15–45, gdzie autorka wykłada teorię symbolu w poezji Młodej Polski i jej powinowactw z poezją francuską.

śmierci. W tym dekadencckim pejzażu mentalnym (na obecność *paysage mental* zdają się wskazywać zaimki osobowe: „W **moje** spóźnione ranki” i „w **mym** ogrodzie”) wszystko chyli się ku upadkowi, powolnemu regresowi i zmierzaniu do nieuniknionego spotkania ze śmiercią¹⁶. Zaspana fontanna powtarza opowieść śmierci każdemu, kto zechce uczestniczyć w tym smutnym świecie.

Drugi utwór cyklu rozpoczynają słowa *W samo południe zmarła nadzieja mej duszy*. Przeminął poranek, zbliża się południe. Widać już zatem słońce. Obecność solarnego motywu o dziwo nie pobudza świata do życia. Wręcz przeciwnie, nadzieja, którą nosił do tej pory w swej duszy podmiot liryczny, zamarła. W chwili śmierci przeniosła się w mrok, gdzie nie może już rzucać cienia. Trumna z umarłym nieprzerwanie postępuje do lokacji, którą poeta określił mianem mroku (*ombre*). Krocząc w jej kierunku, ostatni raz dostrzega słoneczne promienie. Na zewnątrz pozostaje również jego cień. W świat mroku wchodzi samotnie.

**Śmierć nadziei oznacza śmierć duszy, a zatem
Korab-Brzozowski sugeruje, że dusza może
umrzeć (Ez 18,4).**

Ponura wizja przenoszenia się duszy ze świata żywych do ciemności przeraża. Czytelnicza obawa nie jest jednak spowodowana wyłącznie deskrypcją psychicznego stanu osoby lirycznej, ale przede wiąże się z nihilistyczną poetyką, postępującą z kolejnymi częściami cyklu. Poeta pisząc, że coś umarło w duszy, nie uważa jakoby dusza traciła swoje części, mogąc dalej bez nich żyć, lecz sygnalizuje, że nadzieja jest tożsama z duszą. Śmierć nadziei oznacza śmierć duszy, a zatem Korab-Brzozowski sugeruje, że dusza może umrzeć (Ez 18,4). Pogląd filozoficzny, według którego śmierć biologiczna jest jednoznaczna ze śmiercią duszy, przyjęło się określać mianem anihilacjonizmu¹⁷.

¹⁶ Zob. M. Podraza-Kwiatkowska, *Pustka, otchłań, pełnia. Ze studiów nad młodopolską symboliką inercji i odrodzenia*, w: *Młodopolski świat wyobraźni. Studia i eseje*, red. M. Podraza-Kwiatkowska, Kraków 1977, s. 53.

¹⁷ Zob. J. H. Walton, H. W. House, R. L. Thomas, R. Price, *Tablice biblijne. Chrześcijańskie tablice encyklopedyczne*, t. 1, Warszawa 2007, s. 504.

Kolejny wiersz cyklu, będący jego centrum, otwierają słowa: *Coraz pełniejsza gestów pożegnań jest pamięć!*. Czas płynie. Świat zmierza ku wieczorowi. Choć słońce zbliża się do horyzontu, nadal próbuje opromienić świat. Modelowy pejzaż ustępuje miejsca psychologicznej rozprawie poświęconej pamięci w zespoleniu ze stratą bliskiej osoby. Podmiot liryczny w skrajnie pesymistycznej tyradzie z własną świadomością przekonuje, że pamięć jest coraz pełniejsza „gestów pożegnań”, co prawdopodobnie powinniśmy rozumieć jako ciągłe uczestniczenie w śmierci najważniejszych osób dla bohatera cyklu. Czekanie na ich powrót zdaje się daremne, z krainy mroku nie ma powrotu. Słońce, które nieść miało nadzieję, staje się przyczyną ponownego noszenia w duszy żalu, cierpienia, nawet ono zostaje przewyciężone przez ciemność. Ostatnie wersy utworu udowadniają słuszność kondycjonalistycznego oglądu dzieła. Bliscy „znikają”. Nie przenoszą się do innych światów, nie istnieją nawet w mroku, ich po prostu nie ma.

Pokonanie słońca nie kończy jednak cyklu. Przed czytelnikiem odsłania się nowy świat – świat nocy. Życie zostaje zestawione z nocami na zasadzie porównania wzbogaconego o negatywnie waloryzującą je przydawkę „ponure”. Dzień to pora łez, zmierzch jest momentem uświadomienia sobie marności położenia, noc zaś okazuje się cicha, jednostajna, zaskakująco odmienna. Persona liryczna pragnie wyrwać się z kołowrotu *vitae dolorum*. Rzuca w przestrzeń pytanie o możliwość przewyciężenia nudy, pokonania rządzących ludzkim życiem praw. Wiersz jest niezaprzeczalnie próbą powiedzenia, że z fatum można podjąć walkę – bez względu na jej wynik, ważne, że w człowieku drzemie jakaś iskra popychająca go do potrzeby doświadczania *sacrum*. Świadkiem przemiany ma być księżyc, który w równie niezrozumiały sposób, co metamorfoza podmiotu lirycznego, obsiadają nietoperze. Ponownie jest to więc świat pełen smutku i niepewności.

Ostatnim wierszem cyklu jest tetrastych rozpoczynający się słowami *Marmur grobowców bielą lśni, umarli milczą*. Noc postępuje. Prawdopodobnie czas, w którym znajduje się bohater-podmiot liryczny cyklu, to północ. Dzień zatacza krąg: ranek, południe, zmierzch, noc, północ (za chwilę fontanna ponownie przedstawi historię życia człowieka, a ludzkie życie zostaje wpisane w dobę). Na niebie iskrzą gwiazdy oświetlające biel grobowców, z których nie dobiega głos zmarłych. Miejszem akcji jest cmentarzysko, w tej śmiertelnej przestrzeni pojawiają się „żagle” i „ptaki pożegnań”, krążące nad trumnami. Domyślać się można, że chodzi tu o sępy, znane z instynktu krążenia nad zwłokami. Świat nieustannie milczy.

Zaskakujące rozwiązanie cyklu. W wierszu inicjowanym słowami *Życie jest jednostajne jak ponure noce* podmiot działań twórczych zdaje sobie sprawę z możliwości dokonania transgresji, utworzenia swoistego wyłomu w tragedii życia, by – co nader zaskakuje – nic nie uczynić z tym jakże ważnym rozpoznaniem. Czy noc mogła tak szybko zmienić nastawienie tej budzącej się do życia jednostki?

EPOPEJA W JĘZYKU FRANCUSKIM I JEJ PRZEKŁAD DOSŁOWNY

Przywołajmy teraz oryginał pióra autora *Słoni* i dokonajmy jego przekładu dosłownego, jak najbardziej zbliżonego do oryginału, pomijając przy tym sferę rymu, o którą oczywiście zadbał wcześniej wspomniany tłumacz. Czynimy tak, chcąc oddać nie tylko zamysł kompozycyjny cyklu, ale przede wszystkim semantyczny, gdyż to on zazwyczaj okazuje się ważniejszy.

I
 Sur mes matins tardifs la pluie sanglote, il pleut...
 Et les aubes dorées, ce main, sont lointaines...
 Les lys de mon jardin agonisent, frileux
 Et des reptiles verts nagent dans les fontaines

 Le jet d'eau vers l'azur languit: il pleut, il pleut.
 Et le soleil réclame, ô nuages! sa gloire...
 Les tournesols jaunes agonisent, frileux
 Et le jet d'eau pleureur redit la même histoire¹⁸.

Przekład filologiczny:

Deszcz płacze nad moimi późnymi porankami, pada deszcz...
 Tego poranka złoty świt jest daleko
 Lilie w moim ogrodzie konają z zimna
 A zielone gady pływają w fontannach

 Strumień wody usycha z tęsknoty za niebem: pada deszcz, pada deszcz...
 Słońce domaga się od chmur swej chwały
 Żółte słoneczniki konają z zimna
 A płaczący strumień wody powtarza wciąż tę samą opowieść.

¹⁸ W. Korab-Brzozowski, *Sur mes matins tardifs...*, w: tenże, *Utwory...*, s. 176.

II

L'espérance de mon âme est morte en plein midi,
A l'heure où les choses n'ont point d'ombre, elle est morte;
Et les moines de mes chagrins, lourds et roidis,
Sont là, en plein midi, pour lui servir d'escorte

Le cercueil est cloué; le cortège chemine,
Et les moines s'en vont aux rives sans demain.
Et, comme midi n'est plus et le soleil décline,
Ils vont, laissant de l'ombre aux longueurs du chemin¹⁹.

Przekład filologiczny:

Nadzieja mojej duszy zmarła w samo południe
W godzinie, w której rzeczy nie rzucają wcale cienia, ona umarła
A mnisi moich smutków, ciężcy i zeszywniali,
Są tu, w samo południe, by jej służyć za eskortę

Trumna już zabita gwoździami, procesja posuwa się
A mnisi odchodzą stąd na wybrzeża bez jutra
I jako że południa już nie ma i słońce zachodzi
Idą, zostawiając cienie na dłużyźnie drogi

III

Les gestes des adieux se gravent dans la mémoire,
Et l'on attend toujours quelqu'un qui doit venir –
Et c'est en vain qu'on marche au fond de l'avenir:
Les gestes des adieux se gravent dans la mémoire,

Le soleil va plonger à l'horizon du soir;
Quelqu'un de bien aimé et de bon va partir:
Et voici dans mon âme encore un souvenir!
Et le soleil n'est plus à l'horizon du soir²⁰.

¹⁹ Tenże, *L'espérance de mon âme...*, dz. cyt., s. 178.

²⁰ Tenże, *Les gestes des adieux...*, dz. cyt., s. 180.

Przekład filologiczny:

Gesty pożegnania są odcisnięte w pamięci
A my wciąż czekamy na kogoś, kto ma przyjść.
I na próżno idziemy w głąb tego co ma nadejść (przyszłość)
Gesty pożegnania są odcisnięte w pamięci.

Wieczorem słońce zanurzy się w horyzoncie;
Ktoś ukochany i dobry odejdzie:
I oto w mej duszy jeszcze jedno wspomnienie!
A słońca już nie ma za wieczornym horyzontem.

IV

La vie est monotone comme les nuits moroses
Après les jours de pleurs et les soirs d'infortune
La vie est monotone comme les nuits moroses
Et voici se lever au firmament la lune.

Ah! ne plus se heurter aux tristes métamorphoses!
Endormir dans la nuit l'ennui et la rancune!
La vie est monotone comme les nuits moroses,
Et des chauves-souris se posent sur la lune²¹.

Przekład filologiczny:

Życie jest monotonne niczym posępne noce
Po dniach pełnych płaczu i nieszczęśliwych wieczorach;
Życie jest monotonne niczym posępne noce
Lecz oto na firmamencie podnosi się księżyc.

Ach! Nie być już więcej ranionym przez smutne przemiany!
Nocą pozwolić zasnąć żalom i goryczom!
Życie jest monotonne niczym posępne noce,
A nietoperze lądują na księżycu.

²¹ Tenże, *La vie est monotone...*, dz. cyt., s. 182.

V

Et dans la voûte nocturne scintillent les étoiles;
Les sépulcres sont blancs, les morts silencieux,
Et voici sur la mer immobile des voiles

Nul vent n'éveillera la léthargie des voiles,
Sur les cercueils des nefes les cygnes des adieux!
Dans la voûte nocturne scintillent les étoiles;
Les sépulcres sont blancs, les morts silencieux²².

Przekład filologiczny:

Grobowce są białe, zmarli milczący
A na nocnym sklepieniu iskrzą gwiazdy
Grobowce są białe, zmarli milczący
A oto na nieruchomym morzu żagle

Żaden wiatr nie obudzi żagli z letargu
Na trumnach okrętów łabędzie pożegnań!
Na nocnym sklepieniu iskrzą gwiazdy
Grobowce są białe, zmarli milczący.

Mimo że przekład dosłowny na pierwszy rzut oka niewiele różni się od otwierającego szkic translatorskiego wysiłku Stali, w rzeczywistości przedstawia on zupełnie odmienny obraz rzeczywistości. W pierwszym wersie deszcz się skarży, ale nie wiadomo na co, przekład dosłowny pozwala nam określić odbiorcę deszczowej repliki. Deszcz płacze nad dolą człowieka, nad jego wpisaniem w czas, przemijanie. W tym określonym przedziale czasowym nie zorza odchodzi, by pojawić się ponownie nocą, a świt/jutrzenka (*aubes*), która jest jeszcze zbyt daleko, by opromienić czekający na promienie słoneczne świat. Słońce nie jest w stanie otulić świata metaforycznymi ramionami, gdyż zbyt gęste chmury nie pozwalają mu ukazać „swej chwały”. Solarny aspekt świata więźą skłębione chmury, którym słońce nie głosi chwały (co sugeruje tłumacz), ale wręcz domaga się od nich unizienia. Natura kona z zimna. W każdy kolejny poranek źródło wody powtórzy „tę samą opowieść”.

²² Tenże, *Les sépulcres sont blancs...*, dz. cyt., s. 184.

W kolejnym z wierszy dostrzeżemy brak słonecznego obiektu, który wystąpił w tłumaczeniu Stali. Tłumacz dodał do pierwszej strofy „słońce”, które w ogóle się w niej nie pojawia. Można przypuszczać, że dokonał tego zabiegu w pełni świadomie, nie chcąc powtarzać słowa „południe” (*midi*), co oczywiście ma swoje uzasadnienie, bo w bezchmurny dzień na niebie widoczne jest słońce, które umożliwia zaistnienie cienia. Większy problem budzi przełożenie słowa *laissant*, będące wykładnikiem ruchu statycznego, nie dynamicznego, co zdaje się wskazywać Stalą. Cienie mnichów, pełniących w dziele funkcję obrazowego ekwiwalentu smutku²³, nie „biegną” wzdłuż drogi, one zostają „pozostawione” przed wejściem w mrok. Odrywają się od dawcy życia (ciała), by zginąć w chwili wkroczenia w świat bez jutra, domenę wyzbytą z promieni Słońca. Stala nieustannie podkreśla w dwóch częściach cyklu obecność, siłę i chwałę słońca. Nie zauważa jednak, że ono zamiera, to królestwo umierającego Słońca, gdyż nawet w południe nie wiąże się z życiem, sygnalizuje raczej swoje zespolenie ze śmiercią. Najjaśniejsza z gwiazd nie jest w stanie wnikać w mrok, by podtrzymywać życie cienia, nie potrafi przebić się przez gęste chmury, by uratować życie w ogrodzie. Pomimo trwania nie niesie prymarnie kojarzonej z nim nadziei, bierze udział w rozkładzie świata, zmierzającym ku wieczorowi.

W tej sytuacji trudno wskazać dokładniejszy przekład. Jeśli jednak konsekwentnie trwamy w przekonaniu o konieczności rzetelnego oddania sensów, przedkładając je nad warstwę estetyczną, wybierzemy tłumaczenie dosłowne, mimo że różnice są niewielkie.

W utworze cyklu, zaczynającym się słowami *Les gestes des adieux se gravent dans la mémoire*, tłumaczowi od razu rzuca się w oczy gra słów. Autor przekładu *Epopei* pomieszczonej w *Utworach zebranych* nie wyeksponował sposobu potraktowania pamięci na zasadzie skalnego materiału (pamięć jest niewzruszona, jest twarzą, niezniszczalna – w opozycji do duszy!). Korab-Brzozowski pisze o grawerowaniu czy odciskaniu (*se gravent*) wspomnień w pamięci. Pamięć nie jest pojemnikiem²⁴ mieszczącym w sobie wspomnienia, jest raczej monumentem, pomnikiem, na którym czas wypisuje powody cierpienia – tych, którzy odeszli w mrok. Francuska metaforyka, którą posłużył się poeta, wymaga zaznajomienia się z kodem kulturowym.

²³ Mnich to nie tylko symbol duchowości i kontemplacji, ale także symbol umartwiania się.

²⁴ O ontologicznej metaforze pojemnika piszą w erudycyjnej rozprawie George Lakoff i Mark Johnson. Zob. G. Lakoff, M. Johnson, *Metafory w naszym życiu*, przeł. T. P. Krzeszowski, Warszawa 2010, s. 27.

Innym przykładem nieścisłości jest niedostrzeżenie gry słów „przyjść” (*venir*) oraz „nadejść” (*l’venir*), obecnych w zakończeniach wersu drugiego i trzeciego pierwszej strofy. Korab-Brzozowski gra z czytelnikiem, nie pozwalając mu jednoznacznie określić, o jakim przybyciu pisze, o jakiej przyszłości snuje domniemanie. Czy umarli mają przyjść z krainy mroku, czy kraina mroku dosięgnie (w przyszłości) każdego? Pewne jest jedno – ten świat tonie w ciemności i nihilizmie. Nie ma niczego, co mogłoby nieść nadzieję. Trzecia pora dnia (poza rankiem, południem i zmierzchem) również nie emanuje nadzieją. Skrajnie pesymistyczny obraz potęguje metafora „zanurzającego się w horyzoncie” słońca, której ponownie nie dostrzegł tłumacz, rezygnując w ten sposób z hiperbolizacji cierpienia rzeczywistości postrzegalnej. W przekładzie Stali słońce zostaje „pochłonięte” przez krąg ciemności, u Brzozowskiego zostaje „utopione”. Zauważmy, że jeśli słońce zanurza się w wodzie, to jako płonąca gwiazda musi ustąpić żywiołowi wody i zgasnąć. Motyw akwatyyczny nie niesie ze sobą życia, w wodnym horyzoncie tonie światło. *Sacrum* zostaje pogrzebane w wodnym grobie. Przekład dosłowny niewątpliwie eksponuje ważne składowe dzieła, pominięte przez pierwszego tłumacza *Epopiei*.

**Motyw akwatyyczny nie niesie ze sobą życia,
w wodnym horyzoncie tonie światło. *Sacrum*
zostaje pogrzebane w wodnym grobie.**

W kolejnym wierszu uwagę czytelnika i tłumacza zwraca przede wszystkim opisanie sposobu przeniesienia się na księżyc nietoperzy. W języku francuskim wyrażenie *se posent* wskazuje raczej na ‘zajęcie miejsca, lądowanie, siadanie’, ale nigdy „obsiadanie”, które konotuje raczej uszkodzenie czemuś, wskazując na obecność szkodników. Nie bez powodu poeta wybrał na stworzenia, które mają ten przedziwny kontakt z księżycem, nietoperze. To zwierzęta nocy, opisywane przede wszystkim w kontekście wampiryzmu, pełnić mogą zatem w dziele funkcję medium; przenoszą troski podmiotu lirycznego właśnie na księżyc, na odległy lirycznej personie obiekt.

Noc paradoksalnie daje życie, pobudza, czyni wolnym od rozterek dnia. Życiodajna siła księżyca pozwala na oswobodzenie się z więzów własnej psychiki, przetransponowując ów ciężar właśnie na ziemskiego satelitę. Ponownie

niełatwo wybrać lepsze z tłumaczeń. Warto jednak pamiętać o nazbyt silnie waloryzującym orzeczeniu przypisanym nietoperzom.

Dla zrozumienia sensu wyłożonego w *Epopiei* kluczowe wydają się trzy wersy ostatniego liryku:

A oto na nieruchomym morzu żagle
Żaden wiatr nie obudzi żagli z letargu
Na trumnach okrętów łabędzie pożegnań!

Po morzu, w którym wcześniej utonęło słońce, płyną żaglowce. Ich żagle są niewzruszone, wiatr nie budzi ich swym podmuchem, z wolna przemieszczają się ze zmarłymi za horyzont. Należy teraz zastanowić się, gdzie przeniosło się słońce? Według podmiotu lirycznego trzech pierwszych wierszy utonęło w morzu, zgasło – umarło, tak samo jak zagasło życie w ciałach tych, którzy odeszli do mroku. Ale zmiana, jaka następuje w podmiocie lirycznym wraz z dwoma następnymi wierszami, jest kolosalna, czego ewidentnie nie przedstawił tłumacz Korab-Brzozowskiego, gdyż z wiersza będącego manifestem życia uczynił pochwałę koncepcji skrajnego nihilizmu. W rzeczywistości francuskojęzyczny wiersz nie pozwala na taką interpretację cyklu. Jest raczej przejawem pokonania pesymistycznej wizji świata. Fontanna z pierwszego liryku nie cierpi z powodu ciągłego powtarzania historii o tragizmie człowieka i otaczającego go świata, w przeciwieństwie do podmiotu działań twórczych, nie jest świadoma możliwości przekroczenia granic istnienia ziemskiego i nadzmysłowego. To w końcu nie sępy krążą nad trumnami zmarłych, a łabędzie! Jakże ogromna niekonsekwencja wyłania się z oddania wersu *Sur les cercueils des neufs les cygnes des adieux!* poprzez *Ptaki pożegnań ponad naw trumnami krążą*, kiedy to poeta bezsprzecznie nawiązuje do łabędzi jako symbolu nadziei, nieśmiertelności²⁵, która budzi się w jego duszy. Słońce nie zniknie w „nieruchomej głębi”, sugerowanej w przekładzie z roku 1980.

²⁵ Czytając twórczość Korab-Brzozowskiego, warto bliżej przyjrzeć się wykorzystaniu przez poetę motywu łabędzia. Poeta wydaje się go przywoływać świadomie, nawiązując do antycznego toposu łabędziego śpiewu. Ów śpiew zapowiadał w wyobrażeniu starożytnych śmierć. Żegnał umierającego. W *Epopiei* motyw ulega reinterpretacji. Autor *Wśród gwiazd* nie tylko odbiera ptakom głos, ale też nakazuje im odejść wraz ze zmarłymi. W skutek tego zabiegu cisza potęguje doświadczenie śmierci. Por. łabędź, w: W. Kopaliński, *Słownik symboli*, Warszawa 1990, s. 209–211. Warto też wspomnieć, że Sokrates w jednym z dialogów Platona (*Fedonie*) był tym, który przed śmiercią słyszał łabędzi śpiew.

Tak, jak Słońce przy ponownym wzejściu nad horyzontem zacznie walkę z przyrodniczymi przeszkodami, tak człowiekowi przyjdzie znowu zmierzyć się z przeciwnościami losu, wątpliwościami dotyczącymi istnienia „drugiej strony”. I nawet ulegający nieustannej repetycji wers *Grobowce są białe, zmarli milczący*, nie niesie przy właściwym rozpoznaniu sensów cyklu negatywnych konotacji. Świat przedstawiony piątego wiersza cyklu *Epopėja* skąpany jest w bieli (iskrzanie gwiazd, żagle, łabędzie), to nie żałoba powoduje milczenie umarłych (którzy bądź co bądź są, trwają w milczeniu!), lecz świadomość, że żywy rozpozna swoje miejsce w dziele stworzenia.

NOWA EPOPEJA

Marian Stala, przekładając *Epopėję* dokonał bezsprzecznie dzieła wielkiego. Przetłumaczył znaczną część francuskojęzycznej poezji Wincentego Korab-Brzozowskiego. Niestety, tak jak wielu wybitnych tłumaczy, nie ustrzegł się niebezpieczeństwa przekładowego. Mimo że część utworów uznać należy za pracę niemal wzorcową, pojawiają się tu także zabiegi translatorskie nieco słabsze, nawet takie, które przyczyniają się do zniekształcenia sensu dzieła.

Paul Ricoeur autor *Paradygmatu przekładu* powiedział swego czasu: „Jeżeli chcemy sobie zaoszczędzić wysiłku uczenia się języków obcych, z zadowoleniem sięgamy po przekłady”²⁶. Prawda bezwzględna. Nie ma powodu, by z owym sądem polemizować. O ile w rozpoznaniu tym Ricoeur usprawiedliwia czytelnika, o tyle zdaje się ganić tłumacza, mogącego wprowadzić w błąd ufającego mu odbiorcę.

Niech zwieńczeniem szkicu będzie przypomnienie całego cyklu w wersji filologicznej, literalnej. Nie zabrzmi teraz *Epopėja* zapewne tak dobrze, jak w przekładzie zaproponowanym w *Utworach zebranych*, gdyż struktura brzmieniowa (wpływająca w poezji na rytm wiersza, rzadziej na znaczenia – *signifiance*) została tu prawie do granic zatracona, stanowi jednak ta próba tłumaczenia propozycję powrotu do pierwotnej wykładni sensów:

I

Deszcz płacze nad mymi późnymi porankami, pada deszcz...

Tego poranka złoty świt jest daleko

²⁶ P. Bukowski, M. Heydel (red.), *Współczesne teorie przekładu. Antologia*, Kraków 2009, s. 365.

Lilie w moim ogrodzie konają z zimna
A zielone gady pływają w fontannach

Strumień wody usycha z tęsknoty za niebem: pada deszcz, pada deszcz...
Słońce domaga się od chmur swej chwały
Żółte słoneczniki konają z zimna
A płaczący strumień wody powtarza wciąż tę samą opowieść.

II

Nadzieja mojej duszy zmarła w samo południe
W godzinie, w której rzeczy nie rzucają wcale cienia, ona umarła
A mnisi moich smutków, ciężcy i zesztywniali,
Są tu, w samo południe, by jej służyć za eskortę

Trumna już zabita gwoździami, procesja posuwa się
A mnisi odchodzą stąd na wybrzeża bez jutra
I jako że południa już nie ma i słońce zachodzi
Idą, zostawiając cienie na dłużyznie drogi

III

Gesty pożegnania są odcisnięte w pamięci
A my wciąż czekamy na kogoś, kto ma przyjść.
I na próżno idziemy w głąb tego co ma nadejść (przyszłość)
Gesty pożegnania są odcisnięte w pamięci.

Wieczorem słońce zanurzy się w horyzoncie;
Ktoś ukochany i dobry odejdzie:
I oto w mej duszy jeszcze jedno wspomnienie!
A słońca już nie ma za wieczornym horyzontem.

IV

Życie jest monotonne niczym posępne noce
Po dniach pełnych płaczu i nieszczęśliwych wieczorach;
Życie jest monotonne niczym posępne noce
Lecz oto na firmamencie podnosi się księżyc.

Ach! Nie być już więcej ranionym przez smutne przemiany!
Nocą pozwolić zasnąć żalom i goryczom!
Życie jest monotonne niczym posępne noce,
A nietoperze lądują na księżycu.

V
Grobowce są białe, zmarli milczący
A na nocnym sklepieniu iskrzą gwiazdy
Grobowce są białe, zmarli milczący
A oto na nieruchomym morzu żagle

Żaden wiatr nie obudzi żagli z letargu
Na trumnach okrętów łabędzie pożegnań!
Na nocnym sklepieniu iskrzą gwiazdy
Grobowce są białe, zmarli milczący.

Dlaczego dokonanie nowego tłumaczenia *Epopiei* jest ważne? Twórczość Korab-Brzozowskiego nie doczekała się jeszcze odpowiedniego omówienia, a jeśli podejmować się już tego wysiłku, to tylko na materiale poetyckim najbliższym temu, co chciał przekazać sam autor. Rekonstruując poglądy danego pisarza czytać to należy w oparciu o jego słowa, nie zaś ich interpretację i przekład, który ponad jakości semantyczne zdaje się wynosić walory estetyczne²⁷.

²⁷ Oczywiście niemożliwe jest przełożenie dzieła w sposób idealny, by „A” = „A”. Zob. B. Tokarz, *Obcy w nas i my w obcym: przekład jako różnica i podobieństwo czy przypominanie*, „Przekłady Literatur Słowiańskich” 2014, z. 5, s. 68. Autorka szkicu wyjaśnia, kiedy i z jakich powodów została zanegowana tożsamość przekładu z oryginałem. Jej zdaniem język – z czym wypada się zgodzić – język jest nośnikiem antropologiczności danej kultury, a zatem inne będzie tłumaczenie dokonane przez tłumacza z Chin, a inne przez uczonego z państwa europejskiego, gdyż inne wartości okażą się ważne w danych miejscach, co w konkretnym stopniu wpłynie i na brzmienie przekładu. Autorka wspomina też osobę Milana Kundery, który na rzecz tłumaczy (których aktywność mógł obserwować) stworzył słownik „słów-zasadzek”, charakterystycznych dla jego twórczości (dołączył go do *Sztuki powieści*), by pomóc w tłumaczeniu swych dzieł.

BIBLIOGRAFIA

- Bajda J., *Młodopolscy poeci piszący po francusku. Twórczość Wincentego Korab-Brzozowskiego*, „Prace Literackie” 2015 z. LV, s. 141–155.
- Barańczak S., *Ocalone w tłumaczeniu*, Poznań 1992.
- Borek B., „Która przyjdzie” Wincentego Korab-Brzozowskiego i „O przyjdź!” Stanisława Korab-Brzozowskiego. Paralela światów śmierci w bliźniaczych wierszach Brzozowskich, „Świat Tekstów. Rocznik Słupski”, 2018 z. 16, s. 19–30.
- Janion M., *Żyjąc tracimy życie. Niepokojące tematy egzystencji*, Warszawa 2007.
- Kopaliński W., *Słownik symboli*, Warszawa 1990.
- Korab-Brzozowski S., *Poezje zebrane*, wstęp i oprac. M. Podraza-Kwiatkowska, Kraków 1978.
- Korab-Brzozowski W., *Utwory zebrane*, oprac. M. Stala, Kraków 1980.
- Krużkow G., *Przekład i Eros*, tłum. L. Styrz-Przebinda, „Przekładaniec” 2017 z. 35, s. 131–146.
- Lakoff G., Johnson M., *Metafory w naszym życiu*, przeł. T. P. Krzeszowski, Warszawa 2010.
- Okulicz-Kozaryn M., *W orbicie Flammariona. O poemacie prozą Wśród gwiazd Wincentego Korab-Brzozowskiego*, „Ruch Literacki” 2009 z. 1, s. 19–31.
- Podraza-Kwiatkowska M., *Pustka, otchłań, pełnia. Ze studiów nad młodopolską symboliką inercji i odrodzenia*, w: *Młodopolski świat wyobraźni. Studia i eseje*, red. M. Podraza-Kwiatkowska, Kraków 1977.
- Podraza-Kwiatkowska M., *Somnambulicy, dekadenci, herosi. Studia i eseje o literaturze Młodej Polski*, Kraków 1985.
- Podraza Kwiatkowska M., *Symbolizm i symbolika w poezji Młodej Polski*, Kraków 1994.
- Stala M., *Wstęp*, w: W. Korab-Brzozowski, *Utwory wybrane*, wstęp i oprac. M. Stala, Kraków 1980, s. 5–30.
- Szumański B., *Przekład jako gra w pożeranie*, w: *Reguły gier. Między normatywizmem a dowolnością w przekładzie*, red. P. Fast, T. Markiewka, J. Pisarska, Katowice 2017, s. 31–73.
- Tokarz B., *Obcy w nas i my w obcym: przekład jako różnica i podobieństwo czy przypominanie*, „Przekłady Literatur Słowiańskich” 2014, z. 5, s. 68–83.
- Walton J. H., House H. W., Thomas R. L., Price R., *Tablice biblijne. Chrześcijańskie tablice encyklopedyczne*, t. 1, Warszawa 2007.
- Współczesne teorie przekładu. Antologia*, Bukowski P., Heydel M., (red.), Kraków 2009.

Biogram

Bartłomiej Borek – Magister filologii polskiej, doktorant literaturoznawstwa w Zakładzie Literatury Pozytywizmu i Młodej Polski Uniwersytetu Marii Curie-Skłodowskiej w Lublinie. Jego zainteresowania badawcze dotyczą literatury wieku XIX i XX, idei Makroantroposu, obecności *sacrum* w dziele literackim, a także filozoficznych kontekstów literatury. Autor artykułów poświęconych twórczości Augusta Strindberga, Hansa Christiana

Andersena, Henryka Sienkiewicza, Bolesława Prusa, Zdzisława Dębickiego, Tadeusza Micińskiego, braci Stanisława i Wincentego Korab-Brzozowskich. Publikował w monografiach zbiorowych i czasopismach naukowych, m.in. „Świat Tekstów. Rocznik Słupski”, „Humanistyka i Przyrodoznawstwo”, „Białostockie Archiwum Językowe”, „Młoda Humanistyka”, „Teologia i Człowiek”, „Kultura i Wartości”, „Acta Humana”. Założyciel Studenckiego Koła Naukowego Miłośników Kultury i Literatury Wieku XIX UMCS (pełnił w nim funkcję przewodniczącego w roku akademickim 2016/2017). Nauczyciel języka polskiego i wychowawca w Szkole Podstawowej nr 40 w Lublinie. Laureat plebiscytu „Nauczyciel na medal” w województwie lubelskim w roku 2018.