

RYSZARD KOZŁOWSKI

Akademia Pomorska w Słupsku
Wydział Nauk Społecznych
Instytut Pedagogiki i Pracy Socjalnej

Bezdroża smutku. Zdrada źródeł radości

Astray Sadness. Betrayal of the Sources of Joy

„Nie bądźcie przygnębieni,
gdyż radość Pana jest waszą ostoją”
(Ne 8,10)

Filozoficzna refleksja nad fenomenem radości zwróciła już uwagę na jej psychologiczne, metafizyczne i teologiczne uwarunkowania¹. Temat ten podjęła w swoich badaniach Edyta Stein (św. Teresa Benedykta od Krzyża), Anna Grzegorzcyk², Władysław Stróżewski, na swój sposób uczynił to Max Scheler, Tadeusz Kobierzycki czy Robert Zaborowski³. Zwracając się w stronę badań prowadzonych przez Edytę Stein, znajdujemy wiele interesujących intuicji, które z jednej strony stanowić mogą wieloaspektową inspirację, z drugiej zaś naprowadzają czytelnika na oryginalne sposoby ujmowania radości w kontekstach szeroko zakrojonej problematyki sensu i bycia. Badania Stein przenikają pole refleksji metafizycz-

¹ Zob. W. Wundt, *Grundriss der Psychologie*, Leipzig 1896; C.G. Jung, *The Association Method*, „American Journal of Psychology” 31(1910), s. 219-226.; J.B. Watson, W. Mac Dougal, *The Battle of Behaviorism: An Exposition and an Exposure*, Whitefish [USA, Montana] 2007.

² Zob. *Fenomen radości*, red. A. Grzegorzcyk i in., Poznań 2007.

³ Zob. R. Zaborowski, *Radość we fragmentach pism presokratyków*, w: *Radość i cierpienie*, red. H. Romanowska-Łakomy, Olsztyn 2000, s. 115-130; E. Stein, *Byt skończony a byt wieczny*, tłum. I. Adamska, Poznań 1995; W. Stróżewski, *O radości*, w: *Fenomen radości*, dz. cyt., s. 7-26; M. Scheler, *O zdradzie radości*, w: tenże, *Cierpienie, śmierć i życie wieczne*, tłum. A. Węgrzecki, Warszawa 1994, s. 61-66; T. Kobierzycki, *Studium o radości na tle smutku*, w: *Radość i cierpienie*, dz. cyt., s. 27-46.

nej, zwracają się w stronę teologii, zachowując przy tym metodologię fenomenologiczną.

Na wstępie przywołuję ważną i merytorycznie wymowną wypowiedź Edyty Stein, która wyznaczać będzie kierunek prowadzonego tu namysłu. Święta Teresa, analizując w pewnym momencie strukturę jednostki przeżyciowej, przyglądając się następnie samej „zawartości” tegoż przeżycia, zauważa – zdawałoby się rzecz oczywistą – że „radość «wzbiera we mnie» – pochodzi z wnętrza, choć jest także z reguły odpowiedzią na coś przychodzącego z zewnątrz”⁴. W tym nastawieniu podejmuję się opisu zdrady źródeł radości. Decydując się ponadto na określoną wizję człowieka, zwłaszcza w jego warstwie duchowej, ośmielam się powiedzieć, że zdrada dokonywać się może na poziomie *pathosu*, *thymosu* i *logosu* ludzkiego istnienia i życia. Radość bowiem jest składnikiem każdego z nich, zatem i zdrada każdego z nich na swój sposób dotyczy⁵. Zdrada radości oznacza uniemożliwienie „wzbierania się” jej w duchowym wnętrzu człowieka, by, w dalszym etapie, nie mógł jej poznać i przeżyć.

Zdrada radości jako składnika *pathosu* dokonuje się w duchowym życiu osoby ludzkiej określonym przez tradycję mianem „wola” i odnosi ją tym samym do problematyki ogólnie pojętego dobra, dążenia do dobra, celowości ludzkiego bytu oraz wolności indywidualnej i społecznej⁶. Zdrada radości jako składnika *thymosu* analizowana być może w kontekście duchowych władz człowieka (*animus*, *anima*, *mens*) wraz z takimi kategoriami jak: *psyche*, *pneuma*, *phren* i *thymos*, która oznacza irracjonalną siłę duchową, atakowanie umysłem, czucie sercem, duchowy zapał człowieka (zryw chcenno-uczuciowy). Zdrada zaś radości jako składnika *logosu* sytuuje całą tę problematykę na osi osoba-umysł.

O ile istota radości – radosność – wymyka się fenomenologicznemu opisowi, co zauważyła już E. Stein, o tyle dostępna jest ona w przeżyciu. Podążając za głęboką intuicją, że obok bólu istnienia człowiek przeżywa radość istnienia, a bycie ku śmierci paradoksalnie splata się z byciem ku życiu, warto podjąć trud określenia radości w takim zakresie, by dalej zdiagnozować sposoby jej zdrady. Decyduję się na określenie radości, przyjmując wnioski, które zaprezentował w swoim studium *O radości* W. Stróżewski. Pisze on, że „realnie istniejąca radość jest wartością. Skoro radość tak integralnie łączy się z istnieniem, faktem

⁴ E. Stein, *Byt skończony a byt wieczny*, dz. cyt., s. 85.

⁵ Por. T. Kobierzycki, *Studium o radości na tle smutku*, dz. cyt., s. 46. Do Arystotelesa *pathos* to była dusza cielesna poznawana we wrażeniach, *thymos* – dusza uczuciowa poznawana w przeżyciach, *logos* – dusza umysłowa poznawana w pojęciach (obrazach). Na uwagę zasługuje ponadto słowo *epithymia* (przed-pragnienia, wokół pragnienia, nad-pragnienia), gdzie słówko „epi” oznacza „sferę pośrednią” wokół *logosu*, wokół *pathosu* i wokół *thymosu*, by duchowo-działaniowa energia człowieka okrążała niejako *thymos* i kierowała się „w dół” w stronę *pathosu* lub „w górę” w stronę *logosu*.

⁶ Por. C. Bartnik, *Personalizm*, Lublin 1995, s. 241-253.

zaistnienia radości, tym samym staje się jednym z naszych sposobów bycia w świecie, wtapia się integralnie w istnienie świata”⁷.

Czy problematyka zdrady radości jest dziś aktualna? Czy refleksje i uwagi, które zamieścił M. Scheler w swoim krótkim tekście pt. *O zdradzie radości*, nie wyczerpały już tematu? Cenne uwagi Schelera rzeczywiście wskazują na kilka źródeł zdrady radości, spośród których najważniejszy okazał się imperatyw kateryczny I. Kanta. Jego diagnozy inspirują jednak do rozwinięcia tak właśnie postawionego zagadnienia, by na swój sposób je pogłębić, badając je w nieco innych już kontekstach.

I. ZDRADA PATHOSU ISTNIENIA

Literackim modelem zdrady źródeł radości, zdrady – jak można sądzić – na wszystkich poziomach egzystencji, jest tytułowa postać powieści Iwana Gonczarowa – Obłomow⁸. Jego szlachetna i krystaliczna dusza (taką miał opinię wśród najbliższych) wołała trwać w „czystym istnieniu” (czyt.: oderwanym od życia i jego spraw), a jeśli uznamy, że nie był to jego osobisty wybór, zatem była to choroba ducha (umysłu i woli), która swoją paralizującą siłą uniemożliwiła mu „bycie ku życiu”. Ilija Iljicz Obłomow, prócz wielu lęków, miał jeden nieprzezwyyczajony, który brał – paradoksalnie – za odwagę, a był to lęk przed życiem. W lęk ten wpisywała się trudna do określenia melancholijna radość, która jakby chciała ukryć trawiący Obłomowa rozpaczliwy smutek. Twarz Obłomowa „nie zdradzała [...] żadnej określonej myśli, rysom brakowało skupienia. Myśl niby wolny ptak igrała na twarzy, migotała w oczach, spoczywająca na półotwartych wargach, kryła się w zmarszczkach czoła, potem znikwała zupełnie, a wówczas całą twarz oświetlał spokojny płomyk beztroski”⁹. Martwe rysy twarzy, martwe myśli i martwe serce Ilii Iljicza Obłomowa, to zapowiedź dłuższej przygody z gnuśnością, lenistwem i całkowitym paraliżem podstawowych funkcji umysłu i woli. Choć nieraz rozpałała go ukryta namiętność, a może nawet iskra miłości, to jednak prędzej, niż zdążyła się rozpać, w nienaturalny sposób wygasła¹⁰.

Kolejne sceny pozwalają na głębsze uchwycenie dolegliwości Obłomowa. Obłomow we własnym łóżku czuł, że naprawdę żyje, a poza leżeniem nic nie miało dla niego znaczenia i wartości.

Leżenie nie było dla Ilii Iljicza koniecznością jak dla chorego lub człowieka, który chce spać. Nie było też czymś przypadkowym jak dla kogoś, kto się zmęczył, ani

⁷ W. Stróżewski, *O radości*, dz. cyt., s. 26.

⁸ I. Gonczarow, *Obłomow*, tłum. N. Drucka, Warszawa 1951.

⁹ Tamże, s. 7.

¹⁰ Por. M. Zdenka, *O gnuśności. Studium lenistwa i jego kontekstów*, Toruń 2012.

rozkoszą dla próżniaka. Był to jego stan normalny. Kiedy był w domu – a w domu przebywał niemal stale – leżał ciągle, zawsze w tym samym pokoju, gdzie go zastałiśmy, pokoju, który służył mu jednocześnie za sypialnię, gabinet i bawialnię¹¹.

W łóżku czuł się najbezpieczniej, tu było mu najwygodniej, na samą myśl opuszczenia go Obłomowa ogarniał paraliżujący strach. Z chęcią więc pozostawał w nim na dłużej.

Bywało, że i przedpołudniowych gości przyjmował, leżąc, tak prowadził z nimi rozmowy i dyskusje, tak najczęściej rozmyślał o ich życiu. Podczas przedpołudniowej wizyty Wołkowa, człowieka dobrze ubranego, radosnego, „aż zazdrość brała patrzeć na niego”, w trakcie dialogu z wygodnie ułożonym w łóżku gospodarzem, pada propozycja wyjścia w odwiedzin. Nic z tego. Co więcej, z filozoficznym niemal namaszczeniem podkreśla Ilia, że podczas spotkań z ludźmi doświadcza się tylko nudy, wciąż mówi się o tym samym. Z politowaniem patrzy na przyjaciela opowiadającego o swoich planach odwiedzin, by wreszcie – po jego wyjściu – stwierdzić:

I to jest życie! [...] Gdzie tu człowiek? Jakże on się rozdrabnia, jak rozprasza! Naturalnie, że nieźle jest zajrzeć do teatru i zakochać się w jakiejś Lidii... ładniutka! Zrywać z nią kwiaty na wsi, jeździć łódką – przyjemnie [...] – zakończył, przewracając się na wznak i ciesząc się, że sam nie ma tak pustych myśli i zachcianek, że nie ugańia się po świecie, a leży tu oto, zachowując swoją godność ludzką i spokój¹².

Znamienna dla rozleniwionego umysłu jest sztuka komentowania życia i myślenia innych przy całkowitym pominięciu samego siebie.

W miarę, jak zjawiają się u Iljuszy nowi goście, jego aktywność intelektualna przedziwnie wzrasta. To właśnie Sudbińskiemu Obłomow chciał się zwierzyć ze swoich zmartwień, zaproponował spotkanie i nieoczekiwanie został zbyty. Po wyjściu naczelnika Obłomow wykazuje nieprzeciętną refleksyjność i krytycyzm: „Jest ślepy, głuchy i niemy na wszystkie inne sprawy na świecie. [...] Przeżyje całe życie i niemal nic nie drgnie w jego duszy”¹³. Po chwili Obłomow „doznał uczucia spokojnego zadowolenia, że od dziewiątej do trzeciej, od ósmej do dziewiątej może przebywać u siebie na kanapie, i był dumny, że nie potrzebuje chodzić z raportem czy też coś pisać, że jego uczucia i wyobraźnia mogą bujać swobodnie”¹⁴. I tak bujał się swobodnie Obłomow do końca swoich dni, nie zaznał smaku żadnego z nich, niczego i nikogo nie zachował dla siebie.

Podczas wizyty dziennikarza Pienkina „filozofujący” Obłomow ma szansę zaprezentowania swoich słusznych poglądów na wszystko, tym razem na temat

¹¹ I. Gonczarow, *Obłomow*, dz. cyt., s. 8.

¹² Tamże, s. 23-24.

¹³ Tamże, s. 23.

¹⁴ Tamże, s. 28.

samego myślenia i pisania. Po wyjściu gościa gospodarz zaczyna rozmyślać. Tym razem myśli tak:

Pisać po nocy? Kiedyż więc spać? [...] Ale pisać wciąż, trwonić myśl, duszę własną, na drobiazgi, zmieniać przekonania, kupczyć umysłem i wyobraźnią, gwałcić swą naturę, niepokoić się, wrzeć, płonąć, nie zaznać spokoju i dokądś dążyć.... I wciąż pisać, wciąż pisać, w kółko jak maszyna: pisać tak jutro, pojutrze, gdy wypadnie święto, nadejdzie lato – wciąż tylko pisać? Kiedyż przestać i odpocząć? Nieszczęsny¹⁵.

Na marginesie dodajmy, że Obłomow, wiernie trwając w błogim zniechęceniu, nigdy nie odpisał na list od zarządcy w sprawie swego majątku. Zaporą w pisaniu okazał się problem użycia w odpowiedniej kolejności słówek „że” i „który” tak, by list nabrał właściwego wyrazu, dostojności i stylu. Problem znacznie przerósł możliwości Ilii Iljicza – lenistwo w sferze *logosu* wchłonęło twórcze zapędy *pathosu* i *thymosu*.

Przy okazji kolejnych gości poznajemy aksjologiczne preferencje Obłomowa. Na widok Iwana, który przyszedł po Pienkinie, w wyobraźni gospodarza przesuwa się szereg pytań: „czy taki kocha, czy nie kocha, czy jest dobry, czy też jest zły?” Stosowne odpowiedzi znajduje Obłomow dość szybko: tacy – myśli sobie – „nie kochają nikogo, a dobrzy są dlatego, że nie są źli”¹⁶. Na twarzy takiego – medytuje dalej – „nigdy nie da się zauważyć śladów troski, marzenia, czegoś, co mogłoby wskazywać, że w tej chwili rozmawia sam ze sobą, nigdy też nie można zauważyć, by człowiek taki skierował badawcze spojrzenie na jakiś przedmiot, z którym chciałby się gruntownie zapoznać”¹⁷. Iwan, jak podpowiada autor powieści, to człowiek bliżej nieokreślony, w obliczu tej nieokreśloności Obłomow, który sam, jak z czasem poznajemy, nie radzi sobie ze swoją nieokreślonością, z pasją i zaangażowaniem próbuje określać innych. Jak się możemy domyślać, nie jest to żaden przejaw odwagi myślenia Obłomowa, lecz kolejna postawa wycofywania się poza margines życia – ucieczka w nieokreśloność. Obłomow lękał się tego, co nieokreślone (i Nieokreślone) i – zamiast powierzyć swój los właśnie Nieokreślonemu – za wszelką cenę chciał nad Nim panować. Porażka Obłomowa była nieuchronna.

W naszkicowanej przez Gonczarowa postaci człowieka gnuśnego, rozleniwionego aż po głębię ducha, znajdujemy kilka elementów, które ujawniają charakterystyczny sposób myślenia Obłomowa o życiu innych ludzi, brakowało mu zaś w tym wszystkim refleksji nad samym sobą, nad radościami i smutkami życia, zabrakło krytycznego spojrzenia na siebie i zabrakło wreszcie zapytania

¹⁵ I. Gonczarow, *Obłomow*, dz. cyt., s. 32.

¹⁶ Tamże, s. 33.

¹⁷ Tamże, s. 34.

o wartość i sens tego życia. Obłomow nie chciał być tym, kim w istocie był – i kim został na zawsze – teoretykiem. Ten rys osobowości Obłomowa poznamy przy okazji kolejnej wizyty.

Czterdziestolatek, tęgi, wysoki, o szerokich barkach, mówiący głośno i śmiało, zawsze niemal gwałtownie, nigdy nieskrępowany czyjąś obecnością, człowiek o umyśle ruchliwym i przebiegłym – to Tarantiew, ziomek Obłomowa. Obłomow, jak nikt inny, przeniknął jego duszę do samego dna: że był mocny tylko w języku i w słowach, że wszystko rozstrzygał w sposób prosty i łatwy, ale

gdy jednak trzeba było kiwnąć palcem, ruszyć się z miejsca, zastosować w jakiejś sprawie stworzoną przez niego samego teorię, nadać jej bieg praktyczny, wykazać sprawność i szybkość – Tarantiew stawał się zupełnie innym człowiekiem: temu nie mógł sprostać, tu już szło mu ciężko – czuł się niezdrow albo coś nie układało się, albo nadarzała się inna sprawa, do której nie zabierał się również, a jeśli nawet się zabierał – to niech Bóg broni, co z tego wynikało. [...] Tak więc Tarantiew na całe życie pozostał tylko teoretykiem¹⁸.

Choć czuł, że nosi w sobie drzemiące siły, zamknął je na zawsze bez nadziei na wydostanie się. „Być może świadomość tej bezużytecznej siły sprawiła, iż Tarantiew był ordynarny w obcowaniu, niezycziwy, wiecznie zagniewany i swarliwy”¹⁹.

Charakterystyczni goście Obłomowa to rozbite szczątki sportretowanej osobowości samego gospodarza, wciąż leżącego w łóżku i niechącego się pozbiierać mimo zbliżającego się południa. W ich świetle wyraźniej zarysowuje się filozofia życia Obłomowa. Jest to filozofia spokoju, a raczej uszpiętego umysłu i uszpiętej woli, beznamietności i apatii. Absolutny bezruch zapewnia mu ograniczona (w zasadzie do jednego pokoju) przestrzeń egzystencji, ta zaś ilustruje idealny stan świata, w którym chciał żyć. Granicę między pokojem Obłomowa (jego łóżkiem, zabrudzonym stołem z poplamionym obrusem i muchą w pustym kałamarzu) a światem zewnętrznym wyznacza wszechpotężny strach. Rzeczywistość, ludzie, przyroda są dla Obłomowa pierwszym wrogiem i pierwszym zagrożeniem, stąd prowadzi życie człowieka wyobcowanego²⁰. Każda próba wyrwania go z tego stanu kończy się niepowodzeniem. Najbezpieczniej by było, gdyby dzień jutrzejszy był taki jak dzisiejszy lub wczorajszy. Obłomow nie czuje się ani zbędny, ani zrozpaczony, jest po prostu pogrążony w całkowicie ogarniającym jego duszę lenistwie. W zasadzie nie przeżywa życia w radości ani też w smutku, przeżywa je nijak. Nie czuje też mdłości ani nienawiści. Przejściowe porywy uczuć przyjaźni i miłości, po uświadomieniu sobie odpowiedzialności za siebie i za drugich, wygasają szybciej, niż się rozpałyły.

¹⁸ Tamże, s. 42-43.

¹⁹ Tamże.

²⁰ Por. P. Tillich, *Teologia systematyczna*, t. 2, tłum. J. Marzęcki, Kęty 2004, s. 51.

Obłomow w swoim sposobie myślenia i bycia zdradza radość u każdego jej źródła. Nie znamy sytuacji, w której mógłby powiedzieć sobie, że właśnie „wezbrała we mnie radość”, gdyż skutecznie, w swoim zgnuśniałym lenistwie, zamykał się na jej zewnętrzne i wewnętrzne źródła. Niekiedy tylko ze łzami w oczach pytał sam siebie „dlaczego taki jestem”. I zaraz dopowiadał: „naprawdę taki?” Odpowiedzi jednak nie szukał – nie mógł, nie chciał, nie miał odwagi, gdyż „zniechęcenie ogarniało go jeszcze szybciej niż zapal”²¹.

II. ZDRADA THYMOŚCI ISTNIENIA

Historia życia Obłomowa przywołuje na myśl pewną duchową chorobę człowieka, która zdiagnozowana została o wiele wcześniej przez mnicha Ewagriusza z Pontu, do którego odwołał się w swoich rozważaniach Benedykt XVI, określając ją mianem „metafizyczne lenistwo”. Obok innych terminów, takich jak *acedia*, zniechęcenie czy gnuśność, ten właśnie najlepiej oddaje istotę poruszanych tu problemów. Ogólnie chodzi tu o wielorako objawiające się formy uśpienia i osłabienia duchowych sił człowieka, co nie jest zgodne z ludzką naturą, jak uczył Ewagriusz. Obok uśpienia, dosłownie paraliżu wewnętrznych dynamizmów osoby (*pathosu*, *thymosu* i *logosu*), mówi się tu o uczuciu duchowej pustki, niemożności skoncentrowania się na jednej czynności, na nieuzasadnionym niepokoju serca. Romano Guardini zauważa, że jest to „najboleśniejszy ludzki fenomen”, Blaise Pascal tego typu lenistwo miał na myśli, gdy w swoich *Myślach* pisał o nudzie (*ennui*), a Søren Kierkegaard – o melancholii.

Rozpatrując zaś rzecz z teologicznego punktu widzenia, należy podkreślić, że istota problemu lenistwa (metafizycznego) sprowadza się do przeróżnych form uniezależnienia się człowieka od Boga, od tego, co jest poza ciasnym obrębem własnego „ja”. W tego rodzaju lenistwie, z różnych powodów, zachodzi „zaciemnienie umysłu”, przez co człowiek nie dociera głębiej niż do zewnętrznego aspektu rzeczywistości, co więcej – w niemocy pozostaje jego duchowe poznanie. W umyśle zachodzi dziwna plątanina myśli (sfera *logosu*), która ma też swoje własne źródło – nienawiść i pożądliwość (*pathos*). W efekcie takiego wewnętrznego chaosu człowiek „nienawidzi tego, co jest, pożąda zaś tego, czego nie ma”²².

Analizy smutku tego świata znajdujemy też nie tylko w ekstremalnych nurtach egzystencjalizmu, ale także w pogłębionych nurtach filozofii życia, filozofii dialogu czy personalizmu. Człowiek, jako skazany na wolność (Jean Paul Sartre), jako poszukujący lekkości bytu (Milan Kundera²³), już nawet nie w finale

²¹ I. Gonczarow, *Obłomow*, dz. cyt., s. 65.

²² Ewagriusz z Pontu, *List 27, 6*, w: tenże, *Pisma ascetyczne*, t. 1, tłum. L. Nieścior, Kraków 2007, s. 167.

²³ Zob. M. Kundera, *Nieznosna lekkość bytu*, tłum. A. Holland, Warszawa 1996.

tej drogi zauważa, że lekkość zaskakująco szybko przemienia się w nieznośność, a wolność w zniewolenie własnymi projektami egzystencji, w totalną porażkę²⁴. Czy jako skazany na wolność człowiek, skazany jest zarazem na wszechogarniający go smutek – smutek, u którego źródeł leży niemożność osobowego spełnienia się, niejasność życiowych celów i zagubienie w motywach swoich decyzji i postaw? Czy może jednak odkryć w sobie tę ukrytą zdolność uchronienia się przed porażką, by zwrócić się ku źródłom radości? Do tych pytań będzie trzeba jeszcze powrócić, w tym miejscu chciałbym jedynie wyrazić przekonanie, iż sama radość ma to do siebie, że jest w stanie zagrażającą bytowi ludzkiemu nieznośność przekształcić w lekkość, a niejasne wyroki wolności uczynić pełnym nadziei przeznaczeniem. Jest to jednak już dzieło radości wobec otwierającego się na nią człowieka.

Obok tych optymistycznych prognoz spotykamy się dziś stosunkowo często z różnymi postaciami metafizycznego lenistwa. Jedną z nich jest fałszywa pokora. Ponieważ fałszywie pokorny „nie wierzy w swoją wielkość, woli być «bardziej realistyczny»”²⁵ i nie wierzy także ani w wielkie radości, ani w wielkie nadzieje, zadowala się jedynie radościami małymi, chwilowymi i bez większego znaczenia, zadowala się cieniami radości, tym samym szybko popada w przygnębiający go smutek – smutek tego świata²⁶. Fałszywie pokornemu brakuje wspańiałości i wielkiego serca, by uznać „swoją metafizyczną wielkość, jest apostatą wobec powołania ludzkości, które pochodzi od Boga”²⁷. Podejmuje zgubne decyzje o samorealizowaniu się, samouwielbieniu, bez twórczych odniesień do tego, co transcendentne; immanencja jest jego jedyną niemożliwą do zrealizowania transcendencją. Ponieważ jego wybory nie przekraczają granic własnego „ja”, pozostaje nim coraz bardziej opętany. Zamyka tym samym dostęp do swojego wnętrza i skutecznie uszczelnia się przed napływem radości. Jako skazany na wolność mógłby zwrócić się poza siebie, jednak fałszywa pokora podpowiada mu jedynie metafizyczne samobójstwo.

²⁴ Zob. J. Sartre, B. Lévy, *Czas nadziei. Rozmowy z roku 1980*, tłum. H. Paszko, Warszawa 1996.

²⁵ J. Ratzinger, *Patrzeć na Chrystusa*, tłum. J. Merecki, Kraków 2005, s. 67n.

²⁶ Warto zwrócić uwagę, że w 2 Kor 7,10 pojęcie „smutek tego świata” (*του κοσμου λυπη*) występuje w kontraście do pojęcia „smutek, który jest z Boga” (*ψεον λυπη*). Różnica pomiędzy nimi jest zasadnicza: podczas gdy pierwszy prowadzi do duchowej śmierci człowieka (*ψανατον καταργαζεται*), drugi dokonuje nawrócenia ku zbawieniu (*μετανοιαν ειω σωτηριαν*). Przyglądając się pozostałym miejscom w Nowym Testamencie, w których mowa jest o doświadczeniu smutku, zauważyć można rzecz znamioną – że radość jest pierwotnym doświadczeniem człowieka, zaś smutek chwilowym i tymczasowym jej przysłonięciem. Do najbardziej wymownych fragmentów można zaliczyć: Łk 22,45; J 16,6.20.21.22; Rz 9,2; 2 Kor 2,1.3.7; 7,10a; Flp 2,27a; Hbr 12,11; 1 P 2,19.

²⁷ Tamże, s. 72.

W ujęciu Josepha Ratzingera zarozumiałość fałszywie pokornego przyjmuje dziś przynajmniej dwie postaci: mieszczańsko-liberalnego pelagianizmu i pelagianizmu ludzi pobożnych²⁸. Mieszczańsko-liberalny pelagianizm charakteryzuje się ukrytą redukcją samego siebie (fałszywą skromnością), polegającą na takim mniej więcej rozumowaniu: „Jeśli Bóg miałby istnieć i jeśli rzeczywiście zajmuje się człowiekiem, to nie może być tak strasznie wymagający, jak Go przedstawia wiara Kościoła. Ostatecznie nie jestem gorszy od innych; robię to, co do mnie należy, a małe ludzkie słabości nie mogą być przecież aż tak niebezpieczne”²⁹. Zadowolony z siebie uważa, że nie potrzebuje ani wiary, ani jakiegokolwiek miłości, która ocaliłaby go przed czyhającymi nań zasadzkami. Uważając, że od jego własnych uczynków zależy wszystko, zafałszowuje natchnioną myśl św. Pawła, który przypomina, że człowiek jest zbawiony właśnie przez wiarę, a nie przez uczynki. Koncentrując się na własnych uczynkach, w centrum stawia siebie, nie uznając, że źródłem dobroci jest Bóg³⁰. Obrany styl bycia nie zamyka człowieka na małe radości (małą wiarę, małą miłość i małą nadzieję), jednak one nie mają tej mocy, by ukierunkować człowieka w stronę wielkich radości pochodzących od Boga jako ich źródła. Poważniejszy kryzys, który dotknie człowieka, szybko odsłoni złudność przyjętych postaw i fałsz w obranym sposobie życia.

O ile mieszczański pelagianizm oznacza, że sam człowiek jest jedynym podmiotem zbawienia (samozbawienia), o tyle pelagianizm ludzi pobożnych rezygnuje z nadziei na rzecz pewności w wierze, rezygnuje z duchowego otwierania się na Boże dary (i dary innych), na rzecz kurczowego trzymania się wybranych duchowych praktyk. Rygorystyczne praktyki pobożnościowe, modlitwy i dobre uczynki miałyby zapewnić człowiekowi szczęście wieczne. Postawie tej brakuje pokory, która polega najpierw na osobowym otwarciu się na Boga i przyjmowaniu Jego darów, na zaufaniu Jemu właśnie. W tym zaś wypadku człowiek czyni się niezdolnym do życia „w oczekiwaniu na to, co ma nadejść, i do powierzenia się dobroci Boga. W ten sposób mamy tu do czynienia z apostazją dotyczącą nie

²⁸ W teologii łaski Pelagiusz (†420) położył nacisk na dwie podstawowe i nieutralne łaski stworzenia: na obraz Boży, czyli na rozumność i wolność – co oznacza, że cała natura jest łaską, że cały człowiek jest bezinteresownym darem Boga; drugą łaską jest łaska pomocy dla ludzi (*auxilium*), którą otrzymuje każdy człowiek (jest to łaska oświecająca). Istota pelagianizmu polega na tym, że łaska, mimo tego iż współpracuje z ludzką wolą, to jednak została zredukowana do wymiaru moralnego, bez uwzględnienia wymiaru ontycznego, egzystencjalnego i zbawczo-misteryjnego. Tymczasem należałoby promować podejście personalistyczne, w którym podkreśla się twórczy charakter łaski, jej dynamizm i darmową obecność Trójosobowego Boga w osobie ludzkiej, indywidualnej i społecznej, w celu spełnienia się w Nim. Z tego misteryjnego współ-bycia z Osobą Boga rodzą się dopiero uczynki i cała etyka. Pelagianizm w zbyt uproszczony sposób odwraca ten porządek. Zob. C. Bartnik, *Dogmatyka*, t. 2, Lublin, 2003, s. 504-506, 547.

²⁹ J. Ratzinger, *Patrzeć na Chrystusa*, s. 74.

³⁰ Por. Franciszek, *Lumen Fidei. O wierze*, Watykan 2013, nr 19.

tylko nadziei i miłości, ale w gruncie rzeczy również wiary. Serce człowieka staje się wówczas zatwardziałe na samego siebie, na bliźnich, a ostatecznie również na Boga: człowiek nie potrzebuje już Boga i jego miłości³¹. Jego bycie-dla-siebie nie przekształca się w bycie-dla-innych, co – mówiąc językiem Sartre’a – skazuje go na bycie-w-sobie: bycie martwe, zbędne i mdłe, bez nadziei i bez sensu. Odwracając uwagę od Źródła prawdy i miłości, człowiek taki podziwia tylko siebie, patrząc na martwy ekran własnego „ja”, na martwą tablicę swojego wnętrza.

III. ZDRADA LOGOSU ISTNIENIA

Choć z zagadnieniem zdrady radości Edyta Stein nie wchodzi w bezpośrednią polemikę, to jednak jej koncepcja radości – radości z istnienia – rzuca pewne światło na szereg problemów powiązanych z tematyką zdrady radości³². Metafizyka istnienia Stein jest w istocie swojej metafizyką radości, jest próbą przezwyciężania pozorów istnienia i zafałszowania ludzkiej egzystencji. Na ile problematyka ta jest poważna i głęboka, czyli jak daleko sięga w byt ludzkiej osoby, mogliśmy się przekonać podczas zaprezentowanej analizy metafizycznego lenistwa, występującego w różnych postaciach. Dotyka najpierw ludzkiego umysłu, otepiając go, przez co ogranicza jego potencjalność poznawczą do tego, co materialne i zmysłowe, paraliżując jego poznawczy pęd, który w warunkach jego naturalnej aktywności zwraca osobę w stronę bytu wiecznego, niezmiennego, w stronę Bytu Prawdy. Przytępiony umysł, uwikłany w oślepiające go panowanie irracjonalnych pożądań i pragnień, osłabia ludzką wolę, która ulega zniechęceniu. Naturalna jej chcenność zostaje unicestwiona tak, że człowiek pozostaje w bezruchu. Bezruch ma charakter nie tyle etyczny czy moralny, ile metafizyczny.

Przechodząc myślową drogę zrekonstruowaną na podstawie twórczości świętej karmelitanki, drogę, która biegnie niemal równoległe do poszczególnych etapów jej osobowego, intelektualnego i duchowego rozwoju³³, możemy żywić nadzieję, że o ile tylko zdołamy pokochać swoje własne życie, życie Boga objawiającego się w Jego Synu-Logosie oraz życie naszych bliźnich, wchodzimy tym samym na drogi radości. Chcąc pozostać realistami, musimy dopowiedzieć, iż drogi te krzyżują się z drogami tego świata, z tą jednak różnicą, że kroczący nimi człowiek wzbudzi w sobie odwagę, by chcieć bardziej być, niż więcej mieć, radować się, a nie smuć. Intuitywnie przeżywana radość poprowadzić go

³¹ J. Ratzinger, *Patrzeć na Chrystusa*, dz. cyt., s. 74.

³² Por. R. Kozłowski, *Radość filozofa. Edyty Stein drogi radości*, „Ethos” 24(2011), nr 1-2(93-94), s. 69-85.

³³ Por. R. Kozłowski, *Człowiek jako istota poszukująca prawdy*, w: tenże, *Wewnętrzny nauczyciel człowieka. eseje z teologii egzystencjalnej*, Warszawa 2008, s. 13-44.

może we właściwą stronę – ku pełni istnienia. Fenomenologia personalna Stein – w ścisłym odniesieniu do niej samej i jej życia – nie jest więc tylko kolejną metodą naukową, lecz jest wręcz świadectwem tego, jak żyć i jak doświadczyć w życiu radości. O ile dobrze wiedziała, czym są smutki tego świata, o tyle większych spodziewać się po niej możemy radości – również i z tego świata.

Dla Stein niezmiernie istotne jest ludzkie istnienie, które zanurzone jest w istnieniu wiecznym. Na stronicach dzieła *Byt skończony a byt wieczny* tematowi temu Stein poświęca wiele uwagi, gruntownie uzasadniając swoją tezę³⁴. Nasze własne istnienie stanowi niewątpliwy i pewny punkt wyjścia dla ludzkiego umysłu, który odważnie wchodzi na drogi poszukiwania prawdy. Rozwijając w duchu św. Augustyna swoje myślenie, dopowiada Stein, że w istocie chodzi tu o fakt życia – że ja żyję. W każdym akcie chcenia, pragnienia, marzenia człowiek napotyka to, że ja żyję i że ja jestem, że to moje istnienie jest w nich bezpośrednio zawarte; „myśląc, czując, chcąc lub wykonując jakiegokolwiek poruszenie duchowe ja jestem i to istnienie sobie uświadamiam”³⁵. Jednocześnie to, w czym sobie człowiek siebie uświadamia, wciąż się zmienia, wciąż odchodzi w przeszłość, ukrywa się w pamięci lub przechodzi w niepamięć. Istnienie,

które sobie uświadamiam jako moje, jest nierozłącznie związane z czasowością. Jako istnienie „aktualne” (*aktuelles*) – to znaczy, jako obecnie-rzeczywiste (*gegenwärtig-wirkliches*), jest istnieniem punktowym: „teraz” (*jetz*) – między „już nie” (*nich mehr*), i „jeszcze nie” (*noch nich*). Lecz rozczepiając się w swojej charakterystycznej płynności na bycie i niebycie odsłania przed nami ideę bytu-istnienia czystego, które nie ma w sobie nic z niebycia, w którym nie ma żadnego „już nie” ani żadnego „jeszcze nie”, które nie jest czasowe, lecz wieczne³⁶.

W ten sposób Stein prezentuje ideę bytu-istnienia wiecznego i bytu-istnienia czasowego, niezmiennego i zmiennego, wiecznego i stworzonego, we wzajemnym skorelowaniu. Istnienie aktualne, obecnie-rzeczywiste określa dalej jako „istnienie w pełni żywe”, ponieważ jest ono życiem naszego „ja”. Ponieważ „prezentuje się ono jako coś, co wyłania się z ciemności, przebiega przez promień światła, by znów w ciemności zatonać; albo jak wierzchołek fali, która sama należy do strumienia”³⁷, to o moim aktualnym życiu można powiedzieć, że zawiera ono w sobie możliwości bycia przyszłego (nadzieję) i pamięć o życiu przeszłym (wiarę).

³⁴ Ten wątek twórczości świętej Karmelitanki doczekał się wielu komentarzy i rozwinięć. Szczególne miejsce zajmują tu publikacje A. Grzegorzczak, np.: *Radość istnienia według Edyty Stein*, w: *Fenomen radości*, dz. cyt., s. 89-99.

³⁵ E. Stein, *Byt skończony a byt wieczny*, dz. cyt., s. 68.

³⁶ Tamże, s. 69.

³⁷ Tamże, s. 70.

Fenomenologiczno-metafizyczne analizy Edyty Stein, zaprezentowane głównie w dziele pt. *Byt skończony a byt wieczny*, pośrednio odnosząc się do tematu radości, umożliwiają jednak zdiagnozowanie kolejnych źródeł jej zdrady. Poznawczo-egzystencjalna separacja od logosu bycia (sensu życia) – zdrada Logosu – nieuchronnie prowadzi do zdrady radości. Zdrada radości dokonywać się może na poziomie „jednostki przeżyciowej” (*Erlebnis-Einheit*). Jednostka przeżyciowa jest czymś chwilowym i zmiennym, jednak „zawiera” w sobie („niesie”) to, co jest niezmiennie i wieczne, odsyła przeżywającego w stronę bytu wiecznego; proces ten nie jest dziełem samego przeżycia, lecz treści, którą zawiera. Tę zawartość daną w subiektywnym przeżyciu trzeba „zatrzymać”. W związku z tym ze zdradą radości mamy do czynienia wówczas, gdy zanurzony w przeżyciu podmiot skoncentruje się na samym przeżyciu (poziom *pathosu*), pomijając jego treść. Przeżycie – na co zwraca uwagę Stein – z natury szybko przebrzmiewa, nie pozostawiając w przeżywającym głębszego śladu, ślad ten zostawia natomiast treściowa zawartość przeżycia. Podmiot, który koncentruje się na jego „za-war-tości”, poznawczo i egzystencjalnie (personalnie) uchwytuje ją, czyniąc swoją własną. W ten sposób – powie Stein – „wzbiera we mnie radość”.

Radość, która mnie właśnie przepełniła, teraz już jednak „przebrzmiewa”, nie może już zwać się radością w pełni żywą, ale nie jest to radość, która znikła (*versunken*) i została zapomniana, ani tym bardziej nie jest tak, jakby jej wcale nie było. Ona istnieje, lecz – w porównaniu z pełną żywotnością – posiada słabszy sposób istnienia³⁸.

Źródłem radości nie jest czyste Ja, czyli Ja, które na swój sposób żyje w każdym „ja myślę”, „ja wiem”, „ja chcę” i jest przy tym świadome, myślące i chcące. Radość „pochodzi z jakiejś głębi po tamtej stronie, która otwiera się w świadomym przeżywaniu, nie stając się jednak przejrzystością”³⁹, uwarunkowana jest od świata wewnętrznego i zewnętrznego, istotowo zabarwia się ich treściami, istnieniowo zaś zwraca się w stronę istnienia wiecznego, *Summum Esse*. Osobowe „ja” człowieka, partycypujące w danej mu jednostce przeżyciowej, z natury swej „wzdraga się przed nicością i pragnie nie tylko przedłużania bez końca swego istnienia, lecz także jego pełnego posiadania”⁴⁰. Rozpatrując rzecz z tej perspektywy, ze zdradą radości będziemy mieli do czynienia wówczas, kiedy z jakichś powodów człowiek odmówi sobie owego zwrotu ku istnieniu wiecznemu. Jedną z przyczyn tego sprzecznego z naturą ukierunkowania ludzkiego bytu jest wybór bycia w stronę istnienia stworzonego, metafizyczna niewiara w ostateczne spełnienie osoby w Bycie Wiecznym. Przedstawiony problem staje się o wiele poważniejszy, kiedy – idąc tropem myśli Stein – zdamy sobie sprawę z tego, że zwrot ku istnieniu wiecznemu w rzeczywistości oznacza zwrot ku Lo-

³⁸ E. Stein, *Byt skończony a byt wieczny*, dz. cyt., s. 71.

³⁹ Tamże.

⁴⁰ Tamże, s. 87.

gosowi. Zdrada radości jest zdradą Logosu. W takiej sytuacji człowiek odcina się od jednego z bardziej istotnych źródeł radości, skazując się na unicestwiająca własny rozwój porażkę. Zatrzymują go małe radości, małe nadzieje, małe miłości, istnienia wielkich nie przyjmuje albo świadomie je odrzuca, prawdopodobnie w imię własnej wielkości. J.P. Sartre zrozumiał ten problem dopiero pod koniec życia.

Steinowska ejdetyka radości analizuje także zagadnienie „radości jako radości” (radosności).

Jest wiele przeżyć radości: różnią się one tym, że są przeżywane przez rozmaite Ja [moje, twoje – R.K.], rozróżnia je ich przedmiot, ich określoność czasowa i okres trwania, itp. Moment istotnościowy – radość – jest jeden. Nie jest on mój ani twój, nie jest teraz czy później, nie trwa długo czy krótko, nie istnieje w przestrzeni i w czasie. Ale wszędzie tam, gdzie przeżywa się radość i zawsze wtedy, kiedy się ją przeżywa, urzeczywistnia się radość jako moment istotnościowy⁴¹.

Pierwszym warunkiem poznawczego i egzystencjalnego uchwycenia radości jako radości jest jej przeżycie: ten, kto nie doświadczył radości, nie wie, czym ona jest. W dalszej kolejności chodzi o to, by przeżywający ją podmiot ukierunkowywał się na nią samą, na jej ejdos, biorąc tym samym w nawias to, co mogłoby przeżywanie to zakłócić lub zniekształcić. Intencjonalny zwrot ku radości jako radości jest o tyle ważny, że „przyciąga” osobowe „ja” człowieka ku jej źródłu, ukierunkowując ponadto wewnętrzne dynamizmy człowieka ku prawdzie (logosowi), na którą wskazuje. Zaraz trzeba dodać – co czyni Stein – że „radość jako taki moment [istotnościowy – R.K.] nie jest jakimś stanem psychicznym, nie jest stopniowalna, nie wyraża się w przejawach cielesnych ani nie pobudza także do słów i czynów”⁴².

Zdrada radości jako radości polega na zatrzymaniu się „ja” w samym przeżyciu tej „mojej radości”, uznaniu jej za jedyną, niepowtarzalną i wyjątkową, z pominięciem dążności do jej źródłowego przeżywania. W nieźródłowym przeżywaniu człowiek ma możliwość wyrażenia zgody na to, by był niejako „wiedziony” przez przeżywanie źródłowe, gdy tego nie czyni na swój sposób, zdradza radość⁴³. Akty te wyprowadzają osobowe „ja” człowieka z okowów własnego *ego*, reprezentowanego w tym momencie przez „tę moją radość”, ku „naszej radości”.

Okrywając nowy kierunek, jaki nadaje Stein naszej myśli, wciąż jednak za aktualne uznać należy zasadnicze pytanie: Co jest tym czymś wspólnym, określanym mianem „radość”? Co jest rdzeniem istoty radości? Pomijając część ana-

⁴¹ Tamże, s. 97.

⁴² Tamże, s. 104.

⁴³ Por. E. Stein, *O zagadnieniu wczucia*, tłum. D. Gierulanka, J. Gierula, Kraków 1988, s. 25.

liz Stein, dochodzimy do rozstrzygającego badaną tu kwestię rozróżnienia na istnienie istotowe a wieczne. Specyfika istnienia istotowego polega na tym, że wraz z nim darowany jest kształtujący mnie (oddziałujący na mnie) sens. Prawda ta ujawnia swoją żywotność w prostych sformułowaniach typu: „moje życie ma sens” albo „to, co przeżyłem, nie ma sensu”. W głębi przeżycia wyczuwamy więc jakiś „nadmiar” (sens) lub „brak” (bezsens). „To, co mi daje istnienie – pisze Stein – i równocześnie to istnienie wypełnia sensem, musi być nie tylko panem istnienia, ale i panem sensu: w wiecznym bycie zawiera się cała pełnia sensu; znikądinąd – tylko z samego siebie – byt ten może «czerpać» sens, którym napęlnia każde stworzenie, gdy powołuje do istnienia”⁴⁴.

Gdy do swoich analiz Stein włącza pierwsze zdanie z prologu św. Jana: „Na początku było słowo-Logos”, cała konstrukcja myślowa staje się logiczna, jasna i przekonująca:

Tak więc – czytamy – przez boski Λόγος winniśmy rozumieć istotę rzeczywistą: według nauki o Trójcy Świętej – istotę boską, nazywaną sensem dlatego, że występuje tu jako istota rozumiana [...], jako zawartość boskiego poznania, jako jego „sens umysłowy” [...]. Można też ją nazywać Słowem, ponieważ jest ona treścią tego, co mówi Bóg, jest zawartością Objawienia, a więc jest sensem językowym; a jeszcze głębiej [...]: ponieważ w niej wypowiada się Ojciec i przez mowę swoją ją wydaje [...]⁴⁵.

Rdzeniem poszukiwanej radości jest boski Logos. Radość więc – z jednej strony – naprowadza nas na Logos-Sens, co też nie zwalnia nas z nowych poszukiwań, które pytają: jaka radość zawarta jest w tymże Logosie, jaką radość przynosi człowiekowi boski Logos – Jezus Chrystus? Pytania te jednak otwierają nowy rozdział metafizyki i pedagogiki radości, którą podejmie autorka *Wiedzy Krzyża* w innych swoich dziełach, zwłaszcza w tych o nachyleniu teologicznym.

Filozoficzno-teologiczna koncepcja Stein pozwala na sformułowanie kilku istotnych reguł dotyczących radości – samej radości i tej oto mojej radości, twojej, naszej; radości boskiego Logosu. Oto kilka propozycji:

1. Człowiek to istota obdarowana życiem. Zatem do reguły radości należy uwolnienie się od naiwnego i destruktywnego przekonania, że on sam jest panem życia i panem sensu. Być osobą oznacza właśnie „nosić” swoje życie, czuć je, przeżywać je w całej możliwej pełni, wyczuwać każdy jego przejaw w swoim duchowym wnętrzu, by nie umknęła uwadze najmniejsza radość, którą przynosi z sobą.

2. Życie w swojej codziennej prostocie przynosi wiele wydarzeń, które zawierają coś, co można odkryć jako dar – dar dla siebie. Miła wiadomość zawiera w sobie określoną treść, którą człowiek może zachować dla siebie lub o której

⁴⁴ E. Stein, *Byt skończony a byt wieczny*, dz. cyt., s. 141.

⁴⁵ Tamże, s. 142.

może zapomnieć. Sztuka radości polega jednak na tym, by z tych prostych wiadomości czerpać to, co niezwykle, co nosi przynajmniej znamiona niezwykłości, a zatem trwałości i niezmienności. W ten sposób ćwiczymy się w radości – z tych małych rzeczy czerpiemy wielkie. Chodzi tu o kształtowanie w sobie sztuki wychwytywania i przeżywania tego, co filozofia i teologia nazywa Sensem – fenomenologiczne „CO”, którego jako przeżytego i przyswojonego, nikt i nic człowiekowi już nie odbierze.

3. Podczas doświadczania poszczególnych radości w poznającym i aktywnym umyśle konstytuuje się pytanie o moment istotnościowy radości, gdyż czujemy, że przeżywana radość w istocie swej jest jedna. Uśpiony i sparaliżowany umysł tego nie dostrzega, brakuje mu owej *potentiae*, by przekroczyć bariery tymczasowości, zaspokaja się tym, co jest jedynie tu i teraz, nie ma odwagi wychylić się w nadziei, ku temu, co „już jest”, ale „jeszcze nie” w pełni, co jest dane właśnie w nadziei, w oczekiwaniu, więc w postawie zaufania. Zachłanność, która wyraża się w lęku przed oczekiwaniem, powoduje paraliż (chaos) dynamizmów duchowych człowieka, a ten godzi się na to, by było, jak jest, albo by jutro było takie, jak jest dziś, lub – najlepiej – jak było wczoraj (przypadek Obłomowa).

4. W Steinowskiej pedagogice radości należy uczynić odważny krok w stronę rdzenia samej radości, a nim okazuje się sam Logos rzeczywistości. W nim to żyjemy, poruszamy się i jesteśmy, poza Nim pozostajemy w martwym bezruchu, nie dając się poruszyć nawet przez Nieporuszonego Poruszydca.

* * *

Kiedy przyglądamy się poszczególnym „regułom radości”, nasuwa się wniosek, że radość jest sprawą dobrego myślenia, otwartości umysłu i chcenności woli. Jak można uwikłać się w pewne sposoby myślenia, które zdumiewająco szybko stają się źródłami zdrady radości, pokazał w swoim krótkim studium Scheler, na swój sposób wyczytujemy to z twórczości E. Stein oraz z powieści I. Gonczarowa pt. *Obłomow*. Co z stało się z Obłomowem? Nie zdradzając szczegółów powieści, możemy powiedzieć tylko tyle: „Przepadł, zginął marnie. [...] A był nie głębszy od innych, dusza czysta i jasna jak kryształ, szlachetny, czuły i – zgiął!”⁴⁶.

Czy Ilija Iljicz Obłomow przepadł i zginął marnie dlatego, że zdradził radość życia? Dziś możemy sądzić, że tak. Zdradził radość u samego jej źródła, bo zdradził po prostu wielkość darowanego mu życia, wielkość darowanych mu przyjaźni, wielkość ludzkiego powołania, którym – jak każdy człowiek – został ob-

⁴⁶ I. Gonczarow, *Obłomow*, dz. cyt., s. 528.

darowany przez Boga, zdradził wielkie i małe nadzieje, wielkie i małe miłości. Jak wiedział o Bogu i wiedział też, gdzie jest jego cerkiew parafialna, tak wiedział o sobie samym i – na jego nieszczęście, na jego smutek – na tej tylko wiedzy wszystko się skończyło. Zabrakło mu życiodajnego odruchu serca, poruszenia woli, by naprawdę żyć, by poczuć niesione mu przez życie radości, których zresztą było niemało. Zdradził radość myślenia, poznawania, kontemplowania świata, zdradził radość płynącą z uczucia miłości, nie rozpoznał też radości przychodzącej do niego pod postacią codziennych wrażeń i zwykłych przyjemności życia. Przepadł – zapadł się w coraz bardziej pochłaniający go smutek i ... zamilkł na zawsze.

Edyta Stein natomiast dała nam się poznać z zupełnie innej strony. Jej wierne poszukiwanie prawdy z czasem przekształciło się w wierne trwanie przy niej, co doprowadziło ją do poznania samej Prawdy, w której rozpoznała objawiającego się Boga. Wierna Bogu, pozostała wierna ludzkim przyjaźniom, jako duchowo wrażliwa pozostała wierna każdemu duchowemu natchnieniu, każdej drobnie życia, którą nosiła w sobie. Nieraz doświadczała smutku i samotności, lecz nie poddała się ich przygnębiającej sile – pozostała wierna radości, w wierności małym i wielkim nadziejom, małej i wielkiej miłości. Nie przepadła, nie zginęła marnie, gdyż radość w Panu była jej jedyną ostoją.

BIBLIOGRAFIA

- Bartnik C., *Dogmatyka*, t. 2, Lublin, 2003.
- Bartnik C., *Personalizm*, Lublin 1995.
- Ewagriusz z Pontu, *List 27, 6*, w: tenże, *Pisma ascetyczne*, t. 1, tłum. L. Nieścior, Kraków 2007.
- Franciszek, *Lumen Fidei*, Rzym 2013.
- Gonczarow I., *Oblomow*, tłum. N. Drucka, Warszawa 1951.
- Grzegorzczak A. (red.), *Fenomen radości*, Poznań 2007.
- Grzegorzczak A., *Radość istnienia według Edyty Stein*, w: *Fenomen radości*, red. A. Grzegorzczak, Poznań 2007, s. 89-99.
- Jung C.G., *The Association Method*, „American Journal of Psychology” 31 (1910), s. 219-226.
- Kobierzycki T., *Studium o radości na tle smutku*, w: *Radość i cierpienie. Fenomenologia rozwoju człowieka*, red. H. Romanowska-Łakomy, Olsztyn 2000, s. 27-46.
- Kundera M., *Nieznosna lekkość bytu*, tłum. A. Holland, Warszawa 1996.
- Ratzinger J., *Patrzeć na Chrystusa*, tłum. J. Merecki, Kraków 2005.
- Sartre J., Lévy B., *Czas nadziei. Rozmowy z roku 1980*, tłum. H. Paszko, Warszawa 1996.

- Scheler M., *O zdradzie radości*, w: tenże, *Cierpienie, śmierć i życie wieczne*, tłum. A. Węgrzecki, Warszawa 1994, s. 61-66.
- Stein E., *Był skończony a był wieczny*, tłum. I. Adamska, Poznań 1995.
- Stein E., *O zagadnieniu wczucia*, tłum. D. Gierulanka, J. Gierula, Kraków 1988.
- Stróżowski W., *O radości*, w: *Fenomen radości*, red. A. Grzegorzczak, Poznań 2007, s. 7-26.
- Tillich P., *Teologia systematyczna*, t. 2, tłum. J. Marzęcki, Kęty 2004.
- Watson J.B., Mac Dougal W., *The Battle of Behaviorism: An Exposition and an Exposure*, Kessinger Publishing, Whitefish [USA Montana] 2007.
- Wundt W., *Grundriss der Psychologie*, Engelmann, Leipzig 1896.
- Zaborowski R., *Radość we fragmentach pism presokratyków*, w: *Radość i cierpienie. Fenomenologia rozwoju człowieka*, red. H. Romanowska-Łakomy, Olsztyn 2000, s. 115-130.
- Zdrenka M., *O gnuśności. Studium lenistwa i jego kontekstów*, Toruń 2012.

SUMMARY

Man is a being created for joy. Joy has many sources – small and large. Thus, he experiences great and small, long and short joys, just as great and small love, great and small hopes, great and small faith. Man, by betraying joy, enters a world of grief and despair, he lives as if he did not live, he loses a sense of meaning and value of life. Sometimes man has the courage to ask: “Why am I like this?” Oblomov in Goncharov’s novel never answered the question why I “died miserably,” while E. Stein never betrayed her little joy, little hope and little love – her only joy and truth turned out to be God, whom she sought and found.

Keywords

Stein, Scheler, Oblomov, joy, meaning, betrayal, sloth, despair

Słowa kluczowe

Stein, Scheler, Oblomow, radość, znaczenie, zdrada, lenistwo, rozpacz