

**Marta Zając-Plutecka**<http://orcid.org/0000000331907759>

Uniwersytet Śląski w Katowicach

martazajac@interia.pl

DOI: 10.35765/pk.2025.4801.20

## Melancholia w myśli Romano Guardiniego, lub o sensie niezgodności

### STRESZCZENIE

W artykule, posługując się studium Romano Guardiniego *O sensie melancholii* (1949), rozważam teologiczny i egzystencjalny sens melancholii, współcześnie określanej mianem – depresji, i jako takiej poddawanej terapii lub/i leczeniu farmakologicznemu, a w wypadkach skrajnych – także hospitalizacji. Owo zderzenie perspektywy humanistycznej (filozoficzno-teologicznej) ze scjentyistyczną (medyczną) jest o tyle znaczące, że odsłania quasi-religijną naturę psychoterapii, o czym pisze w szerszym kontekście przemian kulturowych Zachodu Paul Tillich w *Theology of Culture* (1959). W ramach tego ostatniego zagadnienia odnoszę się do tezy Guardiniego, iż melancholia jest więcej niż zjawiskiem medycznym. Ostatecznie argumentuję, że istotę egzystencji skażonej grzechem pierworodnym stanowi swoista – niezgodność/niebezpośredniość, istnienie „obok” zamiast „wobec” (sensu, spełnienia, świata wartości). Obrazowe przedstawienie takiego stanu stanowi w moim tekście biblijny opis powołania Samuela, który dwukrotnie wołany przez Boga, w odpowiedzi śpieszy do Helego (1 Sm 3, 4–6). W dziele Guardiniego na podobny trop niezgodności, niepełnej obecności, niekompletności spełnienia naprowadza wiele sformułowań odnoszących się do stanu melancholii. Niemniej, zarówno melancholia, jak i doświadczana w niej „niezgodność”, jeśli zaakceptowane i właściwie zrozumiane, nie są ułomnością czy brakiem, ale możliwością i płodnością.

**SŁOWA KLUCZE:** melancholia, Romano Guardini, niezgodność, psychoterapia, egzystencjalizm

### ABSTRACT

Romano Guardini's Conception of Melancholy, or On the Sense of Mis-Connection

In the article, drawing on Romano Guardini's *Vom Sinn der Schwermut* (On the Meaning of Melancholy) (1949), I examine the theological and existential significance of melancholy – an experience now classified as depression and

treated therapeutically and pharmacologically, sometimes up to hospitalisation. This confrontation between two paradigms – the humanities and the sciences, philosophy and theology versus medicine – becomes even more significant in the context of the quasi-religious status psychotherapy has acquired, a phenomenon analyzed by Paul Tillich in *Theology of Culture* (1959), as a part of his broader critique of contemporary cultural revolutions. Tillich's argument provides a framework for my interpretation of Guardini's thought, particularly his assertion that melancholy is more than a mere psychological disorder. My primary contribution to this discussion is an exploration of the state of so-called mis-connection – a condition deeply embedded in human experience of the world of values, regardless of their nature. An emblematic illustration of this idea appears in the Old Testament: Samuel, called by God and addressed directly, repeatedly turns to Eli instead (1 Samuel 3:4–6). A number of Guardini's reflections on melancholy suggest a similar theme of existential mis-connection. Finally, I argue that melancholy, rooted in the sense of mis-connection and as a state closer to human existential truth than it may appear, should not be seen as a burden or a flaw. Instead, it should be embraced as a challenge and a possibility.

**KEYWORDS:** melancholy, Romano Guardini, mis-connection, psychotherapy, existentialism

„Melancholia jest wyrazem tego, że (...) żyjemy (...) ściana w ścianę z Bogiem (...) wezwani, powołani, by włączyć Go do naszego istnienia”, pisze w roku 1949 Romano Guardini, w niewielkiej objętościowo, ale bogatej w treści książeczce *O sensie melancholii* (s. 57, podkreślenie moje – M.Z.-P.). W innym swoim dziele *Wolność, łaska, los* (1948) zawiera z kolei następującą refleksję dotyczącą tożsamości oraz samotności:

W samotności dociera człowiek do samego rdzenia swojej istoty. Rdzeń ten jest swoistym fenomenem, nigdy nie można go dokładnie zlokalizować, ani cieleśnie, ani duchowo, jednakże czuje się, że on rzeczywiście istnieje, bo w nim zbiegają się wszystkie konstrukcyjne i funkcjonalne nici ludzkiego żywota. Nigdy nie można wskazać, że on jest właśnie tu, bo już w tej samej chwili przesuwa się on gdzie indziej. Gdy człowiek żyje wyłącznie stadnie, zatracą kontakt z tym rdzeniem swojej istoty i degraduje się do części składowej jakiegoś wielkiego mechanizmu (s. 251, podkreślenie moje – M.Z.-P.).

Również w *Wolność, łaska, los* Guardini przedstawia z kolei swoje wyobrażenie doświadczenia religijnego, pisząc, że przebiega ono

wzdłuż każdej granicy określającej byt (...) Równocześnie jednak zakreśla ono granicę między sobą samym a każdym bytem, do tego stopnia, że może się wydawać, iż nie jest w ogóle niczym (s. 261, podkreślenie moje – M.Z.-P).

Myśl ta zostaje powtórzona i zarazem zintensyfikowana w pracy *Świat i osoba* (1937), gdzie czytamy już nie tylko o doświadczeniu religijnym (i religijnej świadomości), co wprost o Bogu obecnym wobec człowieka:

świadomość religijna operuje bezustannie wyobrażeniem granic i luk (...) W tę próżnię wokół świata, jak również w luki w obrębie świata (...) wkracza Bóg (s. 137–138, podkreślenie moje – M.Z.-P).

Pozwoliłam sobie rozpocząć od tak drobiazgowego przytoczenia wybranych myśli Guardiniego (z których każda dotyczy istotnego doświadczenia egzystencjalnego, a jednocześnie wyraża swojego rodzaju obecność graniczną), ponieważ jest Guardini pisarzem i myślicielem szczególnym. Jak sugeruje tytuł krótkiego wprowadzenia jego postaci w *Leksykonie wielkich teologów XX /XXI wieku*, Guardini prowadzi „rozmowy o Bogu” (Kowalczyk, 2006, s. 117). Są to jednak rozmowy prowadzone bardzo specyficznie, z niezwykle wyczuciem prawd uniwersalnych i z równie niespotykaną wrażliwością na konkret i szczegół („chciał opisywać rzeczywistość w jej całości, nie tracąc jednocześnie kontaktu z tym, co jednostkowe i szczegółowe”; Kowalczyk, 2006, s. 118). Czytelnik Guardiniego, jakby niesiony na falach, w jednej chwili zanurza się w egzystencjalnej głębi, w kolejnej powraca na powierzchnię wydarzeń; a świat w całej swojej złożoności jawi mu się już inaczej, bardziej przejrzysty i zrozumiały. Jeśli dodamy do tego niezwykle plastyczność i kunszt niektórych wypowiedzi, staje się oczywiste, że przywoływanie myśli Guardiniego bez bliskiej łączności z jego tekstem nigdy nie będzie w pełni kompletnym i zadowalającym przekazem. Trudno nie zgodzić się ze słowami wielkiego ucznia Guardiniego, Josepha Ratzingera, że

intuicja artysty otwierała [Guardiniemu – M.Z.-P.] kolejne horyzonty myślenia, ukryte przed fachowcami uprawiającymi naukę jako rzemiosło dotyczące tego, co sprawdzalne (Ratzinger, 2009, s. 238; za: Szymik, 2010, s. 106).

Należałoby niemniej w tym miejscu wyjaśnić: Jaki konkretnie wycinek myśli Guardiniego wprowadzają zacytowane na wstępie wypowiedzi? Jaka jest, innymi słowy, bardziej szczegółowa tematyka niniejszego artykułu? Aby odpowiedzieć na te pytania, za pośrednictwem dwóch obrazów, a zarazem formuł relacyjności przedstawię teraz pewną quasi-teologiczną

koncepcję, która następnie pomoże mi odsłonić nowe sensy omawianej przez nas melancholii.

II

„Wtedy Pan zawołał Samuela, a ten odpowiedział: «Oto jestem». Potem pobiegł do Helego, mówiąc mu: «Oto jestem: przecież mnie wołałeś» (...) Pan powtórzył wołanie: «Samuelu!» Wstał Samuel i poszedł do Helego”, opowiada Pierwsza Księga Samuela (3, 4–6), kreśląc meandry poznania Boga przez młodego Samuela. Wołany przez Boga, i ku Niemu się w odpowiedzi zwracając, chłopiec ostatecznie biegnie do Helego i przed Helim staje. Scena ta kontrastuje wyraźnie z opisem, jaki przedstawia w swoim teologicznym wywodzie Hans Urs von Balthasar. Pierwszą biblijną osobową relację, pierwsze wzajemne odniesienie „ja” i „ty”, a konkretnie spotkanie pierwszego mężczyzny i pierwszej kobiety, porównuje on do nawołującego słowa i na to słowo otrzymanej odpowiedzi oraz do dwóch biegnących ku sobie spojrzeń:

mężczyzna jest słowem wołającym (...) kobieta jest skierowaną do niego odpowiedzią (...) Mężczyzna i kobieta stają oko w oko naprzeciw siebie. (...) patrzący wokół siebie napotyka patrzącego w jego kierunku i w nim on, patrzący, staje się tym, który jest widziany (2003, s. 268–269)<sup>1</sup>.

Zauważamy doskonałą odpowiedniość, harmonię, jedność wołania/spojrzenia i na nie odpowiedzi. Tak konstytuuje się osoba, w swej istocie relacyjna i dialogiczna; „ja” napotyka swoje „ty”, „ja” otwiera się na byt sobie równoważny, zdolny „udzielić odpowiedzi”, obdarzyć wzajemnością. Trzeba niemniej zauważyć, że opisana przez Balthasara relacja między pierwszym mężczyzną i pierwszą kobietą, której miejscem pozostaje mityczny ogród w Eden, obrazuje stan wkrótce utracony, nazywany stanem niewinności, nieobarczony zatem jeszcze winą, kondycję ludzką przed kataklizmem, jakim był (jest) grzech pierworodny. A zatem przytoczone właśnie dwa kontrastujące ze sobą opisy osobowej relacji, dwa odniesienia „ja” do „Ty/ty”, przywołują jedno z kluczowych pojęć chrześcijańskiej antropologii, znaczącą cezurę w osobowej przestrzeni – stan „przed” grzechem i „po” grzechu pierworodnym. („Przed” i „po” ujęłam w cudzysłów, ponieważ odniesienia czasowe są tu raczej umowne). Owa

1 W paradygmacie teologicznym pierwszym, w sensie podstawowym, fundującym „Ty” pozostaje dla człowieka Bóg, ale odniesienie do „Ty” Boga otwiera „ja” także na inne osobowe relacje.

cezura, pierwotna wina, najczęściej jest definiowana jako zerwanie relacji z Bogiem, ale niekiedy, co znaczące, nazywana jest też „pęknięciem” czy „załamaniem”. (Do tych ostatnich terminów nawiązuje również popularna idea Upadku). Ja z kolei chciałabym w tym miejscu zaproponować inne jeszcze, bliskoznaczne określenie: niezgodność/przesunięcie.

Pęknięcie i załamanie to pojęcia oczywiste w swojej fizyczności, mniej natomiast czytelne w odniesieniu do ludzkiej kondycji. Wciąż jednak jest samo przez się zrozumiałe, że oznaczać one będą wszystko to, co negatywne, niedoskonałe, niesatysfakcjonujące. Paul Tillich, w *Theology of Culture* (1959), posługuje się w tym kontekście terminem „oddzielenie” i nawiązując do egzystencjalizmu, objaśnia niedoskonałość ludzkiej kondycji jako „wyobcowanie z esencjalnej natury” (2020, s. 158). Niemniej, zerwanie, oddzielenie, tak samo jak pęknięcie, załamanie, to wciąż nie to samo co zaproponowane przeze mnie – przesunięcie/niezgodność. A to przesunięcie właśnie w sposób wyjątkowo czytelny ilustruje scena (po) wołania Samuela. Samuel nadal pozostaje w relacji z Bogiem, nawet jeśli dwukrotnie przezeń wołany, za każdym razem śpieszy do Helego. Bóg jest blisko chłopca, chociaż „blisko” oznacza jedynie „obok”. Nie następuje jednak zerwanie ich relacji, ale tejże jakby – przesunięcie. Relacyjność po Upadku implikuje zatem pewną niezgodność: zamiast bycia „wobec”, „naprzeciwko”, „oko w oko”, to znaczy w bezpośredniej komunikacji, obejmuje, uwzględnia, dopuszcza pozostawanie blisko, chociaż „obok”. Dlaczego uważam takie rozróżnienia za istotne? Przede wszystkim dlatego, że przedstawiona właśnie formuła relacyjności jest bardziej adekwatna w odniesieniu do stanu melancholii, która, jak pisze Guardini, sięga korzeni, samej istoty ludzkiego bytu, i jako taka zasługuje na refleksję wykraczającą poza jej czysto kliniczny sens.

### III

Podobno Guardini usłyszał kiedyś od Maxa Schelera słowa, które wywarły znaczący wpływ na sposób, w jaki rozwijał swoje teologiczne studia. Usłyszał od niego mianowicie, że

[p]owinien [...] robić właśnie to, co oznacza termin *Weltanschauung*, czyli rozważać świat, rzeczy, człowieka, dzieła, ale czynić to wszystko jako chrześcijanin świadomy swojej odpowiedzialności (Kowalczyk, 2006, s. 117).

Na pewno świadomość odpowiedzialności za coś niezwykle istotnego z chrześcijańskiego punktu widzenia towarzyszyła Guardiniemu, kiedy w pierwszym zdaniu *O sensie melancholii*, już w części cytowanym, napisał:

Melancholia jest czymś nazbyt bolesnym i sięgającym zbyt głęboko samych korzeni naszego ludzkiego istnienia, by zajmowanie się nią można było pozostawić tylko psychiatrom (s. 7).

Wypowiedź ta przenosi nas bowiem w sam środek pewnego sporu, konfliktu, jaki wywołała na początku wieku XX rosnąca popularność psychologii oraz psychoterapii. Jaką postawę należy przyjąć wobec osoby cierpiącej przede wszystkim mentalnie, we wnętrzu swej istoty, jak postępować z chorymi na depresję, i czy samo takie określenie – chory na depresję – jest zasadne? Na ile zgodzimy się uznać melancolię za kondycję (ludzka), a na ile za (indywidualne) schorzenie, które należy leczyć? Czy podejmując temat (a może problem) melancolii, kierujemy nasze myślenie bardziej ku kwestiom duchowym, czy raczej ku zagadnieniom medycznym? Jest znaczące, że – jeśli wierzyć Bruno Bettelheimowi – sam Freud opowiadał się za duchowym (humanistycznym), a nie scjentystycznym rozumieniem metody psychoanalitycznej.

Nazwisko Paula Tillicha nie pojawiło się przypadkowo. To Tillich bowiem stawia naprzeciw siebie z jednej strony teologię, a z drugiej psychologię głębi (w tym opartą na niej praktykę terapeutyczną), a pomiędzy nimi umieszcza egzystencjalizm, dokonując w ten sposób swoistego przeglądu stanowisk wobec człowieka dotkniętego taką czy inną formą duchowej niemocy. Czy człowiek ów winien być nazwany pacjentem i oddany w ręce terapeutów i psychiatrów? Podobnie jak Guardini, Tillich chociaż nie neguje zasadności i konieczności leczenia terapeutycznego, to domaga się spojrzenia na psychoterapię w szerszej perspektywie, z uwzględnieniem jej powiązań i współzależności z myśleniem religijnym. Co ciekawe, jak już wspomniałam, taka myśl odpowiada podejściu i samego Freuda, który postulował, aby nie oddawać psychoanalizy ani „lekarzom”, ani „kapłanom”. Wielokrotnie więc i na różne sposoby pojawia się to samo przeświadczenie, że cierpiący psychicznie człowiek znajduje się w miejscu przecięcia różnych wpływów, sił, światopoglądów. Czemu jednak służy owo ustalanie linii demarkacyjnych, wyznaczanie stref wpływów? O co toczy się walka, jakim celem jest podporządkowana? Tillich kończy swój wywód następującą myślą: Teologia zawdzięcza egzystencjalizmowi i psychoanalizie więcej niż mogłoby się wydawać. Egzystencjaliści i psychoanalitycy nie muszą o tym wiedzieć, teologowie powinni (Tillich, 1959, s. 126). Przedstawmy w skrócie jego argument (Tillich, 1959, s. 112–126).

#### IV

Tillich zauważa typowy dla egzystencjalizmu zwrot ku ludzkiemu wnętrzu, który w praktyce oznacza kompleksowe, wielowymiarowe rozpoznanie stanu wewnętrznej słabości. Osaczony przez smutek, zwątpienie, lęk, poczucie bezsensu i beznadziejności, człowiek Zachodu najwyraźniej nie domaga. Kumulacja negatywnych odczuć i emocji kontrastuje przy tym ze snem o wielkości, który – jak mogłoby się wydawać – właśnie się spełnił. Poczucie wewnętrznego okaleczenia i ułomności utrzymuje się jednak wbrew wszelkiego rodzaju narracjom, opiewającym tryumfy ludzkiego rozumu i woli. Chociaż w świecie zewnętrznym osiągnięte zostało niemal wszystko, w głębi ludzkiej egzystencji dominuje przekonanie, że skazani na doświadczenie braku, niezdolni pokonać próg bytowej ograniczoności, wciąż mijamy się ze szczęściem, spełnieniem, powołaniem.

Tillich podkreśla przy tej okazji, że egzystencjalizm – na gruncie sekularnym, bez odniesień religijnych, poza myśleniem teologicznym – wyartykułował to, co teologia mówiła od zawsze: natura ludzka jest ułomna, naznaczona brakiem i niespełnieniem; egzystencja nie odpowiada esencji. Egzystencjalizm odrzuca wprawdzie istnienie esencji i skupia się na egzystencji, ale poczucie, że – mówiąc najprościej – jest inaczej, niż być powinno, zakłada istnienie pewnego stanu idealnego, który oddaje teologiczna maksyma *esse bonum est*. Jednocześnie, nie jest oczywiście tak, że człowiek wcześniej nie cierpiał i to dopiero egzystencjalizm zdiagnozował ową chorobę, na jaką cierpi ludzkie wnętrze. Po raz pierwszy jednak, pod wpływem egzystencjalizmu i za pośrednictwem psychologii głębi, to, co wcześniej jednostkowe, zostało przedstawione jako doświadczenie kolektywne. Po raz pierwszy został też sformułowany w kontekście sekularnym, bez odniesień do myślenia religijnego, czyli docześnie i doraźnie, projekt, nazwijmy to, odnowy psychologicznej, duchowej restauracji.

Teologia idzie jednak znacząco dalej niż psychoterapia i mówi znacznie więcej. Nie tyle bowiem umieszcza dodatkową myśl na początku egzystencjalnej narracji, a inną dodaje na jej końcu, ale przede wszystkim zmienia rozumienie tego, co pomiędzy, czyli doczesności. Byt u swych podstaw, u Źródła, jest dobry i takim pozostanie. A złamane życie może ulec rekonstrukcji – uzdrowieniu (od łacińskiego „salus” – zdrowy). Ważne jest niemniej, aby nie mylić pojęć, wektorów, kolejności i celu. Zbawienie to coś innego niż powrót do tak zwanej normalności, do prawidłowego trybu funkcjonowania w społeczeństwie. To także coś innego niż zadowolenie z życia i dobre samopoczucie. Zbawienie to spotkanie z samym sobą, odpowiedniość esencji i egzystencji w jednostkowym, osobowym wymiarze. Czy trzeba jednak dodawać, że do takiego spotkania w wymiarze doczesności, z pewnymi tylko wyjątkami, nigdy nie dochodzi? Jest to więc

bardziej kierunek niż stan. Cel, a nie *status quo*, na którym można by się oprzeć i zakładać coś dalej. Nie jest jednak bez znaczenia, przy jakim „murze”, przy jakiej „ścianie” trwam w oczekiwaniu na „przejście”, na spełnienie, na spotkanie z Bogiem i z sobą samym.

Czy Guardini był egzystencjalistą? W przeglądowym opracowaniu *Nurty personalizmu* zostaje zakwalifikowany jako przedstawiciel nurtu fenomenologiczno-witalistycznego (Kowalczyk, 2010, s. 109–116). Ale bliski Guardiniemu Soren Kierkegaard, któremu *de facto* poświęcone zostało studium *O sensie melancholii*, reprezentuje już tam, co oczywiste, personalizm egzystencjalno-indywidualistyczny (Kowalczyk, 2010, s. 53–60). Jest jednak Guardini egzystencjalistą, kiedy przygląda się – tak uważnie, tak dogłębnie i tak odważnie – wszystkim stanom ludzkiej egzystencji, nazywa różnorakie przejawy jej wielkości wraz z objawami małości, kiedy pisze o człowieku cierpiącym, niespokojnym, rozdartym. Wydaje się również, że stan ludzkiego wnętrza, który oddają egzystencjaliści, odpowiada opisywanej przez Guardiniego melancholii. Wskazuje na to niemal całość jego argumentu. A przykładowo związek ten szczególnie wyraźnie oddaje taki choćby opis:

domaganie się pełni wartości i pełni życia, nieskończonego piękna – powiązane najgłębiej z poczuciem przemijalności, daremności, z nienasyconym smutkiem, głębokim żalem i niepokojem, które przychodzą – to jest melancholia (Guardini, 2009, s. 56).

Co ciekawe, istnieje jeszcze jeden łącznik między, z jednej strony, teologią (myśleniem religijnym), a z drugiej – egzystencjalizmem i psychologią głębi; jeszcze jeden sposób, w jaki egzystencjalizm i psychologia głębi podtrzymują myślenie religijne. Wciąż powtarzają się w naszym argumencie takie pojęcia jak głębia, tożsamość, sens, które – o czym warto pamiętać – w ramach toczącej się wojny kulturowej dawno straciły swoją neutralność. Dla teoretyków ateizmu wskazują one bowiem jednoznacznie na zakorzenienie w paradygmacie metafizycznym, i jako takie winne być porzucone, a jeśli nie, to przynajmniej używane w sposób krytyczny i raczej umowny. Myśl taką wyeksplikował Terry Eagleton w *Culture and the Death of God* (2015), gdzie pisze, że Bóg nie „umrze”, pojęcie Boga wciąż będzie „straszyć” w kulturowym dyskursie, dopóki nie znikną takie uwarunkowane istnieniem Bytu Absolutnego określenia, jak wspomniane właśnie – głębia, tożsamość i sens (s. 155–156). Nie trzeba dodawać, że w argumencie Guardiniego są one kluczowe. Zyskują przy tym inny jeszcze aspekt. Można bowiem zauważyć w jego opisach różnorakie głębi pochodne, na przykład – ciężar, ociążałość, brzemienność. Melancholia to przecież „ociężałość duszy”, co sugeruje sam termin „Schwermut”, także w tym sensie melancholia sięga samych korzeni, czyli głębi



ludzkiego bytu. Pisze również Guardini o pokusie, aby zrzucić z siebie „ciężar wolności i odpowiedzialności” (Guardini, 1969, s. 266); a szczęście kojarzy z poczuciem wybawienia z „okowów bytu” (Guardini, 1969, s. 264). Ludzka egzystencja jako taka wydaje się więc pozbawiona lekkości, nabrzmiała (bólem), obrzmiała (oczekiwaniem), ma w sobie (gatunkowy) ciężar. Wszystkie te określenie kontrastują z Eagletona „profundity of the surface” (2015, s. 156), czyli bogactwem znaczeń możliwych do uchwycenia na powierzchni. Czy nie takiego rozumienia dawnej głębi i nowej rzeczywistości domaga się nietzscheański „człowiek, który potrafi tańczyć”? Nietzsche, co oczywiste, króluje w wywodzie Eagletona, ale jest też obecny u Guardiniego. Nie jest to zatem spór toczony po prostu o terminologię czy wyobrażenia. Przyjrzyjmy się jednak dokładniej, co jeszcze pisze o melancholii Guardini. Na ile blisko pozostaje jego argument biblijnej sceny przedstawiającej widzenie Samuela, sceny, która posłużyła nam jako egzemplifikacja kluczowej dla tego wywodu, istotowej i egzystencjalnej, niezgodności/przesunięcia?

## V

Według Guardiniego melancholia to „krytyczny punkt” ludzkiej egzystencji (2009, s. 25), charakteryzuje ją przy tym wspomniane poczucie mijania się z celem, ze spełnieniem, „namiętnie poszukiwanie w rzeczach czegoś, czego w nich nie ma” (Guardini, 2009, s. 29). Owa niezgodność odnosi się także do świata wartości, do rzeczy wyższych, do samego absolutu:

żądanie absolutu u melancholika połączone jest z głęboką świadomością tego, że jest ono daremne (...) tak, jak gdyby pragnienie wartości zwracało się przeciwko samemu sobie, ponieważ obok niego pojawia się uczucie niemożności spełnienia (Guardini, 2009, s. 55).

Życiowe niespełnienie może być powiązane z czysto ludzkimi błędami, zaniedbaniami, ale melancholię cechuje także pewna wyższa (głębsza?) świadomość, że tak właśnie, w sposób niebezpośredni, stają względem siebie człowiek i wartości, których poszukuje i za którymi tęskni, człowiek i sam Bóg. Albowiem to melancholik najpełniej doświadcza faktu, iż jego relacja z Bogiem nie jest bezpośrednia, że Bóg znajduje się zawsze „obok”, jakby „za ścianą”. (Można jednak powiedzieć: tylko „obok” i aż. Tylko – bo jest to obecność niepełna i niebezpośrednia, aż – gdyż w owej nie-bezpośredniości wciąż kryje się realna obecność). Ludzka droga do Boga „załamuje się przez to, że jest tylko stworzeniem”, podkreśla Guardini (Guardini, 2009, s. 67). Czy trzeba dopowiadać, że sformułowanie to

jest niemal parafrazą wersetu: „Wtedy Pan zawołał Samuela, a ten odpowiedział: «Oto jestem». Potem pobiegł do Helego”?

Guardini konstatuje ostatecznie, i jest to konstatacja znacząca, że prawda melancholii polega na rozpoznaniu ludzkiej egzystencji jako stanu granicznego między biologią a duchem. Człowiek jest „żywą, egzystującą granicą”, co oznacza, że nie powinien utożsamiać się z żadną ze stron, choć w praktyce często się tak dzieje, ponieważ ludzie noszą w sobie różne dyspozycje, które pchają ich albo w kierunku natury, albo w kierunku absolutu. To melancholik nosi w sobie natomiast ową zdolność bytowania granicznego, co – jest trudne, bolesne, „gorzkie”, ale i niesie w sobie pewną obietnicę, „słodycz” (Guardini, 2009, s. 56). Istnienie graniczne, najpełniejszy wyraz tego, kim jest człowiek, warunkuje bowiem twórczość. Brzemienność i smutek melancholii są płodne. I nie są też ostateczne. Melancholik również potrafi tańczyć – jeśli tylko udźwignie i właściwie odczyta ową niejednoznaczność, która go cechuje.

Guardini pisze o dwóch typach ludzkich, o tych, którzy życie formują, i o tych, którzy je dają. Życie formują ludzie „jednoznaczni”, czyli ci, którzy nie uginają się pod ciężarem niepotrzebnych trosk, z jasnością rozpoznają każdą sytuację i z równą łatwością osiągają wyznaczone cele; dają życie z kolei, czyli tworzą coś nowego choć trudnego, ludzie „niejednoznaczni” – pozornie mniej efektywni i skuteczni, przytłoczeni, spowolnieni ciężarem, jaki stanowi owo bolesne rozpoznanie skończoności, świadomość niemożności ostatecznego spełnienia (Guardini, 2009, s. 60–61). Dobra melancholia akceptuje stan graniczny (w stosowanej tu terminologii – stan „obok”) i w ten sposób staje się życiodajna, twórcza. Zła melancholia prowadzi do totalnej negacji i autodestrukcji (Guardini, 2009, s. 59–63). Pisze więc Guardini, że melancholię trzeba umieć zaakceptować, „unieść” („Tę dobrą melancholię trzeba unieść, trzeba nieść do końca”; Guardini, 2009, s. 61). Porównania do krzyża stają się aż nazbyt oczywiste (a Guardini istotnie podejmuje ten motyw na samym końcu swoich rozważań). Ale otwiera się w tym miejscu przestrzeń także na inne skojarzenia, na przykład z macierzyńskim ciężarem i kobiecą płodnością, z twórczością pojmowaną jako „rodzenie w bólach”. Można też pomyśleć o procesie twórczym jak o cielesnym spotkaniu kochanków, w które zawsze wpisane jest takie lub inne oddzielenie, co nie odbiera i nie neguje sprawczej (twórczej) takiego spotkania potencji.

## VI

W dziele *A Secular Age* (2007) Charles Taylor rozważa tak zwany zwrot terapeutyczny, czyli zmianę, jaką wniosły w myślenie o ludzkich słabościach terapia i psychologia głębi. Zauważa oczywiście, że wypowiedanie

się w tak ogólnych kategoriach niesie ze sobą niebezpieczeństwo wielu nieścisłości i uproszczeń. Wciąż jednak udaje mu się przekonująco nakreślić pewną tendencję (s. 620–621). Przede wszystkim podkreśla różnicę między duchową a terapeutyczną interpretacją psychicznego cierpienia. Zwrot terapeutyczny odrzucił rzeczywistość grzechu pierwotnego, czyli koncepcję, iż kondycja ludzka sama w sobie jest ułomna. Po takim reformułowaniu doświadczenie braku, niespełnienia staje się wydarzeniem, a dokładniej problemem jednostkowym. Stanowi psychiczne, percepcyjne zaburzenie. Grzech z kolei, utrzymuje Taylor, ma w sobie paradoksalnie pewną godność. Grzech jest przegraną, ale bywa przegraną „wielką”. Sądzę, że Taylor przypomina w tym miejscu, że grzech jest wynikiem czynu po pierwsze, świadomego, a po drugie, często w swoim powikłaniu ukierunkowanego również na dobro. Grzech, ów ontologiczny błąd, to często wyraz wewnętrznego zagubienia, ale takiego, za które jednostka bierze osobową odpowiedzialność. Co więcej, w perspektywie duchowej człowiek błądzi do końca, co nie zawsze musi być odczytywane w kategoriach przegranej. Jeśli jednak to, co w życiu nieudane, ułomne, traci odniesienia do rzeczywistości duchowej, wtedy staje się już tylko zaburzeniem, nieprawidłowością, objawem chorobowym. Wówczas, przy pomocy odpowiednich technik i strategii, to znaczy działań, którym osoba zostaje poddawana z zewnątrz, należy owe niedoskonałości wyeliminować. A zatem istnieją dwie różne odpowiedzi na pytanie: czy człowiek, który doświadcza bez określonej zewnętrznej przyczyny psychicznego cierpienia, powinien być poddany zabiegom terapeutycznym i/lub farmakologicznym?

W zmechanizowanym świecie kultury sukcesu rozbrzmiewa odpowiedź medyczna: tak. Dla Guardiniego z kolei, który nie gloryfikuje bynajmniej smutku i cierpienia, wewnętrzne rozdarcie, niepokój, niespełnienie są najbardziej adekwatną, najbardziej uczciwą odpowiedzią na kształt i substancję ludzkiej egzystencji. Ja natomiast, w podobnym duchu co Guardini, ale odnosząc się do omawianego tutaj „sensu niezgodności”, dopowiedziałabym jeszcze, że warto i należy – nie ulegając presji tak instynktów, jak i popularnych koncepcji udanego życia, i nie myśląc dobra z dobrym samopoczuciem – doświadczać siły niezgodności i otwierać się w rezultacie na płodne, choć melancholijne „obok”.

BIBLIOGRAFIA

- Balthasar, H.U. (2003). *Teodramatyka*. T. 2: *Osoby dramatu*. Cz. 2: *Osoby w Chrystusie*, tłum. W. Szymona. Kraków: Wydawnictwo M.
- Bettelheim, B. (1984). *Freud and Man's Soul*. New York: Vintage.
- Biblia Tysiąclecia. Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu* (2003). Pallottinum: Poznań.
- Eagleton, T. (2015). *Culture and the Death of God*. New Haven, London: Yale University Press, 2015.
- Guardini, R. (1969). *Koniec czasów nowożytnych. Świat i osoba. Wolność, miłość, los*, tłum. Z. Włodkowska, M. Turowicz, J. Bronowicz. Kraków: Znak.
- Guardini, R. (2009). *O sensie melancholii*, tłum. B. Grunwald-Hajdasz. Poznań: W drodze.
- Kowalczyk, D. (2006). Romano Guardini. Rozmowy o Bogu. W: *Leksykon wielkich teologów XX/XXI wieku*, red. J. Majewski i J. Makowski. Warszawa: Biblioteka „Więzi”, 117-123.
- Kowalczyk, S. (2010). *Nurty personalizmu. Od Augustyna do Wojtyły*. Lublin: Wydawnictwo KUL.
- Ratzinger, J. (2009). *Wykłady bawarskie z lat 1963-2004*, tłum. A. Czarnecki. Warszawa.
- Szymik, J. (2010). *Theologia benedicta*, t. 1. Katowice: Księgarnia św. Jacka.
- Taylor, Ch. (2007). *A Secular Age*. Cambridge, London: Harvard University Press.
- Tillich, P. (1959). *Theology of Culture*, red. R.C. Kimball. Oxford: Oxford University Press.
- Tillich, P. (2020). *Teologia kultury*, tłum. J.A. Prokopski i N. Łomanowa-Barańska. Kęty: Wydawnictwo Marek Derewiecki.

**Marta Zając-Plutecka**, związana z Uniwersytetem Śląskim w Katowicach literaturoznawca, doktor habilitowana, profesor uczelni. Jest autorką monografii *The Feminine of Difference* oraz *Przestrzeń kobiety w chrześcijańskiej koncepcji Boga*, jak również kilkudziesięciu artykułów z zakresu literaturoznawstwa i kulturoznawstwa, w tym teologii kultury. Zainicjowała i zredagowała interdyscyplinarne tomy *Figury i znaczenia mądrości* oraz *Studia hebraica*.