

Znaczenie i rozumienie obrazu w teologii wizualnej

The Significance and Understanding of Image in Visual Theology

Obraz od zarania dziejów towarzyszył człowiekowi. Malowidła naskalne w jaskini Lascaux są jednym z dowodów na to, że odtwarzanie rzeczywistości było jednym z wymiarów egzystencji oraz nieodłącznym elementem tworzenia się cywilizacji. Na przestrzeni wieków obraz coraz bardziej angażowany był we wszystkie sfery ludzkiego życia. Można powiedzieć, że coraz intensywniej oddziaływał na rzeczywistość, osiągając pewne apogeum w epoce współczesnego człowieka. To, co socjologia określa mianem kultury wizualnej, wpływa na „dziś” całego świata, a nawet zaczyna go kreować i przekształcać. Dotyczy to również religijności. Pytanie, na które należy w najbliższym czasie pilnie odpowiedzieć, brzmi: czy wykorzystywanie obrazu przez współczesną kulturę niszczy religijność ludzką czy wręcz przeciwnie, może pomóc w rozbudzaniu wiary? Przykładem może być ewangelizacja wizualna, która wykorzystuje obraz dla wzmocnienia przekazu Ewangelii. To rodzi pewien wewnętrzny konflikt pomiędzy słowem a obrazem. Dzisiejsze społeczeństwo bardziej ufa obrazowi aniżeli samemu słowu. Badania prowadzone przez Witolda Kaweckiego prowadzą do wniosku, że obecnie wizualizacji przypisano atrybut prawdziwości¹. Czy to oznacza koniec epoki słowa? Pisał już o tym papież Paweł VI w Adhortacji *Evangelii nuntiandi*², podkreślając jednak wyższość słowa w przekazie. W pewnej przeciwwadze znajdujemy słowa Piusa XII,

¹ Zob.: W. Kawecki, *Teologia wobec kultury wizualnej*, w: *Miejsca teologiczne w kulturze wizualnej*, red. W. Kawecki, Kraków – Warszawa 2013, s. 15–29.

² *Tak, przepowiadanie, owo ustne głoszenie orędzia jest zawsze jak najbardziej potrzebne. Wiemy, że dzisiaj ludzie są już przesyleni mowami, bardzo często znudzeni słuchaniem, a co gorsza, nieczuli na słowa. Znamy też zdania wielu psychologów i socjologów, którzy utrzymują, że cywilizacja słowa, jako nieskuteczna i nieużyteczna, już się przeżyła, a obecnie następuje nowy styl życia, cywilizacja obrazu. Taki stan rzeczy łatwo podsuwa myśl, że do głoszenia Ewangelii trzeba stosować takie świeże środki, jakimi dysponuje ta cywilizacja. Zresztą, w tym kierunku już podjęto dobre i udane eksperymenty. Możemy je tylko pochwalić i zachęcić, aby te usiłowania coraz intensywniej prowadzić dalej*, nr 42.

który w Encyklice *Miranda prorsus*³ pisze o wyższości wzroku w poznawaniu rzeczywistości duchowej. Literatura określa te poglądy jako logocentryzm (Paweł VI) i ikonocentryzm (Pius XII)⁴. Z kolei o komplementarności obu stanowisk mówił papież Jan Paweł II w przemówieniu do ludzi związanych z kulturą, sztuką i mediami w Monachium w listopadzie 1980 r.⁵. To, co zostało powiedziane do tej pory, stanowi wołanie o teologię wizualną, która będzie z jednej strony podejmowała przemyślenia dotyczące ikonosfery⁶, z drugiej zaś będzie interpretacją dzieł dotyczących religii, jej przejawów, tematów oraz ukrytych przesłania. W ten sposób teologia będzie mogła poznać kondycję człowieka, jego doświadczenie, problemy i zinterpretować je w kontekście jego egzystencji. Należy jednak pamiętać, że kultura wizualna ma swoje uwarunkowania i kontekst, który może zmieniać odbiór przekazywanego obrazu w zależności od czasu i miejsca oraz obowiązujących zasad.

Antropologia obrazu

Współczesny świat kieruje się przede wszystkim tym, co sam może zobaczyć⁷. Widzialność staje się zatem dominantą teraźniejszości. Na kanwie tego należy podkreślić prymat wizualności i wizualizacji. Człowiek wierzy w to, co widzi i co zobaczyć może⁸. W ten sposób również

³ *Wśród różnych sposobów przekazu szczególne miejsce zajmują dzisiaj – jak powiedzieliśmy to na początku niniejszego dokumentu – techniki audiowizualne, pozwalające przekazywać na wielką skalę wszelkie treści za pomocą obrazu i dźwięku. Ten sposób przekazywania wartości duchowych jest całkowicie zgodny z naturą człowieka: „Jest rzeczą naturalną dla człowieka, aby przez rzeczy zmysłowe dochodził do umysłowych; ponieważ wszelkie nasze poznanie zaczyna się od zmysłów”. Zwłaszcza zaś wzrok, jako szlachetniejszy i godniejszy niż inne zmysły, łatwiej niż one prowadzi do poznania rzeczy duchowych. Wspomniane trzy audiowizualne środki technicznego przekazu, a mianowicie film, radio i telewizja, nie powinny służyć tylko rozrywce i wypoczynkowi (choć wielu ze słuchaczy i widzów tego jedynie w nich szuka), ale bardziej do przekazywania myśli i uczuć. Mają zatem stanowić nową i skuteczną formę rozbudowy kultury w łonie nowoczesnego społeczeństwa. Pod pewnym względem bardziej niż słowo drukowane wynalazki te mogą się przyczynić do współpracy i wymiany wartości duchowych między mieszkańcami kuli ziemskiej. Wartości te są tak bardzo upragnione przez Kościół, który będąc powszechnym, pragnie zjednoczenia wszystkich w posiadaniu prawdziwych wartości*, nr 46–49.

⁴ A. Draguła, *Czy istnieje teologia wizualna?*, w: *Kultura wizualna – teologia wizualna*, red. W. Kawecki, J. Wojciechowski, D. Żukowska-Gardzińska, Warszawa 2011, s. 156–157.

⁵ Jan Paweł II, *Istota, wielkość i odpowiedzialność sztuki i publicystyki*, w: tenże, *Wiara i kultura*, Rzym 1986, s. 104.

⁶ Takie sformułowanie wprowadza ks. Witold Kawecki dla określenia przestrzeni wykorzystania i oddziaływania obrazu. Por.: W. Kawecki, *Teologia wobec kultury wizualnej*, w: *Miejsca teologiczne w kulturze wizualnej*, s. 17.

⁷ Zob.: tamże, s. 15.

⁸ Zjawisko to określane jest jako tzw. *reżim skopiczny, który utożsamia widzenie z wiedzą*. Zob.: tamże, s. 18.

próbuję wyrażać swoje racje i cele; prawdy, którymi się kieruje, oraz wartości, jakimi mierzy rzeczywistość i samego siebie. Taka sytuacja rodzi potrzebę zwrócenia większej uwagi na obraz i jego wykorzystanie w kulturze. Istnieje bowiem ryzyko pozbawienia słów ich znaczenia oraz wynikającą z tego powierzchowność poznania i zrozumienia pewnych aspektów złożonej rzeczywistości. Przykładem mogą być tzw. Emoji, memy oraz GIF-y, które poprzez symbol lub obraz czy też animację określają rzeczywiste zwroty, emocje czy niekiedy całe historie. Z drugiej zaś strony należy podkreślić większe bogactwo treści, które może nieść ze sobą przekaz wizualny.

Współczesna kultura charakteryzuje się znaczną aktywnością w reprezentowaniu, interpretowaniu oraz posługiwaniu się obrazowaniem rzeczywistości. Taki stan rzeczy rodzi potrzebę budowy teologii wizualnej, która swoim zakresem obejmie wykorzystywanie obrazu w przekazywaniu wiary i rzeczywistości transcendentnej. Swoim zakresem musi ona objąć wszelkie sposoby wizualizacji, zatem nie tylko malarstwo, lecz także telewizja, teatr i film oraz rzeźba i muzealnictwo stają się miejscami teologicznymi⁹ – stają się przejawami fenomenu obrazu¹⁰. Dla właściwego zrozumienia należy rozpatrzyć, jak teologia pojmuje obraz. Teologia starożytna posługiwała się trzema określeniami¹¹. Do dziś stosowane są tylko dwa z nich: *eidolon* oraz *eikon*. Pierwsze to określenie obrazu stworzonego przez człowieka na podstawie rzeczywistości, której osobiście doświadczył i ją zobaczył. Drugie to zobrazowanie pewnej idei religijnej czy też wartości, której człowiek personalnie nie może zobaczyć lub przeżyć. Pozwala zaprezentować to, co niewidzialne. Z tego założenia rodzi się rozumienie wschodniej ikony. Kościół zachodni stworzył jeszcze jedno określenie – *mimesis*, czyli imitację realnego istnienia. Tu obraz staje się nie tylko medium, ale również rzeczywistością zastępczą.

Istnieje wiele dziedzin, których przedmiotem zainteresowania jest obraz¹², zatem dlaczego nie pokusić się o teologię obrazu. Dla

⁹ Por.: J. Wojciechowski, *Locus theologicus kultury wizualnej*, w: *Miejsca teologiczne w kulturze wizualnej*, s. 31–60.

¹⁰ Obraz należy tutaj rozumieć bardzo szeroko. Nie tylko jako plastyczny wytwór człowieka, ale również zjawisko społeczne, muzykę, teatr, film, Internet, performance, flashmob, idee, strukturę, metaforę, gest czy wytwór architektoniczny. Określa się to złożonym kontekstem intermedialnym. Zob.: A. Żeidler-Janiszewska, *Obrazy w naszym życiu*, „Kultura Współczesna” 4 (2006), s. 5–8.

¹¹ Por.: W. Kawecki, *Wizualność kultury i teologii*, w: *Kultura wizualna – teologia wizualna*, s. 19.

¹² Są to: socjologia wizualna, antropologia obrazu, antropologia widowisk, psychologia widzenia i postrzegania.

teologii doświadczenie religijne czy nawet samo objawienie zawsze wykraczało poza ramy językowe. Niejako wymykało się im. Dlatego obraz stanowi ważną część ludzkiej egzystencji, także religijności. Potwierdzają to słowa Benedykta XVI, który jeszcze jako kardynał pisał o chrześcijaństwie, które nie może się obejść bez obrazów, a wynika to z faktu wcielenia Słowa Bożego¹³. W tym sensie obraz pozwala na głębsze zrozumienie ludzkiej kondycji i wnikięcie do jego wnętrza. Zatem zadaniem teologii wizualnej będzie łączenie człowieka z Bogiem oraz drugim człowiekiem poprzez działanie obrazem i wizualizacją. Przykładem jest szopka bożonarodzeniowa, Droga Krzyżowa, misteria pasyjne, *Biblia pauperum* czy programy ikonograficzne we wnętrzach sakralnych. Ponadto, w przeciwieństwie do języka, obraz może przekroczyć bariery językowe, intelektualne, wyznaniowe czy nawet socjologiczne. Powyższe woła o uwzględnienie doniosłości obrazu w teologii i egzegezie, nawet w przypadku interpretowania tekstu. Celem staje się odkrywanie teologii zawartej w dziełach sztuki przy równoczesnym wykazywaniu ich istnienia jako przestrzeni i przedmiotu studiów teologicznych. Zatem celem obrazu i sztuki jako takiej będzie kierowanie człowieka ku wierze różnymi metodami, które da się pogrupować w trzy obszary badawcze:

- 1.) Teoretyczny – opisujący relację sztuki i wiary, z uwzględnieniem reguł interpretacyjnych, epistemologicznych oraz metodologicznych. Obejmie to teologia systematyczna, historia oraz estetyka.
- 2.) Analityczny – będzie polegał na analizowaniu obrazu w perspektywie jego historycznego oraz współczesnego oddziaływania na wiarę i kulturę. Tutaj szczegółowo uchwyci to teologia kultury, historii oraz nauki biblijne.
- 3.) Praktyczny – gdzie obraz postrzegany będzie poprzez jego funkcję i rolę pastoralną oraz kultyczną. Ten aspekt poruszać będą: liturgia, homiletyka, katechetyka, środki społecznego przekazu, teologia pastoralna oraz ewangelizacja.

Nie ulega wątpliwości, że dzisiejsza kultura jest w większej mierze ikonocentryczna aniżeli logocentryczna¹⁴. Dzisiaj to głównie ośrod-

¹³ *Calkowity brak obrazów nie daje się pogodzić z wiarą we wcielenie Boga. Bóg w swym historycznym działaniu wkroczył w świat naszych zmysłów po to, by świat ten stał się dla nas przezroczystry. Obrazy piękna, w których uwidacznia się tajemnica niewidzialnego Boga, przynależą do chrześcijańskiego kultu. (...) Ikonoklazm nie jest opcją chrześcijańską* – J. Ratzinger, *Opera Omnia. Teologia liturgii*, t. XI, tłum. W. Szymona, Lublin 2012, s. 109.

¹⁴ Por.: A. Draguła, *Czy istnieje teologia wizualna?*, w: *Kultura wizualna – teologia wizualna*, s. 157.

ki naukowe na terenie Stanów Zjednoczonych rozwijają badania na ten temat. To rodzi potrzebę większego zainteresowania wizualnością w teologii, która do dzisiaj na gruncie polskim nie była podejmowana jako osobna kwestia oraz stanowi pewne *novum* dla dociekań empirycznych i teoretycznych. W ramach polskich badań kulturoznawczych kwestia teologiczna nie jest podejmowana, zaś poza granicami kraju prowadzą je osoby spoza kręgów teologicznych. To rodzi pewne zagrożenie zafałszowania immanentnego znaczenia obrazu czy też jego odwołania do rzeczywistości transcendentnej. Jeszcze do niedawna wizualność stanowiła metodę pomocniczą etnografii, teraz stała się przedmiotem badań antropologów, socjologów, historyków sztuki, a nawet studiów genderowych¹⁵. Stworzenie czy też podjęcie teologii wizualnej może stać się również przyczynkiem do odnowienia całej teologii oraz odpowiedzią na zarzut o brak powiązania tej nauki ze współczesną kulturą czy codziennością życia człowieka oraz wskazać na żywe zainteresowanie światem, który otacza ludzkie istnienie. W teraźniejszym świecie bowiem obraz wymyka się z granic jednej dyscypliny i ukazuje siebie jako rzeczywistość czy wydarzenie interdyscyplinarne.

Teologia obrazu

Teologia wizualna wymaga zaangażowania teologii w dialog z innymi dyscyplinami dla komplementarnego spojrzenia na zjawisko wizualności czy odkrycie wewnętrznego sensu konkretnego obrazu. To właśnie on od samego początku odgrywał znaczącą rolę w historii Kościoła oraz był istotny dla katolickiej nauki. Stanowi to także przypomnienie doniosłości teologii dla teorii obrazu, jak również jej znaczenia dla podstaw kategorii nauk, filozofii czy świeckiego namysłu nad obrazem¹⁶. Zatrącenie tego wszystkiego doprowadziło do dzisiejszego bardzo głębokiego kryzysu symboliki i jej rozumienia. Wykorzystuje to współczesna kultura, która próbuje starym symbolom przypisać nowe znaczenie, choć praktyka ta miała miejsce już wcześniej¹⁷. Bardzo dobrym przykładem jest tęcza, która przez wieki była

¹⁵ Zob.: W. Kawecki, *Wizualność kultury i teologii*, w: *Kultura wizualna – teologia wizualna*, s. 23–24.

¹⁶ Por.: tamże, s. 24.

¹⁷ Przykładem jest wizerunek Matki Bożej z Guadalupe, przywieziony na statku do Nowego Świata, który stał się pierwotnie znakiem hiszpańskiej okupacji, lecz po objawieniu Juana Diego wizerunek stał się symbolem walki o wolność i niezależność, pomimo tego samego określenia – Guadalupe.

znakiem przymierza Boga z ludźmi. Dziś zapomniana, została kulturowo zawłaszczona przez środowiska homoseksualne, które nadały jej nowe znaczenie oraz uczyniły z niej symbol swojego ruchu. Podobnie Krzyż św. Piotra, przejęty przez satanistów czy Oko Opatrzności, zasymilowane przez masonerię. W wyniku takich zabiegów chrześcijanie unikają stosowania tych symboli, bojąc się kontrowersji wynikających z niewiedzy wielu środowisk¹⁸.

Kolejnym problemem staje się fakt, że obrazy mają własne zasady, bardzo różne od zasad językowych. Różnice kulturowe, a nawet historyczne, mogą nadawać jednemu obrazowi wiele znaczeń, rozumianych tylko w określonym miejscu, środowisku czy grupie. Zatem należy postawić pytanie, czy istnieje uniwersalny język obrazu, niezmienny i ogólnodostępny dla człowieka każdego czasu i miejsca. Tu potrzebna jest szczegółowa wiedza o człowieku, otaczającym go świecie i kulturze, w której jest on osadzony, a także o jego relacji do rzeczywistości nadprzyrodzonej. To wymaga dobrze rozbudowanej antropologii teologicznej opartej na treści Objawienia¹⁹. Byłaby to interdyscyplinarna rzeczywistość analizująca zjawiska i procesy zachodzące we wszystkich dziedzinach życia człowieka, a szczególnie wszelkie przejawy transcendencji stykającej się z codziennością stworzenia. To w dalszym dociekaniu prowadzi do pytań o świat obrazu otaczający człowieka, jego wpływ na myślenie, postrzeganie i nadzieje. W ten sposób wyłaniają się wspólne podstawy dla teologii i antropologii, co pozwala niektórym²⁰ podejmować próby stworzenia jednej nauki zamiast dwóch oddzielnych. Antropologia teologiczna swoje pierwsze źródło upatruje w wiedzy człowieka o Bogu oraz świecie go otaczającym. Stworzenie staje się objawicielem Boga jako Jego dzieło, które podejmując wysiłek intelektualny, rozważa o istocie Stwórcy, widząc samego siebie i to, co go otacza. W ten sposób zauważa również skończoność świata i siebie. To rodzi wniosek o istnieniu bytu wyższego, twórczego oraz o teleologii wszystkiego, co stworzone. Dyscypliny nieteologiczne nie wyczerpują odpowiedzi na to zagadnienie, zaś teologia nie zawsze oddaje to słowami prostymi, zdolnymi do zrozumienia. Dlatego człowiek zaczął posługiwać się

¹⁸ Por.: D. Forstner OSB, *Świat symboliki chrześcijańskiej*, Warszawa 1990.

¹⁹ Zob.: J. Ratzinger, *Patrzeć na Chrystusa*, tłum. P. Gąsior, Kraków 2005, s. 31.

²⁰ Przykładem jest niemiecki teolog i psycholog Erwin Mōde, który w książce *Fundamentaltheologie in postmoderner Zeit* postuluje stworzenie antropoteologii. Na gruncie polskim reprezentantem tego kierunku jest Krzysztof Gózdź, prezentujący swój pogląd w książce pod tytułem *Problem antropologii teologicznej*.

obrazem, który przekracza słowa i potrafi oddać to, co niewidzialne, w widzialny i komunikowalny sposób. Obrazowanie relacji oraz świata jest ściśle powiązane z postrzeganiem przez człowieka rzeczywistości i samego siebie. To prowadzi do wspólnego tematu antropologii i teologii, jakim jest skończoność. To właśnie ona jest przyczyną obrazowania i poszukiwania odpowiednika tego, co było²¹. Tak zrodziła się w sztuce oraz szeroko pojętej kulturze zasada substytucji. To czyni teologię wizualną odpowiedzią czy też drogą do zrozumienia misterium człowieka i obrazu, który go kreuje i przyciąga. Wizualizacja, jako uobecnienie tego, co nieobecne, staje się przejawem religijnego dążenia do transcendencji. Obraz tworzony od początku dla potrzeb kultu stanowi nie tylko przejaw pamięci o tym, kto był, lecz także uobecnienia tego, kto istnieje aktualnie, choć fizycznie nie tu i teraz. To sprawia, że oglądający ten wizerunek musi niejako przekroczyć swoje istnienie i uznać istnienie innego świata. Obraz staje się istnieniem wirtualnym dla tego, kto jest na nim przedstawiany²². Poszukując sensu obrazu, a co za tym idzie sensu teologii wizualnej, należy zrozumieć symboliczne działania polegające na *obrazowaniu dychotomii obecności/nieobecności*²³. Ma to swoje źródło w kulturze starożytnej, która w całym swym rozwoju została udoskonalona przez Rzymian. Oni, naśladując Greków, rozwinęli zwyczaj dotyczący podobizn władców. Te umieszczone w urzędach czy miejscach publicznych uzyskiwały osobowość prawną i były ekwiwalentem obecności cesarza. Wszystko to, co działo się przed wizualizacją władcy, zyskiwało moc urzędową, jakby czynione było przed nim osobiście²⁴. Przykład takiego działania widzimy w Bizancjum, gdzie rzeźba cesarza odwiedzała wszystkie prowincje. Ona odbierała pochwały i uwielbienie. Brała udział w uroczystych zebraniach, a nawet wysłuchiwała poddanych i udzielała im azylu²⁵. Sytuacja ta staje się bardzo znamienita dla przyszłego pojmowania wizerunków i ich apologii w okresie ikonoklazmu. Współcześnie rodzi to zjawisko ujednolicania wizerunku i rzeczywistości, jaką ten przedstawia²⁶. Antropologia opisuje to jako reakcję człowieka na

²¹ Zob.: H. Belting, *Antropologia obrazu. Szkice do nauki o obrazie*, Kraków 2007, s. 172.

²² Por.: N. Mojżyn, *Między kulturą i teologią wizualną*, w: *Kultura wizualna – teologia wizualna*, s. 46.

²³ Tamże, s. 47.

²⁴ Zob.: M. Quenot, *Ikona. Okno ku wieczności*, tłum. H. Paprocki, Białystok 1997, s. 13.

²⁵ Stąd pochodzi łacińska sentencja *at statuas confugere*, oznaczająca azyl czy też schronienie pod opiekę samego cesarza.

²⁶ Por.: D. Freedberg, *Potęga wizerunków. Studia z historii i teorii oddziaływania*, tłum. E. Klekot, Kraków 2005, s. 420.

wizerunek, jakby ten był żywy i prawdziwy, czyniąc go substytutem. To pozwala teologii wizualnej na odegranie znaczącej roli na polu wiary i religijności. Daje dostęp do samego Boga i wieczności. *Widzialność* przenika dzisiejszą kulturę, a co za tym idzie także religię. To właśnie obraz zamyka w sobie osoby i cały świat, człowieka i jego relacje oraz samego Boga. Współcześnie nie jest to już tylko płótno zamknięte w ramie, lecz także film, fotografia, telewizja, przedstawienie, rzeczywistość wirtualna, prasa, książka – wszystko to, co człowiek tworzy, można i należy analizować także z teologicznego punktu widzenia. Jest to nie do uniknięcia. Staje się jednak także szansą na odnowę teologii i nowe metody ewangelizowania.

Interpretacja obrazu

Każdy wytwór ludzkiego działania można interpretować na różne sposoby. To rodzi wielość zabiegów hermeneutycznych. Ponadto epoka postmodernizmu szerzy teorię ciągłej nieuchwytności znaczenia dzieła. Także zmienność postrzegania każdej epoki i miejsca rodzi mnogość interpretacji. Prowadzi to do sytuacji, kiedy każdy może nadawać dowolny sens i znaczenie wszelkim wytworom sztuki. Jednak czy takie jest zamierzenie twórcy – by mnożyć sens i treść dzieła, czy też sam tworząc je, już nadaje mu ostateczny sens i treść²⁷? Jednak idąc za Tadeuszem Dzikim, należy używać racjonalnych środków dla dotarcia i określenia prawdy oraz znaczenia dzieła. Wymaga to antropologicznej i teologicznej analizy trzech poziomów intencji – autora, dzieła i odbiorcy²⁸.

Intencja autora zdaje się być najłatwiejszą do zbadania i określenia. Powstaniu każdego dzieła często towarzyszą określone powody oraz cel, a także emocje czy też stany ducha. Dzieło, jego kompozycja, kolory, każdy szczegół, staje się wyrażeniem przeżyć i emocji autora. Czasami nawet dochodzi do objawienia się podświadomych, nieznanym samemu autorowi aspektów jego przeżyć. W dziele stworzonym przez autora zawarte będą również informacje dotyczące jego religijności i wiary, ale także ewentualnego jej kryzysu, buntu czy też zaniku.

²⁷ Por.: S. Collini, *Wstęp. Interpretacja skończona i nieskończona*, w: U. Eco, R. Rorty, J. Culler, C. Brooke-Rose, *Interpretacja i nadinterpretacja*, tłum. T. Biedroń, Kraków 2008, s. 11–13.

²⁸ Zob.: T. Dzik, *Funkcje sztuki w teologii*, Kraków 2013, s. 37–47.

Drugi element to intencja dzieła. Zawiera ono w sobie określone znaki, środki wyrazu, symbole, odniesienia, w ten sposób tworząc pewne granice. Oglądając coś, człowiek myśli i koncentruje się na tym, co postrzega, nie zaś na tym, czego tam nie ma. Zatem samo dzieło staje się własną apologią. Nie ma tu mnogości światów i uzasadnień. Już w chwili tworzenia rezultat jest niejako zamknięty i określony. W trakcie tworzenia mogą pojawić się elementy, które z natury swej będą posiadały wiele znaczeń, jednak intencja autora nada im tylko jedno, uprzednio wybrane. To rodzi potrzebę ustalenia pewnych kryteriów interpretacji dzieła. Idąc za tokiem myślenia Umberto Eco²⁹, będą to logiczność, *lepsze wyjaśnienie*, kontekst i konsultacja. Pierwsza wymaga prezentacji dwóch postaw – racjonalnej i hermetycznej. Racjonalizm mówi o poznawalności świata za pomocą rozumu. Ma to swoje źródło w filozofii greckiej³⁰, która uznawała za realną każdą rzecz, jeżeli tylko udawało się ją wyjaśnić. To pozwala na empiryczne badanie dzieła za pomocą matematyki, logiki, przyrodoznawstwa czy informatyki. Hermetyzm zaś głosząc niemożność poznania istnienia i istoty, fascynuje się nieskończonością i ciągłą zmiennością rzeczywistości. W ten sposób burzy się racjonalny porządek, tworząc mnogość opisów i znaczeń elementów składających się na konkretne dzieło. Zatem prawda jawi się jako nieosiągalna – prawdziwym jest to, co nie daje się wyjaśnić. Tym właśnie karmi się współczesny postmodernizm³¹. Drugie kryterium to *lepsze wyjaśnienie*, które polegać ma na procesie wyboru najlepszej ze wszystkich interpretacji. Tej, która opisuje najwięcej i najpełniej, odpowiada na pytanie o sens, choć nie musi sama w sobie wyczerpać wszystkich wątków. Trzecie kryterium to kontekst sytuacyjny, w którym należy osadzić dzieło, choć wymaga to pewnej znajomości historii, socjologii i psychologii. Warto zauważyć ryzyko błędu interpretacyjnego, czyli wyjście poza właściwy kontekst. Ostatnie kryterium polega na konsultacji interpretacji z autorem dzieła, jeżeli to możliwe, lub porównania z interpretacją przez twórcę spisana bądź nagrana. Nie chodzi tu o akceptację odczytanej interpretacji, lecz o wykazanie jej zbieżności lub różnicy. Pomocą może być poszukiwanie elementów wspólnych z tradycją artystyczną

²⁹ Zob.: U. Eco, *Historia i interpretacja*, w: U. Eco, R. Rorty, J. Culler, C. Brooke-Rose, *Interpretacja i nadinterpretacja*, s. 29–30.

³⁰ Por.: W. Michera, *Antropologia obrazu. Uwagi*, w: *Kultura wizualna – teologia wizualna*, s. 56–57.

³¹ Por.: U. Eco, *Historia i interpretacja*, w: U. Eco, R. Rorty, J. Culler, C. Brooke-Rose, *Interpretacja i nadinterpretacja*, s. 33–42.

danego twórcy lub nurtu, w którym tworzył. Można pokusić się także o poszukiwanie jakiegoś pierwowzoru czy motywu przewodniego dla całej twórczości lub konkretnego dzieła.

Mówiąc o intencji dzieła, należy również uwzględnić interpretację teologiczną. Ta wyodrębnia dwa rodzaje wytworów. Pierwsze są religijnie obiektywne. Przedstawiają konkretne motywy biblijne, sakralne, fakty czy też wydarzenia ewangeliczne i historyczne związane z religią. Drugie zaś prezentują religijny subiektywizm twórcy. Teologia może z łatwością zinterpretować dzieło obiektywnie religijne, wprost odnoszące się do Objawienia. Subiektywne zaś stanowią pewną trudność, polegającą na problemie z odczytaniem symboli i znaków tworzących system pierwotny, pozostający w ścisłym związku z doświadczeniem religijnym, i wtórny, zindywidualizowany ze zmiennym układem znaczeń przypisywanych fenomenologicznym zjawiskom dotyczącym konkretnej osoby³². Myśl tę dalej rozwija Karl Rahner, nazywając wtórne systemy szyframi³³. Według niego należy poszukiwać szyfrów analogicznych do tradycyjnie postrzeganych źródeł religijności.

Trzecim elementem jest intencja odbiorcy. Każdy człowiek rozpoczyna odbiór dzieła z pewnym oczekiwaniem czy też poszukiwaniem. Jest to pewne ukierunkowanie odbiorcy, jego zmysłów i postrzegania, uwarunkowane osobistą potrzebą, zainteresowaniem czy też interpretacją rzeczywistości. Sens znaków twórcy zawsze odczytywany jest w kategoriach odbiorcy. Zatem pytanie, które się rodzi, jest następujące: czy w dziele liczy się to, co chce przekazać autor, czy to, co może w nim znaleźć odbiorca? To może prowadzić do ciekawej sytuacji, gdzie obraz neutralnie religijny będzie nabierał w indywidualnych przypadkach cech religijnych. Zatem która z tych intencji jawi się jako najważniejsza? Wydaje się, że intencja autora może pozostawać poza zasięgiem odbiorcy, intencja odbiorcy z kolei może być sporna. Najpewniejszą wydaje się intencja dzieła, która najskuteczniej może się oprzeć błędnej interpretacji. Jest ona ponadczasowa, niezależna od panującej mody i zwyczajów oraz historii. Staje się także podstawą dla teologii wizualnej, która ma szukać odpowiedzi na pytanie, jak obraz wpływa na wiarę człowieka.

³² Zob.: H.U. von Balthasar, *Sztuka i religia*, w: tenże, *Pisma wybrane*, t. 2, tłum. M. Urban, D. Jankowska, Kraków 2007, s. 94.

³³ Por.: T. Dzidek, *Funkcje sztuki w teologii*, s. 43.

Zakończenie

Właściwym podsumowaniem wydaje się przywołanie teologii obrazu zaprezentowanej na II Soborze Nicejskim. Jest to ostatni Sobór Powszechny niepodzielonego jeszcze Kościoła. Nauczanie ojców synodalnych podkreśla znaczenie obrazu jako elementu tradycji. Ma on to samo źródło co Słowo w jego inkarnacyjnym wymiarze. Dalej, Pismo Święte i obrazy mają wzajemnie siebie potwierdzać, wzmacniać i tłumaczyć. Leonid Uspienski stwierdza nawet, że obraz nie jest tylko ilustracją Biblii, ale osobnym, niezależnym językiem, równym słowu Bożemu³⁴. Wizerunek i Ewangelia mają to samo znaczenie dla liturgii, dogmatyki i dydaktyki. Obraz wykorzystywany w liturgii ma być tym samym dla Ewangelii, co wzrok dla słuchu. Dalsze rozumienie obrazów i wizualizacji w Kościele zachodnim uległo ogromnym przemianom. Doprowadziło to do postrzegania obrazu jako pamiątki osoby, a w skrajnych przypadkach jako ozdoby wnętrza. Sobór Trydencki, odpowiadając na problemy związane z postulatami reformacji, podkreśla doniosłość świętych wizerunków³⁵. Także ostatni z soborów mówi o obrazach³⁶. Wszystko to staje się wielkim wołaniem o teologię wizualną, która musi przywrócić obraz jako źródło teologicznego poznania człowieka i Boga, a także pogłębiania wiary. To właśnie temu służyć mają antropologia i teologia, których podmiotem będzie obraz. Pojawia się zarzut, że dla tej dziedziny brakuje wspólnego języka, który pozwoliłby na spójny system dla całego Kościoła. Jednak takim językiem może stać się liturgia, która w całym Kościele jest (a przynajmniej powinna być) taka sama, powinna więc posługiwać się tymi samymi obrazami, znakami i symbolami. Rozumienie akcji liturgicznej i jej odbiór również winien być taki sam dla wszystkich wierzących. Współczesny człowiek woła o symbole i znaki. Sam wielokrotnie je tworzy na własny użytek. Niech odpowiedź na to stanie się także okazją do odnowy wspólnoty Kościoła na Zachodzie.

³⁴ L. Uspienski, *Teologia ikony*, tłum. M. Żurowski, Poznań 1993, s. 107.

³⁵ (...) przypomina się ludowi, jak wiele dobrodziejstw i darów otrzymał od Chrystusa, ale także (...), że cuda i zbawienne przykłady dokonane przez Boga za pośrednictwem świętych przedstawione są wiernym, żeby dziękowali za nie Bogu i kształtowali swoje życie i obyczaje, naśladując świętych, żeby byli pobudzani do adorowania i miłowanie Boga oraz do praktykowania pobożności. Zob.: Sobór Trydencki. Sesja 22. Wzywianie, cześć i relikwie świętych oraz święte obrazy, w: *Dokumenty Soborów Powszechnych*, t. 1, oprac. A. Baron, H. Pietras, tłum. T. Wnętrzak, Kraków 2007, s. 781.

³⁶ *Konstytucja o liturgii świętej „Sacrosanctum concilium”*, rozdziały: 6–7, w: *Sobór Watykański II. Konstytucje. Dekrety. Deklaracje*, Poznań, nr 124.

Summary

Contemporary culture apparently favours eyesight as a model of discovering reality and visual experience as an expression of its system of values. This paper strives to demonstrate the essential significance of image in grasping visual culture. Art with its diversity of forms can play an important role in theology; therefore contemporary theology cannot ignore problems present in visual culture. The hermeneutics of images which are found in religious language and reflect current human experience must be included in theological research. Apparently, the increasingly significant role of image in the contemporary world coupled with the invasion of visual effects should result in a new approach to the theology of image.