

ETHOS



KWARTALNIK
INSTYTUTU
JANA PAWŁA II KUL
LUBLIN

Nr 119
lipiec-wrzesień 2017

ETHOS ŚWIATŁA

W numerze m.in.

Bartłomiej BRAŹKIEWICZ

* Blask Taboru. Światło ikony

Dobrosław KOT

* Czcigodne jarzmo metafory

Marcin TREPCZYŃSKI

* Światło jako arché świata

Katarzyna PACHNIAK

* Pojęcie światła w islamie

Adam POTKAY

* O czymś, „co wiecznie już-już ma się ziścić”

Agnieszka HAAS

* Ciemności pełne światła

Michał HAAKE

* Mowa Transcendencji

KOLEGIUM REDAKCYJNE KWARTALNIKA „ETHOS”

Sergio BELARDINELLI, Rocco BUTTIGLIONE, Christoph BÖHR, Barbara CHYROWICZ SSpS
John CROSBY, Krzysztof DYBCIAK, Tomasz GARBOL, Dariusz GAWIN, Piotr GUTOWSKI
Wojciech KACZMAREK, Karol KLAUZA, Hubert ŁASZKIEWICZ, Leszek MĄDZIK, Maciej NOWAK
ks. Sławomir NOWOSAD, Furio PESCI, Adam POTKAY, Giovanni SALMERI, Stefan SAWICKI
ks. Jan SOCHOŃ, Manfred SPIEKER, Zbigniew STAWROWSKI, William J. SULLIVAN
Andrzej SZOSTEK MIC, ks. Alfred M. WIERZBICKI, Ireneusz ZIEMIŃSKI

ZESPÓŁ REDAKCYJNY KWARTALNIKA „ETHOS”

Ewa Agnieszka LEKKA-KOWALIK – redaktor naczelny
Jarosław MERECKI SDS – zastępca redaktora naczelnego
Dorota CHABRAJSKA – sekretarz redakcji
Mirosława CHUDA, Tomasz, GÓRKA, Patrycja MIKULSKA
William J. SULLIVAN (redaktor językowy), Danuta WALCZEWSKA-BELNIAK (redaktor językowy)

RECENZENCI TOMU

Artur ANDRZEJUK, Arkadiusz BAGŁAJEWSKI, Wanda BAJOR, Piotr BALCEROWICZ
ks. Michał DROŹDŹ, Marek DZIEKAN, Jerzy FIEĆKO, Tomasz GOBAN-KLAS, Jerzy GOŁUCHOWSKI
Marzenna JAKUBCZAK, Marek JAKUBÓW, Marcin KALECIŃSKI, Barbara KLONOWSKA
Tadeusz KOBIERZYCKI, Zofia KOLBUSZEWSKA, Cezary LIPIŃSKI, ks. Piotr ŁABUDA
ks. Marek ŁAWRESZUK, Piotr MAJEWSKI, Bożena MATUSZCZYK, Bogdan MAZAN
Elżbieta MIKICIUK, Jadwiga MIZIŃSKA, Mirosława OŁDAKOWSKA-KUFLOWA, Ewa PACZOSKA
Sławomir PAWŁOWSKI SAC, Barbara OSTAFIN, ks. Bogdan PONIŻY, Magdalena SAGANIAK
ks. Sławomir STASIAK, Paulina SZTABIŃSKA, ks. Waldemar SZCZERBIŃSKI, Marek SZULAKIEWICZ
Maciej SZYMANOWICZ, Marek SZYMAŃSKI, ks. Szymon TRACZ, ks. Norbert WIDOK
Piotr WOŁYŃSKI, Zofia ZARĘBIANKA, Marzena ZAWANOWSKA, Antoni ZIEMBA

Przygotowanie do druku
Dorota CHABRAJSKA, Mirosława CHUDA, Tomasz GÓRKA, Patrycja MIKULSKA

Przygotowanie komputerowe
Konrad NOWAKOWSKI

Projekt okładki
Leszek MĄDZIK

ETHOS jest kwartalnikiem filozoficznym o charakterze interdyscyplinarnym
publikowanym w wersji papierowej (jest to wersja pierwotna).
Fragmenty artykułów dostępne są na stronie www.ethos.lublin.pl

ISSN 0860-8024
www.ethos.lublin.pl
Nakład 700 egz.

ETHOS

Rok 30
2017 nr 3(119)

ETHOS ŚWIATŁA

- * Od Redakcji – Potrzeba jasności (D.Ch.) **5**
- * JAN PAWEŁ II – Światło. Symbol życia (Homilia podczas liturgii Wigilii Paschalnej, Watykan, 6 IV 1996) **13**

KU ŚWIATŁU, KU BOGU

- * Ks. Dariusz DZIADOSZ – „Twoje słowo jest lampą dla moich stóp i światłem na mojej ścieżce” (Ps 119,105). Teologiczna lektura idei światła w tradycjach Starego Testamentu **19**
DOI 10.12887/30-2017-3-119-03
- * Krzysztof LEŚNIEWSKI – Widzieć światłość. Światłość Boża w tradycji chrześcijaństwa wschodniego **43**
DOI 10.12887/30-2017-3-119-04
- * Bartłomiej BRAŹKIEWICZ – Blask Taboru. Światło ikony. Od bizantyńskiej mozaiki do Andrieja Rublowa **59**
DOI 10.12887/30-2017-3-119-05

POJAĆ ŚWIATŁO

- * Dobrosław KOT – Czcigodne jarzmo metafory. Kilka uwag na marginesie Platońskiej paraboli jaskini **77**
DOI 10.12887/30-2017-3-119-06
- * Marcin TREPCZYŃSKI – Światło jako arché świata. Metafizyka światła Roberta Grosseteste **93**
DOI 10.12887/30-2017-3-119-07

KU OŚWIECENIU

- * Tomasz SIKORA – Teurgia światła. Wybrane zagadnienia mistyki światła w judaizmie **119**
DOI 10.12887/30-2017-3-119-08
- * Katarzyna PACHNIAK – Pojęcie światła w islamie. Mistyka światła w трак-
tacie *Nisza światel* Al-Ghazalego **136**
DOI 10.12887/30-2017-3-119-09

ŚWIATŁO NADZIEI, ŚWIATŁO INTELEKTU

- * Adam POTKAY – “Something Evermore about to Be.” The Transformation
of Hope in the Romantic Era **153**
DOI 10.12887/30-2017-3-119-10
- * Adam POTKAY – O czymś, „co wiecznie już-już ma się ziścić”. Przemiany
nadziei w epoce romantyzmu (tłum. D. Chabrajka) **168**
DOI 10.12887/30-2017-3-119-11
- * Agnieszka K. HAAS – Ciemności pełne światła. Niemiecka literatura i ma-
larstwo przełomu osiemnastego i dziewiętnastego wieku wobec problemu
(samo)poznania **188**
DOI 10.12887/30-2017-3-119-12
- * Michał SOKULSKI – Wieszczowie i czyny prorocze. Zygmunta Krasińskiego
rozważania o poezji i poetach w kontekście genezy proroctwa *Przedświ-
tu* **213**
DOI 10.12887/30-2017-3-119-13

ŚWIATŁO – PIĘKNO – TRANSCENDENCJA

- * Michał HAAKE – Mowa Transcendencji. Hermeneutyka światła w religij-
nym malarstwie Caravaggia **235**
DOI 10.12887/30-2017-3-119-14
- * Agnieszka TES – Obecne, kontemplacyjne, tworzące. O sposobach przejawia-
nia się światła we współczesnym polskim malarstwie abstrakcyjnym **256**
DOI 10.12887/30-2017-3-119-15
- * Tomasz FERENC, Bartłomiej TALAGA – Lux machina, czyli kilka uwag
o fotografii i świetle **269**
DOI 10.12887/30-2017-3-119-16

PRZEWYCIĘŻYĆ CIEMNOŚCI

- * Agata SKAŁA – Aksjomaty i mistyfikacje, czyli o świetle i ciemnej stronie poznania. Szkic do portretu Juliana Ochorowicza **293**
DOI 10.12887/30-2017-3-119-17
- * Jacek JANOWSKI – Ciemna strona światłowodów. O potrzebie zintegrowanych badań nad cywilizacją informacyjną **310**
DOI 10.12887/30-2017-3-119-18

KAROL WOJTYŁA–JAN PAWEŁ II INSPIRACJE

- * Jarosław KUPCZAK OP – Od poznania do spotkania. O *Pieśni o Bogu ukrytym* Karola Wojtyły **333**
DOI 10.12887/30-2017-3-119-19

MYŚLAĆ OJCZYŻNA...

- * Adam FITAS – Światło z dołu. O kole polonistycznym w humanistyce uniwersyteckiej (Uwagi na marginesie historii Koła Polonistów Studentów KUL) **355**
DOI 10.12887/30-2017-3-119-20

OMÓWIENIA I RECENZJE

- * Józef F. FERT – Trochę filozofii, trochę poezji... O *76 wierszach* Alfreda Marka Wierzbickiego (rec. A.M. Wierzbicki, *76 wierszy*, Wydawnictwo Test–Stowarzyszenie Pisarzy Polskich, Lublin 2017) **373**
- * Krzysztof POLIT – Między szczęściem a cierpieniem (rec. B. Dziemidok, *Filozofia i sztuka życia*, Wydawnictwo UMCS, Lublin 2017) **381**
- * Bogumiła TRUCHLIŃSKA – Zmierzch Europy. Zmierzch chrześcijaństwa? (rec. R.T. Ptaszek, *Zmierzch Europy? Perspektywy przyszłości a chrześcijaństwo*, Wydawnictwo von Borowiecky, Warszawa–Radzymin 2017) **386**
- * Propozycje „Ethosu” (*From the Absurd to Revolt: Dynamics in Albert Camus's Thought. De l'absurde à la révolte. Dynamique de la pensée d'Albert Camus*, red. M. Kałuża, P. Mróz, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków 2017; M. Rajewski, *Ku antropologii procesualnej. Dyfuzjonizm brytyjski przełomu XIX i XX wieku*, Wydawnictwo UMCS, Lublin 2017) **391**

PRZEZ PRYZMAT ETHOSU

* Patrycja MIKULSKA – Nieść światło **397**

BIBLIOGRAFIA

* Maria FILIPIAK – Światło, na które oczekujemy. Bibliografia wypowiedzi papieży Jana Pawła II, Benedykta XVI i Franciszka z lat 1978-2017
DOI 10.12887/30-2017-3-119-26 **399**

* Noty o autorach **421**

* Abstracts **427**

* Contents **447**



Fot. K. Nowakowski



Fot. K. Nowakowski

OD REDAKCJI

POTRZEBA JASNOŚCI

„Na początku Bóg stworzył niebo i ziemię. Ziemia zaś była bezładem i pustkowiem: ciemność była nad powierzchnią bezmiaru wód, a Duch Boży unosił się nad wodami. Wtedy Bóg rzekł: «Niechaj się stanie światłość!» I stała się światłość. Bóg, widząc, że światłość jest dobra, oddzielił ją od ciemności. I nazwał Bóg światłość dniem, a ciemność nazwał nocą. I tak upłynął wieczór i poranek – dzień pierwszy” (Rdz 1,1-5). Z biblijnego opisu możemy wywnioskować, że istnienie „światłości” było warunkiem dalszego stworzenia, że pozwoliło ono przezwyciężyć „bezład” i wprowadziło do świata podstawowe uporządkowanie. Światłość została stworzona jako przeciwieństwo i przeciw-waga poprzedzającej ją w sensie „chronologicznym” ciemności. Opis biblijny zdaje się wskazywać, że umożliwiająca widzenie „światłość” jest elementem, który przenikając rzeczywistość, zarazem warunkuje jej istnienie w sensie zarówno metafizycznym, jak i epistemicznym. Z jednej strony światłość ma moc konstytuowania rzeczy („oddzielania ich od ciemności”), z drugiej zaś umożliwia ich postrzeganie i rozpoznawanie („światłość jest dobra”).

Owa konstytucja rzeczy dzięki światłu – a w istocie konstytucja życia – do dziś nieustannie dokonuje się w świecie fizycznym. W sensie teologicznym, który można też nazwać sensem symbolicznym, stanowi ona swoiste przedłużenie opisanego w Biblii aktu stworzenia. Od bytów, jakim filozofowie nie zwykli przypisywać sprawstwa, wymaga niekiedy aktywności, którą można by postrzegać w kategoriach intencji i dążenia. „[W lesie] toczy się walka o każdy promyk słońca, a każdy gatunek wyspecjalizował się w wykorzystywaniu pewnych szczególnych okoliczności, by przechwycić choć trochę energii. Na najwyższym piętrze [...] rozpierają się potężne buki, jodły lub świerki i pochłaniają dziewięćdziesiąt siedem procent słonecznych promieni. Brutalnie i bezwzględnie, ale czyż każdy gatunek nie zagarnia dla siebie wszystkiego, co tylko może zdobyć?”¹. W tej walce o życiodajne światło człowiek wcale jednak nie pozostaje z boku – dla ludzi pierwotnych sposobem na przetrwanie okazywało się posiadanie ognia, który był dla nich nie

¹ P. W o h l l e b e n, *Sekretne życie drzew*, tłum. E. Kochanowska, Wydawnictwo Otwarte, Kraków 2016, s. 167n.

tylko źródłem ciepła, ale również odstraszał ją zwierzęta jasności. Już na bardzo wczesnym etapie rozwoju kultur i cywilizacji starano się tę szczególną rangę światła i ognia ująć w procesie ideacyjnym, tworząc w ten sposób symbolikę odnoszącą do rzeczywistości transcendentnej wobec świata ludzkiego. Interesujące jest to, że podejmowanie tego rodzaju prób miało (i ma) charakter uniwersalny – odnajdujemy je we wszystkich kulturach i cywilizacjach, chociażby w kulturze polskich Słowian. „W wierzeniach mieszkańców ziem polskich w okresie wczesnego średniowiecza znajduje swoje odbicie wedyjski trójpodział świętego ognia, występuje w nich bowiem ogień-piorun, ogień niebiański, czyli słońce, oraz ogień ziemski. Ogień niebiański traktowany był jako wyższa forma ognia, a z kolei ten, który objawiał się pod postacią pioruna, stanowił formę w jakimś sensie bliższą człowiekowi; nadawano mu też cechy boskie. Ogniewi-piorunowi przypisywano dwa czynniki sprawcze: sakralność i zmianę, co znajdowało odzwierciedlenie w porządku mitycznym. Nie mając bowiem kształtu, pozbawiał formy wszystko, czego dosięgnął”². Światło – w swoich wielorakich postaciach – już od początku dziejów człowieka stanowiło zatem wyzwanie dla jego wyobraźni oraz inteligencji, zajmując szczególne miejsce w konstruowanym przezeń obrazie świata. O charakterze tego obrazu stanowiła również niemożność poznania światła inaczej niż poprzez ujęcie go jako przeciwieństwa ciemności, a tym samym niejako w splocie z możliwością, którą odczytywano jako zagrożenie.

Dychotomia światła i ciemności wielokrotnie powraca w tekstach biblijnych, zarówno w Starym, jak i w Nowym Testamencie, metaforycznie i symbolicznie ujmując biegunowość ludzkiego doświadczenia, rozciągającego się między dobrem a złem, prawdą a fałszem, wiedzą a niewiedzą czy miłością a nienawiścią (por. np. Ps 27,1; Ps 119,105; Ps 119,130; Koh 2,13; Mt 4,16; Mt 5,16; Łk 11,34-35; J 1,5; J 8,12; J 12,35-37; 1 J 1, 5-9; Ef 5,14; Jk 1,17; 1 P 2,9; Ap 21,23). Tego rodzaju par przeciwieństw, sprawiających, że przestrzeń ludzkiej egzystencji jest zarazem – ze swojej istoty – dynamiczną przestrzenią wyboru, można by wskazać (tak w tekstach biblijnych, jak i w historii kultury) nieskończenie wiele. Ich niezmienną cechą jest właśnie radykalna biegunowość, niesprowadzalność do siebie nawzajem, powodująca, że człowiek musi nieustannie zajmować wobec nich stanowisko i wypracowywać w sobie postawę, która pozwoli mu w każdej sytuacji oddać sprawiedliwość rzeczywistości. Zło i dobro pozostają przy tym nierozzerwalnie ze sobą splecione w tym sensie, że żadnego z nich nie sposób uchwycić pojęciowo, jeśli nie dysponujemy jasnym pojęciem drugiego. Wiedząc, czym jest owo symboliczne światło, mamy wyobrażenie, czym skutkuje jego brak, doświadczywszy zaś ciemności, rozumiemy, na czym polega dążenie ku światłu. Bytowa kondycja człowieka, której cechą jest niedoskonałość – ontyczna

² J. W a w r z e n i u k, *Kilka refleksji na temat prób rekonstrukcji wierzeń mieszkańców ziem polskich we wczesnym średniowieczu*, „Ethos” 29(2016) nr 3(115), s. 50.

i epistemiczna przygodność – rodzi potrzebę jasności, oglądu, któremu można by zaufać, który prowadziłby do istoty rzeczy i pozwalał rozpoznawać ich sens, jeśli nawet poznanie adekwatne nie jest celem osiągalnym. Tego rodzaju jasność, która pojawia się w wyniku dążenia do poznania prawdziwego, ostatecznego i jest w jakimś sensie z tym dążeniem tożsama, nazwano w kulturze europejskiej mądrością, a pragnienie jej osiągnięcia ożywia filozofię od czasu jej powstania w starożytnej Grecji aż po czasy współczesne, w których filozofowie, nawet głosząc sceptycyzm i nieinteligibilność rzeczywistości, podkreślają jasność czy też oczywistość swojego własnego w nią wglądu³. Kategoria mądrości nie obejmuje przy tym jakiegoś docelowego stanu umysłu ludzkiego, a ujmuje raczej pewien proces zdobywania orientacji w świecie, w tym także proces nieustannie pogłębianego i coraz bardziej świadomego uczestnictwa w uniwersum moralnym. Zakłada również – właśnie ze względu na niedoskonałość ludzkiego poznania – potrzebę i zasadność wątplenia. Poznawcza droga między ciemnością a jasnością nie jest więc drogą prostą ani raz na zawsze wytyczoną. Jak ukazują dzieje, próby nazbyt jednoznacznego jej określenia nieuchronnie prowadzą do rodzenia się ideologii przywłaszczających sobie prawo do ujmowania świata w kategoriach epistemicznych i bezwzględnie niszczących swoich przeciwników⁴.

Kultura europejska, ukształtowana w swoim rdzeniu i w swojej historii przez chrześcijaństwo, jawi się w tym kontekście jako wyjątkowa. Spotkanie religii chrześcijańskiej z namysłem pojętym jako miłość mądrości, któremu towarzyszy potrzeba nieustannej weryfikacji wiedzy na drodze wątplenia, dążenia ku prawdzie i pogłębiania pewności poznawczej, zaowocowało niespotykaną w innych cywilizacjach emancypacją rozumu i poszanowaniem autonomii sumienia, które – jako norma moralności – również opiera się na poznaniu racjonalnym, płynącym z pragnienia rozeznawania prawdy i fałszu i zmierzającym do uzyskania pewności epistemologicznej i moralnej. Uniwersalność

³ Na temat filozofii jako trwającego od wieków przedsięwzięcia poznawczego, które skazane jest na niepowodzenie i osiąga obecnie swój kres, zob. R. R o r t y, *Filozofia jako polityka kulturalna*, tłum. B. Baran, Czytelnik, Warszawa 2009. We wprowadzeniu do polskiego przekładu tej pracy Bogdan Baran pisze: „Jeśli filozofia jest wspinaczką na szczyt niewiedzy, to Richard Rorty należy do tych nielicznych, którzy ów szczyt przebyli i znaleźli się w innym świecie – na przeciwległym zboczach. Chwila chybionego pobytu na szczycie, na którym utrzymać się nie sposób, pozwala na mgnienie oka ogarnąć niemożliwy do utrwalenia krajobraz. Ten, kto znalazł się po drugiej stronie, uzyskuje jednak inny ogląd” (B. B a r a n, *Szczyt Rorty’ego*, w: Rorty, dz. cyt., s. 7).

⁴ „Sprawa jest rozstrzygająca dla życia cywilizacji. Jeśli [...] rezygnujemy z myśli, że istnieje odróżnienie dobra i zła, które od decyzji naszych nie zależy, które więc nie jest w naszej mocy każdorazowo wedle upodobania ustanawiać [...] to nie istnieje w rzeczy samej granica, która zabraniałaby nam z powodów moralnych uczestniczyć w czymkolwiek, jeśli tylko wiarygodnym nam się zdaje, że sprzyjamy przez to uczestnictwu zwycięstwu jakiejś tendencji, która zwyciężając jest także z definicji moralnie słuszna, choćby nosiła imiona Hitlera albo Stalina” (L. K o ł a k o w s k i, *Kant i zagrożenie cywilizacji*, w: tenże, *Czy diabeł może być zbawiony?* i 27 innych kazań, Aneks, Londyn 1984, s. 134).

tęgo pragnienia znajduje odzwierciedlenie w językach europejskich, w których w różnych kształtach i brzmieniach powracają nieustannie sformułowania w rodzaju „jasność sądu” czy „nie mieć jasności co do tego, jak postąpić”.

Metafora światła i ciemności ma oczywiście charakter uniwersalny i ujawnia się także w innych religiach i cywilizacjach, choćby w islamie, hinduizmie, sikhizmie czy buddyzmie. Można jednak powiedzieć, że cechą charakterystyczną świata chrześcijańskiego jest to, że jego święta księga, Biblia, nie ma charakteru kazuistycznego, że nie jest ona wyczerpującym kodeksem szczegółowych norm, których zadaniem byłaby całościowa organizacja ludzkiego życia. Przeciwnie, Biblia dostarcza inspiracji poprzez takie formułowanie swoich nakazów i przykazań, by ostatecznie – w każdej możliwej sytuacji – podjęcie bądź zaniechanie czynu pozostawić wolnej ludzkiej decyzji, zawsze dokonującej się w indywidualnym sumieniu. W optyce tej u korzenia moralności – tak indywidualnej, jak i społecznej – nieuchronnie znajduje się wysiłek poznawczy, zmierzający do odróżnienia prawdy od fałszu czy też do „oddzielenia światłości od ciemności”. W szczególnie przekonujący sposób ujawnia go literatura piękna, często wyrażająca również skargę wobec niemożności pogodzenia pragnienia z sumieniem, powinności z radością czy konieczności z przekonaniem. Skarga ta, artykułując palącą potrzebę jasności, niekiedy brzmi niepokojąco.

To są nazwy puste i jednoznaczne:
człowiek i zwierzę
miłość i nienawiść
wróg i przyjaciel
ciemność i światło.

[...]

Pojęcia są tylko wyrazami:
cnota i występki
prawda i kłamstwo
piękno i brzydota
męstwo i tchórzostwo.

[...]

Szukam nauczyciela i mistrza
niech przywróci mi wzrok słuch i mowę
niech jeszcze raz nazwie rzeczy i pojęcia
niech oddzieli światło od ciemności⁵

– pisze Tadeusz Różewicz.

⁵ T. R ó ż e w i c z, *Ocalony*, w: tenże, *Poezje wybrane. Selected Poems*, Wydawnictwo Literackie, Kraków 2005, s. 6.

W czasach, gdy historia nie prowokowała dylematów poznawczych, z jakimi mierzyło się po drugiej wojnie światowej pokolenie Różewicza, poeci brytyjskiego romantyzmu, inspirowani myślą Friedricha W. Schellinga, proponowali poszukiwanie jasności poprzez odwołanie do wyobraźni, która w swojej najwyższej postaci ma charakter twórczy i moc konstytuowania rzeczywistości, gdzie wszystkie przeciwieństwa ulegają pogodzeniu, niejako stapiając się ze sobą w wartości piękna. Poezja miała w ich przekonaniu nie być już tylko zwierciadłem natury, ale ją oświeślać, ukazując jej niedostrzegane wcześniej – także moralne – jakości⁶.

Literatura piękna wskazuje też na oślepiającą moc światła. Porażony blaskiem słońca, jasnością, która odbiera jasność jego myśleniu, Mersault z powieści Alberta Camusa zabija przypadkowego człowieka⁷. Swoją powieść o złym losie i krzywdzie ludzkiej William Faulkner tytułuje słowami *Światłość w sierpniu*⁸. Światło może się więc w jakimś sensie zwrócić przeciwko człowiekowi, domaga się jego nieustannej uwagi, a wręcz przyjęcia przezeń postawy uważności – wydają się przypominać autorzy.

Dzieląc się w swoich *Notatnikach* osobistą refleksją, Camus pisze jednak, że „życie nie jest chybione, jeśli jest w świetle”⁹. Artykuły zebrane w obecnym tomie proponujemy czytać przez pryzmat tej właśnie myśli.

D.Ch.

⁶ Zob. M.H. A b r a m s, *Zwierciadło i lampa. Romantyczna teoria poezji a tradycja krytycznoliteracka*, tłum. M.B. Fedewicz, słowo/obraz terytoria, Gdańsk 2003.

⁷ Por. A. C a m u s, *Obcy*, tłum. M. Zenowicz, PIW, Warszawa 1995, s. 48n.

⁸ Zob. W. F a u l k n e r, *Światłość w sierpniu*, tłum. M. Słomczyński, Czytelnik, Warszawa 1989.

⁹ A. C a m u s, *Notatniki. Zeszyt I*, w: tenże, *Eseje*, wybór J. Guze, tłum. J. Guze, PIW, Warszawa 1971, s. 404.

JAN PAWEŁ II
ŚWIATŁO
SYMBOL ŻYCIA

JAN PAWEŁ II

ŚWIATŁO SYMBOL ŻYCIA*

1. Lumen Christi!

„Światłość w ciemności świeci i ciemność jej nie ogarnęła” (J 1,5). Tak mówi Prolog Ewangelii Janowej, ukazując w tym wymownym obrazie cały dramat odrzucenia Chrystusa w chwili Jego przyjścia na świat. Ale w tę noc, w noc paschalną – zgodnie z Pismem i wbrew wszelkim ludzkim oczekiwaniom – dokonuje się coś przeciwnego: światłość zwycięża ciemności.

Oto pierwszy symbol uroczystej liturgii wigilijnej: diakon wnosi świecę, symbol Chrystusa – światłości świata, do Bazyliki, którą zalega ciemność. Stopniowo od „nowego płomienia” tej świecy zapalają się płomyki innych świec, a potem świece wszystkich wiernych. Wreszcie cała świątynia tonie w świetle.

Diakon śpiewa wtedy Orędzie wielkanocne, które jest hymnem na cześć Chrystusa-Światłości. Pośrodku nocy głosi pochwałę Odkupiciela, który z mroku wyprowadził nas ku przedziwnej światłości Boga (por. 1 P 2,9).

2. „O felix culpa, quae talem et tantum meruit habere Redemptorem!”. „O, szczęśliwa wino, skoro ją zgładził tak wielki Odkupiciel!” (Orędzie paschalne).

Tak wielka jest radość i zdumienie, wywołane zbawieniem darmo otrzymanym, że nawet sama wino wydaje się błogosławiona!

Czym bowiem jest ciemność, jeśli nie symbolem grzechu i śmierci?

I czym jest światło, jeśli nie symbolem życia, które przewyższa śmierć?

Noc paschalna, „noc błogosławiona” (beata nox) jest świadkiem tego zwycięstwa.

* Homilia podczas liturgii Wigilii Paschalnej (Watykan, 6 IV 1996). Tekst przytaczamy za: „L'Osservatore Romano” wyd. pol. 17(1996) nr 5, s. 43n. Tytuł pochodzi od redakcji.

Trzy Maryje poszły,
Drogie maści niosły,
Chciały Chrysta pomazać,
Jemu cześć i chwałę dać.
Gdy na drodze były,
Tak sobie mówiły:
Jest tam kamień niemały,
A któż nam go odwali.

Stając przed grobem, kobiety, które przyszły tam jako pierwsze, ujrzały kamień odwalony. Ukazał im się anioł, który „przemówił do niewiast: Wy się nie bójcie! Gdyż wiem, że szukacie Jezusa Ukrzyżowanego. Nie ma Go tu, bo zmartwychwstał” (Mt 28,5-6).

W dniu Paschy symbole ustępują miejsca rzeczywistości: „Światłość w ciemności świeci i ciemność jej nie ogarnęła” (J 1,5): Życie zostało zabite, przybite do krzyża. Ale „w Nim było życie, a życie było światłością ludzi” (J 1,4). I teraz w Chrystusie zmartwychwstałym światłość zajaśniała ostatecznie. Lumen Christi. Potrzeba było, aby „mrok ogarnął całą ziemię” (Mt 27,45), aby światło zajaśniało pełnym blaskiem. Życie musiało umrzeć, aby móc ożywić wszystko.

3. W noc Paschalnej Wigilii Kościół zwraca się do katechumenów, którzy mają przyjąć chrzest, słowami apostoła Pawła: „My wszyscy, którzyśmy otrzymali chrzest zanurzający w Chrystusa Jezusa, zostaliśmy zanurzeni w Jego śmierć. Zatem przez chrzest zanurzający nas w śmierć zostaliśmy razem z Nim pogrzebani po to, abyśmy i my wkroczyli w nowe życie – jak Chrystus powstał z martwych dzięki chwale Ojca. [...] jeżeli umarliśmy razem z Chrystusem, wierzymy, że z Nim również żyć będziemy [...]. Tak i wy rozumieć, że umarliście dla grzechu, żyjecie zaś dla Boga w Chrystusie Jezusie” (por. Rz 6, 3-4.8.11).

Te słowa skierowane są zwłaszcza do was, drodzy bracia i siostry, którzy wkrótce przyjmiecie chrzest i zostaniecie namaszczeni krzyżmem świętym. Po raz pierwszy przystąpiacie do stołu eucharystycznego. Pozdrawiam was szczególnie serdecznie!

Witając was, pragnę pozdrowić także Kościoły i kraje, z których pochodzicie: Francję, Japonię, Koreę Południową, Ludową Republikę Chin, Stany Zjednoczone Ameryki, Wietnam i Włochy.

Światło Chrystusa jest przeznaczone dla wszystkich ludów: podczas tej liturgii wy wyrażacie w pewien sposób odpowiedź narodów całego świata na nową ewangelizację.

Fakt, że siedmioro z was – z ogólnej liczby dziesięciu – pochodzi z Azji, możemy odczytać jako znak tego, iż Chrystus i Kościół bardzo pragną spotkać się z mieszkańcami i kulturami tego ogromnego kontynentu o bogatej historii i szlachetnych tradycjach.

Niech nikt nie lęka się światłości Chrystusa! Jego Ewangelia jest światłem, które nie krępuje człowieka, ale rozwija i wydoskonala to wszystko, co w każdej ludzkiej kulturze jest prawdziwe, dobre i piękne. Ewangelia Chrystusa ma służyć człowiekowi, życiu, pokojowi, wolności każdego człowieka i całego człowieka. Wy, drodzy katechumeni, jesteście tego świadkami, ożywianymi przez Ducha Świętego, który wkrótce zostanie obficie rozlany w waszych sercach.

4. Chrzest oznacza „zanurzenie”. Zostać ochrzczoneym znaczy zostać „zanurzonym” w tajemnicy miłości Boga, wypływającej z przebitego Serca Ukrzyżowanego.

Wielka Wigilia Paschalna jest w roku liturgicznym momentem najściślej związanym z sakramentem chrztu. Symbol światła łączy się w niej z symbolem wody i przypomina nam, że wszyscy odrodziliśmy się z wody i z Ducha Świętego, aby mieć udział w nowym życiu, objawionym przez zmartwychwstanie Chrystusa.

„W Nim jest życie, a życie jest światłością ludzi” (por. J 1,4).

O vere beata nox!

O, nocy prawdziwie błogosławiona, która przynosisz ludziom światło Chrystusa! Nocy, której blask przekracza granice, rozjaśnij nadzieją i pokojem wszystkie zakątki ziemi! Amen.

KU ŚWIATŁU, KU BOGU

Ks. Dariusz DZIADOSZ

„TWOJE SŁOWO JEST LAMPĄ DLA MOICH STÓP
I ŚWIATŁEM NA MOJEJ ŚCIEŻCE” (Ps 119,105)
Teologiczna lektura idei światła w tradycjach Starego Testamentu

Tradycje starotestamentowe wpisują doczesne życie człowieka w teologiczny wymiar nieustannego ścierania się światła i ciemności, życia i śmierci. W analogicznych kategoriach światłości i mroku (wiecznego życia i śmierci) tradycje te postrzegają też eschatologiczny wymiar bytowania ludzkiego. Ideę światła można zatem zdefiniować jako uniwersalny teologiczny paradygmat Biblii Hebrajskiej.

Motyw światła należy do bardzo złożonych znaczeniowo i wielobarwnych teologicznych idei Biblii Hebrajskiej. W tradycjach starotestamentowych, tak jak w większości starożytnych religii i kultur, światło postrzegane jest nie tylko w jego naturalnym i fizycznym wymiarze, ale też jako jeden z kluczowych atrybutów Boga i symbol Jego transcendentnej aktywności. Na tle różnorodnych przekonań mitycznych i filozoficznych koncepcji światła funkcjonujących na starożytnym Bliskim Wschodzie (w kulturze i literaturze Ugarit, Sumeru, Babilonii czy Egiptu) starotestamentowa koncepcja światłości wyróżnia się jednak głębią teologicznej symboliki, bogatą obrazowością, a także mocno zarysowanym podtekstem religijnym i etyczno-prawnym proponowanych rozwiązań. Wywodzące się z różnych epok i środowisk pisarskich teksty źródłowe wchodzące w skład hebrajskich pism natchnionych ukazują współczesnemu czytelnikowi wiele różnorodnych obrazów i idei światła, interpretując jego sens zarówno według klucza lektury literalnej, jak i metaforycznej¹. O dużej wadze teologicznej i kulturowej światła w obrębie samej Biblii Hebrajskiej świadczy fakt, że uważa je ona za pierwsze dzieło powołane do istnienia przez Boga Stwórcę, wyznaczając mu kluczowe miejsce w dziejach wszechświata (por. Rdz 1,3-5), a także w historii narodu wybranego².

¹ Por. hasło „Światło”, w: *Słownik symboliki biblijnej*, red. L. Ryken, J.C. Wilhoit, T. Longman III, tłum. Z. Kościuk, Oficyna Wydawnicza Vocatio, Warszawa 1998, s. 984.

² Dowodem tego jest choćby kulturowo-religijny kontekst żydowskiego święta Chanuka. Historyczna geneza tej ważnej dla Żydów celebracji kultycznej wiąże się z wydarzeniami, które miały miejsce w świątyni w Jerozolimie 25 dnia miesiąca Kislew 165-164 roku przed Chrystusem. W tym dniu militarnym sukcesem zakończyło się zbrojne powstanie Machabeuszy wywołane przez pochodzącego z rodu Hasmoneuszy Matatiasza i jego zwolenników. Ten bezprecedensowy zryw wyzwolenczy, podjęty przez niektóre z rodów żydowskich, sprowokowany został reformatorską aktywnością Antiocha IV Epifanesa, który trzy lata wcześniej zainicjował szeroko zakrojony proces hellenizacji Izraelitów, zmuszając ich do porzucenia monoteizmu jahwistycznego i zwyczajów

Jeszcze mocniej rolę światła akcentuje chrześcijańska wersja hebrajskich pism natchnionych opierająca się na ich greckim tłumaczeniu (Septuaginta). Chrześcijański kanon ksiąg Starego Testamentu podkreśla tę kwestię nie tylko poprzez tradycję otwierającą Księgę Rodzaju (por. Rdz 1,3-5.14-19), ale też za pomocą tekstu zamykającego Księgę Malachiasza, który w chrześcijańskim układzie ksiąg Biblii Hebrajskiej wprowadza bezpośrednio w epokę Nowego Testamentu. Końcowy passus tego tekstu (zob. Ml 3,13-23) zawiera wiele aluzji do szeroko pojętej teologicznej idei światła, zapowiadając tak zwany dzień JHWH, który dla wszystkich dopuszczających się nieprawości będzie podobny do rozpalonego pieca (por. Ml 3,19), a dla wszystkich czczących imię Boże stanie się jak wschodzące słońce (por. Ml 3,20). Nadejście tych zbawczych dla Izraela wydarzeń – w myśl przywołanego biblijnego passusu – poprzedzi naprawcza aktywność Eliasza (por. Ml 3,23-24), który w starotestamentowej teologii uważany jest za „proroka ognia” (por. 1 Krl 19,20-40; 2 Krl 2,11). Bardzo wyraźny motyw światła pojawia się też w pierwszej chronologicznie (por. J 1,4-5.7.8-9)³ oraz ostatniej (por. Ap 22,1-15) tradycji Nowego Testamentu. Szczególnie ta druga, opisując ostateczne zwycięstwo Boga oraz powszechną i ponadczasową inaugurację Jego królestwa, rekapitułuje historię zbawienia świata i ludzkości za pomocą eschatycznej metafory światła: „I już nocy nie będzie. A nie potrzeba im światła lampy ani światła słońca, bo Pan Bóg będzie świecił nad nimi i będą królować na wieki wieków” (Ap 22,5). Wskazana tu tematyczna inkluzja, która spina motywem światła (światłości) teksty Starego i Nowego Testamentu w jedną spójną pod względem literackim i teologicznym całość, podnosi tę oryginalną ideę do rangi jednego z ważniejszych filarów teologii biblijnej.

ojców. Na wieczną pamiątkę zwycięstwa Judy Machabeusza nad Antiochem i dynastią Seleucydów oraz dla uczczenia symbolicznego oczyszczenia świątyni jerozolimskiej ustanowiono w Izraelu ośmiodniowe święto Chanuka, czyli „poświęcenia i odnowienia”, które Józef Flawiusz nazywa wprost „Świętem światła” (por. J. F l a w i u s z, *Dawne dzieje Izraela*, ks. XII, 323, tłum. Z. Kubiak, red. E. Dąbrowski, Księgarnia Św. Wojciecha, Poznań–Warszawa–Lublin 1977, s. 590). Zgodnie bowiem z żydowską tradycją, w odzyskanej świątyni Juda znalazł tylko jeden dzban oliwy potrzebnej do podtrzymania ognia w świątynnej lampie, co gwarantowało światło jedynie na jeden dzień kultu. Tymczasem lampa świątynna (hebr. *nēr tāmīd*) mimo tej niedużej ilości paliwa dawała blask aż przez osiem kolejnych dni – jednomyślnie zatem odczytano to jako znak łaskawości JHWH, zapoczątkowując zwyczaj ośmiodniowych obchodów tego święta. Wydarzenia te zostały udokumentowane w deuterokanonicznych Księgach Machabejskich (por. 1 Mch 4,36-59; 2 Mch 10,1-8).

³ Chodzi tu o prolog do czwartej Ewangelii, który – jako jedyny spośród wszystkich Ewangelii – porusza kwestię preegzystencji Syna Bożego Jezusa Chrystusa, czyli Boskiego Logosu, nawiązując pośrednio do otwierającej Biblię Hebrajską kapłańskiej tradycji o stworzeniu wszechświata (zob. Rdz 1,1-2,4).

ETYMOLOGIA I TERMINOLOGIA

Podstawowym rdzeniem znaczeniowym stosowanym w tekstach Starego Testamentu na określenie światła (światłości) jest trójzgłoskowy rdzeń „’wr”, który posiada odpowiedniki w języku ugaryckim („’r” – „być jasnym”, „oświecać”) i akadyjskim („urru” – „dzień”)⁴. Najczęściej występującymi w Biblii Hebrajskiej rzeczownikami pochodzącymi od tego rdzenia są: „’ôr” („światło”, „jasność”, „blask”, „światło dnia” – około stu pięćdziesięciu razy), „’ôrâ” („światło”, „światłość” – Hi 18,6; Ps 139,11.12; Iz 26,19) czy też „ma’or” („lampa”, „kaganek”, „świecznik”, „światło” – Ps 74,16). W niektórych biblijnych kontekstach znaczeniowych rdzeń „’wr” oznacza też „ogień”, zarówno w sensie dosłownym, jak i metaforycznym (na przykład ogień gorejący w ludzkim sercu).

Formy czasownikowe wywodzące się z rdzenia „’wr” również mają w Biblii Hebrajskiej znaczącą liczbę konotacji znaczeniowych, a ich sens precyzowany jest przez konkretny kontekst narracyjny, w którym występują. Najczęściej czasowniki te rozumiane są w znaczeniu: „być jasnym, świecić”, w koniugacji „hiph’il” natomiast komunikują sens: „roztaczać blask, oświetlać, oświecać”⁵.

Innym znanym hebrajskim terminem definiującym ideę światła jest rdzeń „nwr”, pokrewny pod względem znaczenia i brzmienia z rdzeniem „’wr”, a nadto korespondujący z ugaryckim „nyr/nr” („oświecać”, „światło”, „lampa”), akadyjskim „nūru” („światło”) oraz aramejskim „nhr” („świecić”, „oświecać”). Od tego właśnie rdzenia pochodzi najbardziej rozpowszechnione w Biblii Hebrajskiej określenie lampy „nēr” (Hi 21,17; Prz 13,9; 20,20; Za 4,2). W aramejskich tekstach Starego Testamentu można znaleźć kilka różnych terminów wywodzących się z tego rdzenia: „neharâ” („światło dnia”), „nehor/nehir” („światło”) i „nadiru” („oświetlenie”, „oświecenie”)⁶.

Dużo mniej znanymi synonimami hebrajskiego „’wr” są trójzgłoskowe rdzenie: „ngh” („świecić”), „jp” („przyświecać”, „rozświećlać”), „hll” („świecić”), a także „zhr” („być światłem”). Z ideą światła i światłości Biblia Hebrajska często wiąże nazwy głównych ciał niebieskich: słońca (hebr. šemeš), księżyca

⁴ Zob. hasło „’ôr”, w: *Wielki słownik hebrajsko-polski i aramejsko-polski Starego Testamentu*, red. L. Koehler, W. Baumgartner, J. Stamm, tłum. K. Madaj, M. Baranowski, Oficyna Wydawnicza Vocatio, Warszawa 2008, t. 1, s. 25.

⁵ Zob. P. S c e r b o, hasło „’ôr”, w: tenże, *Dizionario ebraico et caldaico del Vecchio Testamento*, Libreria Editrice Fiorentina, Firenze 1912, s. 6; P. R e y m o n d, hasło „’ôr”, w: tenże, *Dizionario di ebraico et aramaico biblici*, Società Biblica Britannica e Forestiera, Roma 1995, s. 29; hasło „’ôr”, w: *The Complete Word Study Dictionary: Old Testament*, red. W. Baker, E. Carpenter, AMG Publishers, Chattanooga 2003, s. 27.

⁶ Por. S. A a l e n, hasło „’ôr”, w: *Theological Dictionary of the Old Testament*, red. G.J. Botterweck, W. Eerdmans Publishing Co., Grand Rapids 1974, t. 1, s. 148.

(hebr. *jārēah*) oraz gwiazd (hebr. *kôkâbîm*). Z szeroko pojętą koncepcją światła teksty biblijne, na zasadzie teologicznej przeciwwagi, zestawiają także termin „*hōšek*” – „ciemności”, podkreślając wieloaspektowe przeciwieństwo tych dwu idei, a przede wszystkim ich diametralnie odmienne pochodzenie oraz znaczenie dla wszechświata i człowieka.

STAROTESTAMENTOWA IDEA ŚWIATŁA NA TLE NAJSTARSZYCH CYWILIZACJI BLISKOWSCHODNICH

Analizując pod kątem koncepcji światła (światłości) różnorodne świadectwa pisane i zachowane artefakty kulturowo-religijne najstarszych cywilizacji rejonu Żyznego Półksiężycza, zauważa się ich wielkie bogactwo oraz podobieństwo do monoteistycznych tradycji Biblii Hebrajskiej, które przecież rodziły się w ich kontekście. Jedne z najstarszych znanych współcześnie tekstów bliskowschodnich pochodzących z Ugarit (z przełomu drugiego i pierwszego tysiąclecia przed Chrystusem), których treść znajduje pewne reperkusje w tradycjach starotestamentowych⁷, kwestii światła nie poświęcają jeszcze wiele miejsca. W kontekście ugaryckiej kosmogonii rekonstruującej wcześnie początki wszechświata pojawia się już jednak idea następstwa światłości (dnia) i ciemności (nocy), a świt i zmierzch są uznawane za pierwszych synów boga-stwórcy. Wynika to stąd, że podstawą ugaryckiej kosmogonii nie jest idea narodzin światła (por. Rdz 1,3-5) ani geneza odwiecznej walki światłości z ciemnością, lecz kult płodności i prawda o cyklicznej zmianie pór roku. Między innymi z tego właśnie względu w Ugarit księżyc, powszechnie wiązany z żyznością i płodnością ziemi, odbierał znacznie większą cześć niż słońce. To księżyc uznawany był za najjaśniejsze ciało astralne, a jego światło stanowiło symbol mądrości. Światło słońca (boga słońca) traktowano jako punkt odniesienia w ocenie czynów ludzkich i podstawę porządku etycznego w świecie. Ponadto światło słońca – podobnie jak rosę i deszcz – uważano za małżonka boga powietrza. Jego głównym zadaniem było oświecanie bogów oraz pomoc w odkrywaniu prawdy (osiąganiu wiedzy) o świecie i ludziach. Również według wierzeń starożytnych mieszkańców Sumeru stwórcą światła był bóg powietrza – ojciec bogów, który najpierw oddzielił ziemię od nieba, a następnie powołał do istnienia światło dnia, udzielając mu jasności i blasku⁸. Zgodnie z tymi wierzeniami tylko bogowie żyli w nieustannym świetle. Na

⁷ Zob. P.C. Craigie, *Ugarit, Canaan, and Israel*, „Tyndale Bulletin” 34(1983), s. 145-167. Por. M. Majewski, *Ugarit – historia, religia, literatura, język na tle Biblii Starego Testamentu*, Uniwersytet Papieski Jana Pawła II, Kraków 2010, s. 9.

⁸ Zob. W. von Soden, *Licht und Finsternis in der sumerischen und babylonisch-assyrischen Religion*, „Studium generale” 13(1960), s. 647-653 (por. tamże, s. 648). Por. J. Hempel, *Die Lichtsym-*

ziemię światło docierało wtedy, gdy o brzasku dnia wschodziło nad nią bóstwo słońca – Utu, przynosząc błogosławieństwo jej mieszkańcom⁹.

Nieco inną koncepcję genezy i roli światła we wszechświecie prezentują mity i eposy Babilonii. Jak w starszej cywilizacji Sumeru, tak i w Babilonii za pierwotne źródło światła uważany był bóg, jednakże już nie bezimienny bóg sił natury (bóg powietrza), lecz Marduk – ojciec i władca panteonu babilońskiego, w lokalnych eposach zwany też „synem (cielcem) słońca (boga Utu)”¹⁰. Za źródła światła uważane są w Babilonii również słońce, księżyc i Wenus, które z tego względu posiadają status i pozycję bóstw kierujących losami i dziejami ludzi. Najważniejszą rolę w tej triadzie boskich ciał niebieskich pełniło słońce. To ono – według powszechnej opinii – decydowało o długości dnia i nocy oraz o następstwie pór roku. Jako główne źródło światła na ziemi, słońce uznawane było za nadzorcę wszechświata, stróża praworządności, obrońcę słabych i skrzywdzonych. Na przeciwnym biegunie wszechświata, czyli w królestwie podziemnych ciemności, sprawował władzę Nergal, który – w przekonaniu starożytnych mieszkańców Sumeru i Babilonii – pierwotnie zamieszkiwał niebiosów i był bogiem światła, ale został zmuszony do zejścia do krainy podziemia po przegranej bitwie o władzę. Przez swój związek z królestwem podziemia i ciemności Nergal stał się z czasem dla mieszkańców starożytnego Sumeru i Babilonii bogiem gorączki, zarazy i śmierci.

Światło, którego widocznym źródłem i uznanym powszechnie symbolem jest słońce, dość wcześnie zaczęło być otaczane czcią przez mieszkańców starożytnego Egiptu. Wprawdzie jego pierwsi bogowie wyszli z pierwotnych odmętów wodnych (z praoceanu Nun), to jednak tuż po nich zrodziło się słońce i światło. Według najstarszych tradycji egipskich słońce wykuło się samo z siebie, bez współudziału praoceanu Nun¹¹. W myśl innych starożytnych przekazów dokonało się to wskutek aktywności ośmiu pierwotnych bóstw Egiptu¹². Od samego początku za boga słońca uznawany był Ra (Re) – stwórca świata i pan ładu we wszechświecie¹³. W Heliopolis funkcjonowała też kosmogonia, która genezę słońca (światła) upatrywała w bliskiej relacji bogini nieba (Nut) z jej małżonkiem – bogiem ziemi (Geb). Zgodnie z wierzeniami starożytnych

bolik im AT, „Studium generale” 13(1960), s. 352-354; S.N. Kramer, *The Sumerians, Their History, Culture, and Character*, University of Chicago Press, Chicago 1963, s. 119.

⁹ Por. H. Sagan, *The Divine in History*, w: *Essential Papers on Israel and the Ancient Near East*, red. F. Greenspahn, New York University Press, New York-London 1991, s. 25, 39.

¹⁰ J. Packer, M. Tenny, *Słownik tła Biblii*, tłum. Z. Kościuk, Oficyna Wydawnicza Vocatio, Warszawa 2007, s. 37.

¹¹ Por. T. Andrzejewski, *Dusze boga Re*, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa 1967, s. 15.

¹² Por. S. Aalen, hasło „ôr”, w: *Theological Dictionary of the Old Testament*, t. 1, s. 150.

¹³ Por. J. Lipińska, M. Marciniak, *Mitologia starożytnego Egiptu*, Wydawnictwa Artystyczne i Filmowe, Warszawa 1980, s. 210.

Egipcjan każdego dnia, gdy słońce utożsamiane z bogiem Ra (Re) zbliżało się ku zachodowi, Nut połykała je, co powodowało nastanie mroków nocy, ale też umożliwiało jej cielesną relację z Gebem. W konsekwencji, bogini Nut mogła każdego ranka ponownie zrodzić słońce, dając początek światłości nowego dnia.

Wskutek wciąż rosnącego w Egipcie znaczenia i kultu słońca jego bóg – Ra (Re) – zaczął odbierać cześć jako stwórca wszechświata oraz źródło wszelkiego istnienia i dobra. Życie i światłość traktowane były jako dar boga słońca i uznawano je za najwyższe wartości¹⁴. Starożytni Egipcjanie swą codzienność i historię układali w oparciu o kalendarz słoneczny, a moc i jasność światła słonecznego uważali za symboliczną zasadę porządku intelektualnego, etycznego i społeczno-politycznego w świecie. Za jedną z głównych reguł społeczno-religijnego ładu w Egipcie uważano także regularne zwycięstwo światła nad ciemnością, które dokonywało się każdego ranka, kiedy wschodziło słońce¹⁵.

Religijno-historyczny podtekst tradycji starotestamentowych o świetle (światłości) wyraźnie sugeruje, że autorzy Biblii Hebrajskiej przejęli tylko niektóre elementy kosmogonii starożytnych kultur Ugarit, Sumeru, Babilonii i Egiptu, to znaczy te, które charakteryzowały ich pierwotne stadia rozwoju. Argumentem przemawiającym za taką tezą jest potępienie w Biblii Hebrajskiej każdej formy kultu słońca, księżyca i innych ciał astralnych – kultu obecnego we wszystkich cywilizacjach Bliskiego Wschodu na późniejszych etapach ich rozwoju¹⁶. Światłość w tekstach Starego Testamentu to przede wszystkim

¹⁴ Zgodnie z przekonaniem starożytnych Egipcjan, życie ludzkie ściśle uzależnione jest od światła słonecznego. Kiedy słońce zachodzi, ludzie pogrążają się we śnie symbolizującym śmierć, a nad światem na pewien czas władzę przejmuje noc, będąca pozostałością (emanacją) pierwotnej ciemności. Zjawisko to w szerokiej perspektywie teologicznej interpretowano też jako zapowiedź istnienia życia po śmierci. Wiara w życie pośmiertne prezentowana w kategorii triumfu światła nad ciemnością była jedną z domen politeistycznych religii starożytnego Bliskiego Wschodu. Por. T. S t a n e k, *Religie starożytnego Bliskiego Wschodu – zarys problematyki*, w: *Stary Testament a religie*, red. I.S. Ledwoń, Wydawnictwo KUL, Lublin 2009, s. 25.

¹⁵ Każdy wschód słońca – w przekonaniu starożytnych Egipcjan – przywracał panowanie światłości i uważany był za powtórzenie aktu stworzenia świata. Literatura egipska prezentowała tę odwieczną walkę światłości z ciemnością za pomocą obrazu konfrontacji boga słońca Ra (Re) z jego wrogiem – mitologicznym demonem Apophisem mającym postać węży i będącym ucieleśnieniem sił ciemności i pierwotnego chaosu. Walka Apophisa z bogiem Ra (Re) następuje cyklicznie podczas każdego zachodu i wschodu słońca, gdy wąż i jego słudzy bezskutecznie próbują zatrzymać baręk słońca, której broni strażniczka Bastet. Podczas tej walki Apophis doznaje krwawych ran (co powoduje, że niebo barwi się na czerwono), wciąż jednak nie rezygnuje ze swego celu, którym jest zniszczenie największego źródła światła. Por. J. A s s m a n n, *Egyptian Solar Religion in the New Kingdom: Re, Amun and the Crisis of Polytheism*, tłum. A. Alcock, Taylor and Francis, Hoboken–London 2012, s. 49-57.

¹⁶ Bardzo ostra krytyka religijnych praktyk ludów ościennych czczących słońce, księżyc i gwiazdy pojawia się we wszystkich rodzajach hebrajskich tradycji, to znaczy w księgach histo-

światło dnia¹⁷, chociaż – w przeciwieństwie do większości kultur ościennych – Izraelici nie uważają słońca (hebr. šemeš)¹⁸ za jedyne źródło światła, lecz za jedno z wielu źródeł. Nie mniej istotną rolę w Biblii Hebrajskiej przypisuje się księżycowi, określonemu jako mniejsze ciało jaśniejące, rządzące nocą (por. Rdz 1,16)¹⁹. W tekstach starotestamentowych księżyc (hebr. jārēah – dosłownie „miesiąc”, lub „lebānā” – dosłownie „biały”) postrzegany jest też jako dzieło Stwórcy, Jemu podporządkowane, równorzędne słońcu (hebr. šemeš) źródło światła dla ziemi (por. Rdz 1,16; Ps 8,4; 136,9), którego zadanie polega na rozświetlaniu nocy. Na płaszczyźnie pochodzenia i funkcjonalności teksty biblijne zrównują ze sobą słońce, księżyc i gwiazdy, określając je jednym wspólnym imieniem „’ôrîm” lub „m’ōrōt” („światła”, „ciała świejące/jasniejące”) i definiując za pomocą tego samego rdzenia ich działanie, którym jest oświetlanie wszechświata (por. Rdz 1,14-16; Ps 136,7-9; Iz 30,26; 60,19; Jr 31,35; Ez 32,8)²⁰. Słońce i księżyc stanowią w Biblii także punkt odniesienia przy wyznaczaniu precyzyjnej chronologii zdarzeń²¹. Na bazie cyklicznego następstwa dnia i nocy Hebrajczycy definiują własną rachubę czasu i podział pór roku, opierając się przy tym na kalendarzu lunarnym, w którym szczególne znaczenie przypisuje się fazie nowiu księżyca (por. Kpł 23,22-25; Lb 10,10;

rycznych, prorockich i mądrościowych (por. Pwt 4,19; 2 Krl 21,3; 23,4-5.11; Iz 47,13; Jr 8,2; Ez 8,16; Hi 31,26-27).

¹⁷ Nie wszyscy autorzy tradycji biblijnych wiążą bezpośrednio światło dnia z aktywnością słońca. Na przykład kapłańska wersja opowiadania o stworzeniu wyraźnie odróżnia światło dnia (hebr. ’ôr jôm), które uważa za pierwsze dzieło Stwórcy (por. Rdz 1,5), od światła emitowanego przez słońce, księżyc i gwiazdy (por. Rdz 1,14-16). Z podobną koncepcją można spotkać się w tradycjach prorockich (por. Iz 60,19).

¹⁸ Według Biblii Hebrajskiej słońce, czyli większe ciało jaśniejące rządzące dniem (por. Rdz 1,16), to dzieło Boga Stwórcy, które stanowi fundamentalne źródło światła i ciepła warunkującego życie na ziemi (por. Pwt 33,14). Słońce pozwala określać pory roku (por. Rdz 1,14-16) i kierunki świata (por. Pwt 11,30; Iz 45,6), a nadto jest świadkiem wszystkich zdarzeń we wszechświecie oraz narzędziem Bożej sprawiedliwości i łaski (por. Koh 1,3.9; Iz 49,10). Zob. P. B i r d, hasło „Słońce”, w: *Encyklopedia biblijna*, red. P.J. Achtemeier, tłum. G. Berny, Oficyna Wydawnicza Vocatio, Warszawa 1996, s. 1108.

¹⁹ Ten fakt uwarunkowany był wpływem cywilizacji Mezopotamii i Kanaanu. Por. M. S e l m a n, hasło „’wr”, w: *New International Dictionary of Old Testament Theology and Exegesis*, red. W.A. Van Gemeren, Zondervan, Grand Rapids 1997, t. 1, s. 326.

²⁰ Por. R. T a n, hasło „Light, Light of the World”, w: *Holman Illustrated Bible Dictionary*, red. C. Brand, C. Draper, A. England, Holman Bible Publisher, Nashville 2003, s. 1039. W tekstach Starego Testamentu, które mówią wyłącznie o słońcu, z zasady nie wspomina się o jego najważniejszej aktywności, czyli o emisji światła (por. Ps 19,2-7; 104,19-23; Sdz 5,31; 2 Sm 23,4), a rzeczownik „’or” („światło”) odnoszony jest do poranka, brzasku (światła) dnia, a nie do samego słońca. Podobnie ma się rzecz z rzeczownikiem „nōgah” („jasność”, „blask”, „światło poranne”, „światło dnia”), odnoszonym do porannej zorzy, brzasku dnia, wschodu, nigdy zaś – bezpośrednio do słońca (por. 2 Sm 23,4; Prz 4,18). Obydwa te terminy Biblia odnosi natomiast do księżyca czy konstelacji gwiazdnych, na przykład do Oriona (por. Iz 13,10; 60,19), i do pojedynczych gwiazd (por. Jl 2,10; 4,15).

²¹ Zob. L. P e a r c e, hasło „Księżyc”, w: *Encyklopedia biblijna*, s. 639n..

28,11-15; 29,1-6). Z oczywistych względów teologicznych Biblia surowo zakazuje jakichkolwiek form kultu księżycy (por. Pwt 4,19; 17,3), a dominującą rolę księżycy w kulturze i zwyczajach Hebrajczyków należy tłumaczyć według klucza teologicznego jako formę świadomego sprzeciwu wobec bardzo mocno promujących kult słońca starożytnych religii i cywilizacji pogańskich²².

Już z początkowych tekstów starotestamentowych jasno wynika, że wszystkie naturalne źródła światła w świecie są dziełem jednego wszechmocnego Stwórcy, samo zaś światło jest trwale oddzielone od Jego osoby i całkowicie Mu podporządkowane. W przeciwieństwie do religii bliskowschodnich w tradycji żydowskiej światłość jako byt nie rodzi się z ciemności, lecz wskutek konkretnego zamysłu stwórczego i bezpośrednio wyrażonej woli JHWH. Na kolejnych kartach Biblii Hebrajskiej światłość przyjmuje różne odcienie znaczeniowe, rozumiana jest jako: emanacja Bożego planu stworzenia i atrybut władzy Stwórcy (por. Rdz 1,3; Hi 26,10; 37,15; 38,19.24; 41,10; Iz 45,7), element teofanii JHWH (por. Ps 4,7; 36,10; 104,2; 148,3), wyjątkowy przymiot zbawczego działania Boga (por. Wj 10,23; Hi 22,28; Iz 9,1-2; 10,17; 18,4; Iz 31,9; Lm 3,2; Ez 32,8; Am 8,9; Mi 7,8; Za 14,6-7), symbol ustanowionego przez JHWH porządku (prawa) w świecie (por. Hi 3,16.20; 12,25; 17,12; Ps 97,11; Prz 6,23; 13,9; Oz 6,5), a także jedna z kluczowych cech przyszłych czasów mesjańskich czy manifestacja krainy wiecznej szczęśliwości przewidzianej dla bogobożnych i sprawiedliwych (por. Hi 18,5; 24,13; Ps 49,20; 112,4; Iz 30,26; Am 5,18.20).

TEOLOGICZNY FUNDAMENT STAROTESTAMENTOWEJ KONCEPCJI ŚWIATŁA

Przed zdefiniowaniem wielowątkowej biblijnej idei światła (światłości) należy podkreślić jej teologiczną nowość i niepowtarzalność w stosunku do analogicznych koncepcji Bliskiego Wschodu. Nigdzie w Biblii Hebrajskiej światło nie jest ubóstwiane, nie jest też utożsamiane z JHWH – Bogiem Izraela, co najwyżej postrzega się je jako emanację Jego chwały i działania. Surowo zakazane jest także oddawanie boskiej czci naturalnym źródłom światła, czyli słońcu, księżycowi, gwiazdom i innym ciałom niebieskim. Genezę światła i jego różnorodnych form teksty Biblii Hebrajskiej jednomyślnie wiążą z wolą i mocą sprawczą Boga. Zgodnie z kapłańskim opisem stworzenia wszechświata (zob. Rdz 1,1-2,4) otwierającym Stary Testament – od zjawiska cyklicznego

²² Por. D. Dziadosz, *Tak było na początku... Izrael opowiada swoje dzieje. Literacka i teologiczna analiza wiodących tradycji Księgi Rodzaju*, Wydawnictwo Archidiecezji Przemyskiej, Przemyśl 2011, s. 45.

następstwa światła i ciemności nazywanym często heksaameronem (z greckie-go: sześć dni) – Stwórca już w pierwszym akcie swojej aktywności powołał do istnienia światłość (hebr. *’ôr*), uznał ją za dobrą, a następnie trwale oddzielił od przeciwstawnej wobec niej ciemności (hebr. *hōšek*). Ten pierwszy akt Stwórcy zaprezentowany jest w Biblii jako wyraz Jego całkowitej i niepodzielnej władzy nad pierwotnym chaosem, otchłanią, ciemnością, siłami i żywiołami natury (por. Rdz 1,2), które w różnej formie deifikowane były przez wszystkie cywilizacje starożytne. Nadto stworzenie światłości interpretowane jest jako położenie przez Stwórcę fundamentu pod kreowany przez Niego wszechświat (por. Rdz 1,3-5), który na dalszym etapie swego istnienia zostanie uzupełniony o trzy fundamentalne rodzaje ciał niebieskich odpowiedzialnych – zgodnie z ówczesnym stanem wiedzy – za emitowanie światła w każdej porze dnia i nocy (por. Rdz 1,14-19). W myśl kapłańskiej rekonstrukcji początków wszechświata słońce, księżyc i gwiazdy – jako główne i równorzędne źródła światła – mają stać na straży trwałej granicy, jaką Stwórca już w pierwszym dniu wyznaczył między jasnością a ciemnością. Swym dobroczynnym i nieustannym działaniem ciała niebieskie mają też wywoływać harmonijne i cykliczne następstwa pór roku (cykle wegetacji) oraz pomagać w definiowaniu kolejnych etapów historii (sekwencji lat, miesięcy, dni i godzin). Jednym słowem, wszystkie naturalne źródła światła we wszechświecie ukazane zostały w Biblii jako rezultat doskonałej, harmonijnej i wszechmocnej aktywności Boga (por. Rdz 1,3-5.14-19; Syr 43,1-10). Ich nieporównywalne z niczym wielkość i piękno, a także kluczowe znaczenie dla człowieka i życia na ziemi podkreśla dobitnie autor heksaameronu, wkładając w usta samego Stwórcy ich jakże pozytywną ocenę (por. Rdz 1,4; por. też: Rdz 1,18)²³.

W kolejnych tradycjach starotestamentowych światło postrzegane jest przede wszystkim w jego wymiarze fizycznym, czyli jako światło naturalne (dzienne i nocne), które umożliwia istnienie i rozwój życia na ziemi. Źródłem tego światła są z woli Boga Stwórcy w analogicznym i równorzędnym wymiarze: słońce, księżyc, konstelacje gwiazd i pojedyncze gwiazdy. Jedynymi cechami, które różnią w tym względzie owe ciała niebieskie, są pora ich aktywności (dzień lub noc) oraz intensywność światła, które emitują. W tym kontekście warto zaznaczyć, że Biblia nie koncentruje się na jasności emitowanego przez nie światła, lecz na jego temperaturze. Słońce od księżyca i gwiazd odróżnia zatem jedynie ciepło dostarczanego przez nie światła (por. Wj 16,21; 1 Sm 11,9; Ps 121,6; Iz 49,10; Jon 4,8). Ponadto od pierwszej do

²³ Specyficzną relację wtórności oraz uległości światłości i ciemności, a także wszystkich ciał niebieskich w stosunku do Boga Stwórcy, która była czymś zupełnie obcym i niezrozumiałym dla współczesnych tradycji hebrajskich eposów Bliskiego Wschodu, kapłański autor (zob. Rdz 1,1-2,4) wyraża motywem nadania im imion (por. Rdz 1,5). W teologii biblijnej tego typu gest ma bardzo precyzyjną wymowę i oznacza całkowite i nieodwołalne podporządkowanie i dyspozycyjność.

ostatniej strony Biblii Hebrajskiej światło przedstawiane jest jako dzieło Boga posiadające w sobie życiodajną moc, umożliwiającą ludziom dostatnią i bezpieczną egzystencję na ziemi. Realną zależność człowieka od stworzonego przez JHWH światła prezentuje już pierwsza strona Biblii (por. Rdz 1,1-5.14-19). W sposób bardziej spektakularny i symboliczny czyni to jedna z jej najbardziej reprezentatywnych relacji opowiadająca o wyzwoleniu Izraelitów z niewoli faraona. Narrator relacjonujący te zbawcze i nadnaturalne zdarzenia, w kluczowym momencie opowieści, w opisie dziesięciu plag dotyczących Egipt (zob. Wj 7,14-12,36) podejmuje właśnie wątek światła i ciemności (por. Wj 10,21-24). Przedostatnia z dotkliwych kar zesłanych przez Boga Izraela JHWH na faraona, jego kapłanów i lud polegała na tym, że Egipcjanie zostali pozbawieni światła i przez trzy dni musieli przebywać w całkowitych ciemnościach, podczas gdy przebywający obok (w ziemi Goszen) Izraelici mogli cieszyć się nieprzerwanie światłością, która w tym konkretnym kontekście jest synonimem życia, pokoju i bezpieczeństwa (por. Wj 10,23). W tym samym cyklu opowiadań światło stanowi też znak zbawczej i transcendentnej obecności JHWH, która daje Izraelitom gwarancję bezpieczeństwa na pustyni. Obszerny kompleks tradycji opowiadający o czterdziestoletniej wędrówce hebrajskich rodów z Egiptu do Kanaanu (zob. Wj 13,20-18,27; Lb 10,11-22,1) przywołuje wielokrotnie obraz kolumny z obłoku oraz kolumny ognistej (świecanej), które – pierwsza w czasie dnia, druga w ciągu nocy – wciąż towarzyszyły Mojżeszowi i Izraelitom w ich wędrówce do ziemi obiecanej (por. Wj 13,21; 14,24; Lb 12,5; Pwt 31,15; Ps 99,7).

Fundamentem biblijnej koncepcji światła jest dokładny opis jego genezy, ściśle powiązanej z Bogiem Stwórcą (zob. Rdz 1,1-2,4)²⁴ oraz Jego niekwestionowanym zwycięstwem odniesionym nad żywiołami pierwotnego chaosu (hebr. *tōhû wābōhû* – dosłownie: „bezład i pustkowienie”) i nad ciemnością (hebr. *hōšek*) ogarniającą bezkresną otchłan wód (hebr. *t’hôm*). Zgodnie z tradycją kapłańską (por. Rdz 1,2-5.14-19), znajdującą reperkusje również w tradycji psalmów (por. Ps 74,13-17), istniejący model wszechświata to wynik zaplanowanej i dokładnie zrealizowanej przez Boga aktywności porządkującej i kreatywnej, której ostatecznym skutkiem jest ład i harmonia we wszystkim, co istnieje. Aby powołać do istnienia ten porządek, Stwórca najpierw wyodrębnił i trwale oddzielił od siebie trzy antagonistyczne rzeczywistości (sfery wszechświata): światło i ciemność, wody górne i wody dolne²⁵ oraz zbioro-

²⁴ Warto zaznaczyć, że temat światłości pojawia się jedynie w późnej kapłańskiej tradycji o stworzeniu (zob. Rdz 1,1-2,4), podczas gdy w bliźniaczej tematycznie i znacznie starszej tradycji jahwistycznej manifestującej głębokie zakorzenienie w bliskowschodniej kosmologii (zob. Rdz 2,4-25; 3,1-24) brakuje odniesienia do tej kwestii.

²⁵ W ten sposób biblijna kosmologia definiuje dwie pierwotne części wszechświata powstałe wskutek stwórczej ingerencji Boga, która położyła kres pierwotnej otchłani (hebr. *t’hôm*). Granicą oddzielającą te dwie sfery jest horyzont, który jednocześnie stanowi barierę separującą światło od

wiska wód na ziemi i powierzchnię suchą, a następnie planowo wypełnia je odpowiednią materią nieożywioną i ożywioną (por. Rdz 1,3-31). Na obydwu tych etapach kluczową rolę odgrywa światło i jego źródła (por. Rdz 1,3-5.14-19); światło, które – w myśl biblijnych tradycji – jest zasadą stworzonego przez Boga wszechświata, dowodem Jego zwycięstwa nad ciemnością i żywiołami natury, instrumentem władzy, a także oznaką Jego życzliwości dla człowieka i pozostałych bytów (por. Ps 65,7-9; Hi 38,4-33; Am 5,8).

Biblijna koncepcja światła zasadza się na jeszcze jednej fundamentalnej zasadzie. Prawie wszystkie starotestamentowe teksty narracyjne (historyczne) zostały wpisane w realia codziennego życia, które w starożytności dość rygorystycznie uwarunkowane było rytmem wschodzącego i zachodzącego słońca. Brzask dnia uważany jest w Biblii za porę, w której Bóg JHWH wydaje swoje sprawiedliwe wyroki (por. Za 3,5) i realizuje zbawcze plany (por. Ez 33,22). Jest to czas składania ofiar w świątyni (por. Ez 46,13-15), ale też początek codziennej aktywności człowieka (por. Ps 104,22-23). W tym ostatnim kontekście szczególne znaczenie posiada formuła „šākam babbōker” („wstać wczesnym rankiem, o świcie”), która w cyklu tradycji o Abrahamie nabiera rangi motywu przewodniego, podkreślając trzy kluczowe momenty w życiu patriarchy. W przełomowych momentach relacji z JHWH Abraham manifestuje heroiczne posłuszeństwo i ufność pokładaną w Jego słowie, wstając o wschodzie słońcu, aby dokładnie wypełnić lub przyjąć Jego wolę. Tak jest w przypadku dramatycznego targu patriarchy z Bogiem toczzonego o ocalenie Lota, który przebywał z rodziną w Sodomie i Gomorze – miastach skazanych na zagładę ogniem (por. Rdz 19,27)²⁶. Tak jest też w przypadku trudnej do zaakceptowania decyzji o wygnaniu na tułaczkę pierworodnego syna Abrahama, Izmaela (por. Rdz 21,14), oraz podczas realizacji woli JHWH względem syna Sary, Izaaka (por. Rdz 22,3). Zgodnie z teologiczną strukturą cyklu tradycji o Abrahamie (zob. Rdz 11,27-25,18) właśnie o brzasku dnia, czyli w momencie, w którym słońce rozpoczyna wędrówkę po widnokręgu nieba, oświetlając ziemię swym blaskiem, dokonuje się zasadniczy przełom w życiu patriarchy, zapewniający mu dalekosiężną łaskawość Boga²⁷.

ciemności (por. Hi 26,10), rozumianej w kapłańskim opowiadaniu o stworzeniu świata jako pewien rodzaj materii (por. Rdz 1,2). Por. A l e n, hasło „’ôr”, s. 156.

²⁶ Ogień (hebr. ’ēš) zaspokaja najistotniejsze potrzeby egzystencjalne człowieka Biblii, zapewnia mu bowiem światło i ciepło. W odniesieniu do Boga ogień jest oznaką Jego troski o człowieka, atrybutem Jego transcendentnej chwały i teofanii oraz znakiem karzącego gniewu. Zob. T. M i t c h e l l, hasło „Ogień”, w: *New Bible Dictionary*, red. J. Douglas, Inter-Varsity Press, Leicester 1996, s. 368.

²⁷ Światło wschodzącego słońca stanowi w Biblii również perspektywę, w której wychodzą na jaw zdarzenia – zwykle dramatyczne i negatywne – dokonane w mrokach mijającej nocy. O brzasku dnia, na przykład, Abraham widzi zniszczoną Sodomę i Gomorę (por. Rdz 19,27-29), lewita dostrzega na progu domu w Gibea martwe ciało zgwałconej żony (por. Sdz 19,26-27), Jonatan przekonuje

Zanim zostaną zaprezentowane konkretne aspekty idei światła w Biblii Hebrajskiej, trzeba zatrzymać się na jeszcze jednej dość istotnej kwestii: wyraźnie akcentowanym w wielu tekstach konflikcie światłości i ciemności. Podobnie jak w większości starożytnych systemów filozoficzno-teologicznych Bliskiego Wschodu, również w Biblii dają się zauważyć elementy pewnej dychotomii w prezentowanym modelu wszechświata, wynikającej między innymi z odwiecznego i wieloaspektowego antagonizmu między światłością a ciemnością, które wciąż ścierają się ze sobą, walcząc o pełną dominację nad światem i człowiekiem. Powyższą tezę trzeba jednak formułować z zachowaniem ostrożności, gdyż teksty starotestamentowe w żadnym miejscu nie odnoszą się wprost do tej kwestii. Na pewno światłość i ciemność są w Biblii postrzegane jako dwie realne i integralne części kosmosu (por. Hi 38,19-20), oddzielone od siebie widocznym dla ludzkiego oka horyzontem (por. Hi 26,10). Idea odwiecznego zmagania się światła (słońca) z ciemnością – tak widoczna w religii i kulturze starożytnego Egiptu – znajduje teologiczne reperkusje już w pierwszej tradycji Starego Testamentu, która informuje, że Stwórca okazał niekwestionowaną supremację nad pierwotną ciemnością (por. Rdz 1,2)²⁸. Powołał

się o zabójczych zamiarach swego ojca Saula względem Dawida (por. 1 Sm 19,2), a Dawid po nocnych przemyśleniach postanawia wydać na śmierć Uriasza, męża Batszeby (por. 2 Sm 11,14). O brzasku dnia objawiają się także nieczne zamiary królewskiego syna Amnona względem jego siostry Tamar (por. 2 Sm 13,4), Dawid dowiaduje się o karze Bożej za grzech zliczenia mieszkańców Judy i Izraela (por. 2 Sm 24,11), kobieta zauważa u swego boku martwe dziecko podrzucone jej przez niegodziwą towarzyszkę w miejsce jej syna (por. 1 Krl 3,21), a Asyryjczycy odkrywają śmierć aż stu osiemdziesięciu pięciu tysięcy żołnierzy pobitych przez Anioła JHWH (por. 2 Krl 19,35). Podobnie niekorzystne i niepożądane zdarzenia dokonują się także o zachodzie słońca, a więc wtedy, gdy w miejsce dziennego światła zaczyna dominować ciemność nocy (por. Ez 24,18).

²⁸ Ciemność ukazana w Księdze Rodzaju (por. Rdz 1,2) w ścisłej korelacji z ideą pierwotnej otchłani, czyli chaosu (por. Jr 4,23), nie jest pojmowana – tak jak w mitach i eposach bliskowschodnich – jako realny adwersarz Boga, lecz jako rodzaj pierwotnej materii (substancji) całkowicie podporządkowanej mocy Bożego Ducha, stanowiącej pewien punkt odniesienia dla Stwórcy w procesie stworzenia. Ponadto z Księgi Rodzaju (por. Rdz 1,3-5.14-19) jasno wynika, że ciemność, o której jest tam mowa (por. Rdz 1,2), została wbudowana w strukturę kreowanego przez Stwórcę wszechświata, co najwyraźniej widać w procesie cyklicznego następstwa dnia i nocy (por. Rdz 1,3-5). Proces ten stał się jednym z filarów nowego porządku we wszechświecie, wyznaczając ramy czasu i historii (por. Rdz 8,22; Jr 33,25). Bóg jest więc ukazany w Biblii jako Pan i Rządca zarówno światła, jak i ciemności (por. Iz 45,7), a Jego wiedza, moc i łaskawość zdecydowanie przewyższają obie te rzeczywistości oraz zakres trwającego odwiecznie między nimi konfliktu (por. Ps 139,12). Dowodu na to dostarcza doksológia proroka Amosa, który konstatuje, że JHWH to „Twórca Plejad i Oriona, który przemienia ciemności w poranek, a dzień w noc zaciemnia” (Am 5,8). Chociaż tradycje biblijne wpisują ciemność w stwórcze oraz zbawcze plany i aktywność Boga, to jednak od samego początku wiążą Go z pojęciem jasności i światła (por. Rdz 1,4). Ciemność jest więc w Biblii zawsze podporządkowana jasności i ukazywana w korelacji z takimi bytami i obrazami, jak kraina otchłani i chaosu, śmierć, moralne zło czy zniszczenie. Prawdziwe ciemności, czyli te panujące w krainie zmarłych – sheolu, przeznaczone są dla ludzi niegodziwych, wyjętych spod łaskawej ręki Boga. Bóg wprawdzie ma wgląd w te mroki, ale sam nie jest w nich widziany i nie udziela pomocy tym,

bowiem do istnienia światłość, uznał ją za byt doskonały i trwale oddzielił od ciemności, pieczętując w ten sposób nowy porządek we wszechświecie (por. Rdz 1,3-5). Teologiczny kontekst kapłańskiej relacji o stworzeniu sugeruje zatem, że z woli Stwórcy światłość jest bytem, który w porządku uniwersalnym (fizycznym, ontologicznym i etyczno-moralnym) nie ma nic wspólnego z ciemnością i będzie nad nią całkowicie dominował. Z tego właśnie względu w wielu tekstach biblijnych światło i ciemność są postrzegane jako nieprzejednani wrogowie, których celem jest nieustanna rywalizacja. Ostatecznym finałem tej odwiecznej konfrontacji będzie pełne i bezapelacyjne zwycięstwo światłości nad mrokiem, które dokona się mocą JHWH²⁹.

Z uwagi na Boże pochodzenie światła i jego integralną więź ze Stwórcą (por. Rdz 1,3-5.14-19), w tekstach biblijnych jest ono otoczone zauważalnym respektem i tajemniczością. Taki stosunek do światła widać wyraźnie w późnych tekstach mądrościowych Starego Testamentu, które wiedzę o powstaniu, miejscu przebywania i sposobie działania światła (dominacji nad ciemnością), a w rezultacie pełną nad nim władzę przyznają tylko Bogu (por. Hi 38,7.9.12-15.17-20.24.31-32). W związku z tym niezwykłym statusem światłości i wyjątkową rolą, jaką – z woli Stwórcy – cieszy się ona we wszechświecie, jednym z największych lęków człowieka jest groźba jej trwałej utraty³⁰. Abraham okazuje lęk w obliczu mroku wywołanego przez zachód słońca i teofanię JHWH (por. Rdz 15,12), a wielokrotnie przywołany już biblijny Hiob w apogeum cierpienia przeklina dzień własnych narodzin, porównując go do wszechobecnych ciemności, symbolizujących śmierć i nicość (por. Hi 3,4). Życiem pozbawionym światła, wiedzionym w nieustannej ciemności nazywany jest też

którzy w nich przebywają (por. Hi 7,9; 17,16; Ps 6,6; 31,18; 49,15; 88,12; 115,17; 139,11-12; Prz 2,18; Dn 2,22; Ba 2,17). Nadto w tekstach starotestamentowych wyczuwalne jest oczekiwanie na ostateczne (eschatologiczne) przezwyciężenie i wyeliminowanie ciemności na rzecz światła i zbawienia (por. Ps 86,13; Iz 9,1; 30,26; 42,7; 49,9; 60,1-2.19-20; Mi 7,8-9; Za 14,7).

²⁹ Duży akcent na ideę bezkompromisowej walki między światłem a ciemnością (życiem a śmiercią, dobrem a złem) kładzie literatura dydaktyczna Biblii Hebrajskiej, a także międzytestamentowa literatura z Qumran, która większość rozpatrywanych kwestii teologicznych ukazuje w ramach dualistycznego porządku: światło–ciemności, a zasady moralne i formacyjne buduje na przeciwstawieniu „synów światłości” (czyli członków wspólnoty z Qumran) „synom ciemności” (por. *Regula zrzeczenia* wspólnoty z Qumran – 1 QS 1,9-10; 2,16; 3,3-26). Por. hasło „fös”, w: *Dizionario dei concetti biblici del Nuovo Testamento*, red. L. Coenen, E. Beyreuther, H. Bietenhard, tłum. A. Dal Bianco, B. Liverani, G. Massi, Edizioni Dehoniane, Bologna 1991, s. 941.

³⁰ Liczne późne hebrajskie tradycje podejmujące temat kresu ludzkiego życia porównują moment śmierci i status bytowania człowieka po niej do utraty światła i do życia w nieustannym mroku: „Czyż wiele dni moich [...] nim pójdę, by nigdy nie wrócić, do kraju mroków i cienia śmierci, do kraju ciemnego jak noc, do cienia śmierci i do bezładu, gdzie świeci ciemna noc” (Hi 10,20-22). W jeszcze surowszym tonie Księga Hioba ilustruje pośmiertny los i Bożą odpłatę dla niegodziwych i niesprawiedliwych: „Tak światło grzesznika zagaśnie, a jego płomień nie błysnie, światło się ściemni w namiocie, a lampa nad nim przygaśnie” (Hi 18,5-6).

w Księdze Hioba los wszystkich nieuczciwych i niegodziwych (por. Hi 5,14; 17,12; 18,18; 20,26). W podobnym tonie wypowiada się Księga Mądrości, która w ciemności – na wzór plagi, jaką Bóg ukarał Egipcjan (por. Wj 10,21-22) – upatruje karę dla wszystkich ciemiejących lud Izraela albo próbujących ukryć się za zasłoną mroku swych niegodziwych czynów, w jasności natomiast widzi nagrodę dla wiernych JHWH za ich bogobożne i sprawiedliwe życie (por. Mdr 17,1-18,4). Można zatem powiedzieć, że tradycje starotestamentowe wpisują doczesne życie człowieka w teologiczny wymiar nieustannego ścierania się światła i ciemności, życia i śmierci. W analogicznych kategoriach światłości i mroku (wiecznego życia i śmierci) tradycje te postrzegają też eschatologiczny wymiar bytowania ludzkiego. Ideę światła można zatem zdefiniować jako uniwersalny teologiczny paradygmat Biblii Hebrajskiej.

Po tym ogólnym zarysie historyczno-kulturowego kontekstu starotestamentowej idei światła oraz jej teologicznych podstaw czas na prezentację jej najważniejszych aspektów znaczeniowych i teologicznych. Na podstawie analizy kluczowych dla tego zagadnienia hebrajskich tekstów źródłowych można wyróżnić cztery wiodące linie tematyczne, które koncentrują się na następujących kwestiach: integralnej więzi światła z Bogiem, doniosłym znaczeniu światła dla świata i człowieka, bogatej symbolice światła oraz jego wymiarze eschatologicznym³¹.

ŚWIATŁOŚĆ OBRAZEM-ZNAKIEM OBECNOŚCI, DOSKONAŁOŚCI I WSZECHMOCY BOGA

Jak wskazano wyżej, prawie wszystkie starotestamentowe tradycje podejmujące wątek światła wiążą je z Bogiem³². W Bogu Stwórcy upatrują źródło i władcę światła, wpisują je też w Jego nadprzyrodzone działanie zbawcze i nadnaturalne manifestacje (teofanie). W tym względzie prym wiodą starotestamentowe teksty narracyjne, psalmy oraz tradycje mądrościowe, które językiem poetyckiej metafory wzmocnionej regularną rytmiką przekazu oraz szeroką gamą wielorakich figur literackich i retorycznych tworzą rozbudowane i różnorodne obrazy światła, rozwodząc się nad jego nieporównywalnym pięknem, mocą i użytecznością. Od prezentacji światła naturalnego, które w biblijnym

³¹ Jak wiadomo, motyw narodzin światła rozpoczyna biblijne opowiadanie o początkach wszechświata, zgaśnięcie światła jest natomiast postrzegane jako jeden z synonimów eschatycznego końca świata (por. Iz 13,10; Jr 4,23). W podobnych kategoriach wypowiadają się teksty nowotestamentowe (Mt 24,29; Ap 18,23).

³² Por. hasło „fōs”, w: *Dizionario dei concetti biblici del Nuovo Testamento*, s. 940n.; M. Selman, hasło „wr”, w: *New International Dictionary of Old Testament Theology and Exegesis*, t. 1, s. 325; E. Deems, *Index to The Pulpit Commentary*, Palala Press, New York 2015, s. 244.

modelu wszechświata funkcjonuje na przemian z mrokiem nocy jako piękny owoc stwórczej pracy Boga, teksty te przechodzą do koncepcji światłości, która wyraża i przybliża transcendentny świat JHWH i realia Jego królestwa, przekraczające empirycznie dostrzegalne granice przestrzeni i czasu. Teksty biblijne ukazują proces stworzenia światła przez Boga (por. Rdz 1,3-5.14-19; por. też: Iz 45,7; Am 4,13), a zarazem podkreślają jego całkowitą uległość wobec Stwórcy: „[Wszechwiedzący – D.D.] wysłał światło, i poszło, wezwał je, a ono posłuchało Go z drżeniem” (Ba 3,33). Jako dzieła Boże światło (słońce, księżyc, gwiazdy) i ciemność pozostają do pełnej dyspozycji JHWH, swą aktywnością rozgłaszając Jego chwałę we wszechświecie (por. Ps 19,2-3; 148,3; Dn 3,71-72). Bóg sprawuje zatem całkowitą kontrolę nad każdą formą światła i ciemności, a te mają w Jego oczach ten sam status: „nawet ciemność nie będzie ciemna dla Ciebie, a noc jak dzień zajaśnieje, mrok jest dla Ciebie jak światło” (Ps 139,12)³³.

Autorzy tekstów biblijnych posługują się ideą światła w odniesieniu do Boga także w sensie symbolu, by w adekwatny do ludzkiej percepcji sposób wyrazić Jego niezrównany majestat i transcendentną chwałę. Z tego względu światło stanowi nieodłączny element Bożych teofanii. Biblia Hebrajska opowiada o JHWH, który przyodziwiał się w światło jak w szatę (por. Ps 104,2). Mówi, że jasność Boga (Jego blask, splendor) jest podobna do światła, a z Jego rąk biją promienie skrywające moc (por. Ha 3,3-4). Tron Boga ustawiony jest na sklepieniu niebieskim lśniącym jak kryształ (por. Wj 24,10; Ez 1,22), z którego wychodzi ogień (por. Rdz 15,17; Wj 19,18; 24,17; Ps 18,9; 50,3), wielki blask, a także błyskawice (por. Ez 1,13; Ps 18,15) będące dla starotestamentowych ludzi manifestacją olśniewającej, a zarazem budzącej paniczny lęk chwały JHWH (por. Dn 7,9-10).

Znaczna liczba tekstów mówi o Bogu, który oświeca naród wybrany światłem swego oblicza (por. Lb 6,25; Ps 4,7; 67,2), co oznacza, że okazuje mu łaskawość i życzliwość. Ten motyw pojawia się niekiedy w kontekście kultu sprawowanego w świątyni jerozolimskiej (por. Ps 67,2; 76,5; 118,27) i kapłańskiego błogosławieństwa Aarona (por. Lb 6,24-26). Autorzy biblijni zachęcają często, aby w każdej poważnej próbie i zagrożeniu modlić się do JHWH z prośbą, by zwrócił pogodne (dosłownie: rozświetlone) oblicze na modlącego się lub oświecił jego oczy. Sens tej ostatniej formuły jest podwójny. Oznacza

³³ Światło wpisane jest w całą biblijną historię świata i ludzkości. Początek kosmosu wyznaczają narodziny światła i jego trwałe oddzielenie od ciemności przez Boga Stwórcę (por. Rdz 1,3-5.14-19), natomiast jego definitywny kres wiązany jest ze stopniowym lub całkowitym wygaszeniem światła. Zwiastujące koniec aktualnego modelu wszechświata apokaliptyczne wizje Starego i Nowego Testamentu mówią bowiem o radykalnej zmianie aktywności i jasności głównych źródeł światła w kosmosie: „Bo gwiazdy niebieskie i konstelacje nie będą jaśniały swym światłem, słońce się zaćmi od samego wschodu, i swoim blaskiem księżyc nie zaświeci” (Iz 13,10; por. Koh 12,2; Jr 4,23; Mi 3,6; Mt 24,29; Mk 13,24).

ona prośbę o udzielenie odpowiedniej pomocy i wsparcia – najczęściej wyzwolenia od poważnego niebezpieczeństwa lub śmierci (por. Ps 13,4). Może być też błaganiem o dar Bożej mądrości i rady, który pozwala niedoświadczonym zrozumieć słowo JHWH, zgłębić trudne problemy moralne, życiowe i duchowe (por. Prz 29,13; Ps 19,8; 119,130), a także przywrócić nadzieję pogrążonym w smutku i żałobie (por. Ps 13,4; 18,29).

W Księdze Mądrości, czyli jednej z najmłodszych ksiąg Starego Testamentu, światło postrzegane jest wprost jako atrybut istoty (natury) Boga. Jego mądrość nazwana bywa w niej „odblaskiem wieczystej światłości” (Mdr 7,26; por. Mdr 7,29-30), z kolei w Psalmach Boże oblicze, które emanuje jasnością i blaskiem, ukazane jest jako symbol dobroci, miłosierdzia i łaskowości (por. Ps 4,7; 44,4; 89,16). W wielu tekstach koncepcja Boga wyrażana za pomocą idei oświecającego (ratującego) światła funkcjonuje w kontekście teologii przymierza, co oznacza, że zarówno naród izraelski (por. Iz 10,17; 60,1.19-20), jak i każdy pojedynczy wyznawca JHWH może w Nim widzieć swoją światłość (por. 2 Sm 22,29; Ps 27,1; Mi 7,8), czyli wiernego i potężnego obrońcę i wybawiciela związanego więzami dwustronnego przymierza.

Bardzo istotnym elementem biblijnej koncepcji światła jest jej wymiar duchowy i kultyczny, który podkreśla jej integralny związek z Bogiem. Jak w wielu religiach bliskowschodnich, tak i w monoteizmie jahwistycznym Izraela światło stanowi kluczowy wymiar praktyk kultycznych, ponieważ symbolizuje obecność JHWH i wskazuje na nią. Światło lamp od epoki Mojżesza i zbudowanego przez niego przenośnego przybytku dla Boga Izraela (por. Wj 26,1-31,18; 35,1-40,38) najpierw odgrywa ważną rolę w praktykach kultu sprawowanego na pustyni (por. Wj 25,37), a potem na stałe wpisuje się w religijną aktywność świątyni jerozolimskiej (por. Kpł 24,2; 1 Krl 7,49; 2 Krn 4,20) i żydowskich synagog³⁴. Liturgiczne światło symbolizujące stałą obecność Boga w przenośnym przybytku oraz w świątyni jerozolimskiej dawała złota menora, czyli siedmioramienny świecznik (por. Wj 40,24). Najważniejszym znakiem bliskości JHWH był jednak (świecący) obłok wypełniający przybytek Mojżesza oraz świątynię wzniesioną przez Salomona (por. Wj 40,34; 1 Krl 8,10-11; 2 Krn 5,5-14). Ten widomy znak transcendencji JHWH tradycja rabiniczna

³⁴ W żydowskich synagogach zwyczaj ten kultywowano za pomocą *nēr tāmīd* – wiecznej lampy (wiecznego światła). Lampa ta symbolizowała Boskie światło (obecność JHWH) i przywoływała złotą menorę znajdującą się najpierw w przybytku uczynionym przez Mojżesza, a potem w świątyni jerozolimskiej. Pierwotnie lampę tę wieszano w niszy w zachodniej ścianie synagogi, z czasem zaczęto ją umieszczać nad lub przed *aron ha-kodesz*, czyli szafą mającą kształt bogato zdobionej skrzyni, która służyła do przechowywania świętych zwojów (Tory). Zgodnie ze zwyczajem *nēr tāmīd* winna nieustannie płonąć, nie tylko podczas sprawowania w synagodze liturgii. Dość istotną regułą kultyczną związaną ze światłem był też zwyczaj orientowania zarówno przybytku JHWH na pustyni, jak i świątyni jerozolimskiej na wschód, tak aby mogło wpadać do nich naturalne światło, światło słońca (por. Wj 27,13).

nazywała „Szekina”, wiążąc go z obłokiem Bożej obecności znad Góry Synaj, w który wszedł Mojżesz, by odebrać tablice przymierza, a potem wyszedł z niego z promieniejącą skórą twarzy (por. Wj 34,29-30). W teologii starotestamentowej nadnaturalne zjawisko jaśniejącej blaskiem twarzy Mojżesza interpretowane było jako dowód jego partycypacji w chwale i splendorze Boga (por. Wj 34,35).

ŚWIATŁO DAREM BOGA STWÓRCY DLA CZŁOWIEKA I ŚWIATA

Jak zaznaczono we wstępnej części artykułu, o kluczowej roli i nieocenionej wadze światła w codziennym życiu człowieka przekonana jest cała starożytna literatura Bliskiego Wschodu. Biblia Hebrajska w tym zakresie nie stanowi wyjątku. Jej teksty wskazują na wielorakie, choć zawsze ożywcze i pozytywne oddziaływanie światła na ludzką egzystencję. Piękną ogólną pochwałę światła naturalnego formułuje mędrzec Kohelet: „Przyjemne jest światło i miło oczom widzieć słońce” (Koh 11,7). W wielu tekstach Biblii światło ukazywane jest jako dar Boży oraz porównywane, a nawet utożsamiane z życiem. Sformułowanie „ujrzyć światło dnia” w wielu tekstach stanowi synonim formuły „urodzić się, przyjść na świat”, „nie ujrzeć światła (słońca)” zaś oznacza po prostu „umrzeć” bądź „nie narodzić się” (por. Hi 3,16; Ps 58,9). Z tego względu los niewidomych, którzy nie mogli oglądać światła dnia i zmuszeni byli egzystować w nieustannej ciemności, interpretowano jako przedsmak śmierci (por. Tb 3,17; 11,8), a uzdrowienie ze śmiertelnej choroby lub uwolnienie od śmiertelnego zagrożenia traktowano jako powrót do oglądania światłości żywych (por. Hi 33,30) i możliwość chodzenia w światłości życia (por. Ps 56,14). Światło słońca uważano za powszechny dar, jakim Stwórca obdarzył wszystkich ludzi (por. Ps 19,7; Koh 1,5; Syr 42,16; por. Mt 5,45), nie tylko sprawiedliwych (por. Ps 97,11; 112,4; Prz 4,18), lecz również grzeszników, chociaż ci ostatni nie byli w stanie rozpoznać i uznać w nim manifestacji dobroci i potęgi Stwórcy. Z tego względu biblijni mędrcy zapowiadali, że światło grzeszników zgaśnie (por. Hi 18,5-6) lub zostanie im zabrane przez Boga (por. Hi 38,15), tak iż w czasie przewidzianym przez Niego nawet wielcy i bogaci rządcy ziemi będą na tym świecie chodzić jakby po omacku, a po śmierci pozostaną w wiecznej ciemności (por. Hi 12,24-25; Prz 4,19; Ps 49,20).

Według biblijnych tradycji Bóg szczerze udziela światłości wszystkim stworzeniom (por. Hi 25,3), chociaż najhojniej szafuje tym darem wobec narodu wybranego. Boży dar światła przyjmuje najczęściej trzy formy: światła naturalnego (por. Wj 10,23; 13,21-22; 14,20), światła w sensie metaforycznym, to znaczy łaski i wybawienia (por. Ezd 9,8) albo życia zgodnego z wolą

i prawem JHWH (por. Hi 33,30; Ps 56,14)³⁵, i wreszcie światła, którym jest On sam (por. Iz 10,17; 60,1-2.19-20). Zgodnie ze zbawczym zamysłem Boga każdy człowiek może doświadczyć na sobie Jego zbawczej aktywności, jeśli tylko szczerze otworzy się na działanie Bożego słowa, tak jak codziennie otwiera się na dobroczynne oddziaływanie światła (promieni słonecznych). Z tego względu w wielu tekstach hebrajskich słowo, prawo i mądrość Boga są przyrównywane do światła i jego wieloaspektowego oddziaływania na świat i człowieka (por. Ps 119,105; Prz 6,23; Mdr 7,10.26). W myśl teologii biblijnej każdy człowiek może, a nawet powinien prowadzić swe życie w świetle, to znaczy w posłuszeństwie Bożemu prawu i woli. Językiem metafory prawo Boże i Jego wola są wpisywane w obraz kolumny ognia, która prowadziła naród wybrany przez pustynię. Wyznawca JHWH winien zatem, tak jak Mojżesz i Izraelici na pustyni, poddać się przewodnictwu Bożego prawa, które jest w stanie pewną drogą przeprowadzić go przez wszystkie zagrożenia i próby (por. Ps 43,3; 78,14; 119,105; Iz 2,5), objawić (wyjaśnić) to, co zakryte i trudne (por. Hi 28,11; Ps 90,8), wybawić z niewoli i ucisku (por. Ezd 9,8; Iz 42,16), a nawet uwolnić od śmierci (por. Iz 9,2). Zgodnie z teologią tekstów prorockich ten, kto chodzi w światłości Bożego słowa (prawa), zdobywa świętość życia i sprawiedliwość, a nadto jest źródłem światła i zbawienia dla innych. Najważniejszym biblijnym przykładem tej wzorcowej postawy kroczenia drogą Bożej woli jest figura tajemniczego sługi JHWH (por. Iz 42,6; 49,6), choć prorocy kierują ten apel do każdego wyznawcy monoteistycznego jahwizmu (por. Iz 58,10).

Światło jest także synonimicznym określeniem idei zbawienia, życzliwości i błogosławieństwa Bożego. Najmocniej wyraża to literatura mądrościowa, szczególnie psalmy i przysłówia, które w obrazowy sposób podkreślają łaskawość, a jednocześnie sprawiedliwą i wieczną odpłatę JHWH wobec Jego wiernych wyznawców. Oto kilka reprezentatywnych przykładów tej metaforycznej interpretacji światła: „Wesoło błyska światło prawych” (Prz 13,9); „Ścieżka prawych jest światłem porannym, wschodzi i wzrasta aż do południa. Droga bezbożnych jak gęsty mrok, nie wiedzą, o co się potkną” (Prz 4,18-19); „Pan światłem i zbawieniem moim: kogoż mam się lękać?” (Ps 27,1); „Wschodzi [mąż sprawiedliwy – D.D.] w ciemności jak światło dla prawych” (Ps 112,4); „Ocaliłeś me życie od śmierci i moje nogi od upadku, abym chodził przed Bogiem w światłości życia” (Ps 56,14).

³⁵ W analogicznym kontekście teologicznej metafory teksty prorockie pojęcie światła lampy wiąże ze sprawiedliwym i uporządkowanym moralnie życiem (por. Jr 25,10). Ten sam sens komunikują biblijne formuły: „widzieć (oglądać) światło”, czyli „wieść szczęśliwe i błogosławione przez Boga życie” (por. Ps 36,10) czy „chodzić w świetle” w znaczeniu „respektować prawo JHWH” (por. Ps 89,16; Iz 2,5).

Ostatni teologiczny aspekt starotestamentowej koncepcji światła rozumianego jako Boży dar dla ludzi stanowi jej uniwersalizm. Za pomocą idei światła Biblia Hebrajska ukazuje Bożą prawdę i wolę zbawienia wszystkich ludzi. Monoteistyczny jahwizm w ujęciu proroków jest jak światło dla pogańskich narodów, winien więc nabierać coraz wyraźniejszego wymiaru misyjnego, wypływającego z nadziei powszechnego zbawienia przygotowanego przez JHWH dla wszystkich narodów i bazującego na otwarciu Izraelitów na pozostałe ludy. Zgodnie z zapowiedziami proroków, w czasie przewidzianym przez Boga wiara, kult oraz prawo JHWH rozprzestrzenia się na całą ziemię i wszystkie narody niczym światło ogarniające cały świat. W eschatycznych czasach mesjańskich do światła wiary w Boga Izraela napłyną wszystkie nacje oraz ich władcy, aby w pełni skorzystać z Jego łaski i zbawienia (por. Iz 51,4; 60,3).

BIBLIJNA SYMBOLIKA ŚWIATŁA

Analizując zagadnienia światła w Biblii Hebrajskiej, zauważa się, że jej autorzy w równym stopniu koncentrują się na jego wymiarze fizycznym i symbolicznym. Co więcej, metaforyczną lekturę motywu światła opierają na wnikliwej analizie atrybutów i roli światła naturalnego emitowanego przez słońce, księżyc i ciała niebieskie. Bez względu na to jednak, czy światło jest ukazywane w sensie dosłownym, czy metaforycznym (topicznym), autorzy biblijni wiążą je zawsze z transcendentną lub immanentną obecnością i aktywnością Boga, prezentując światło jako rzeczywistość przynależącą do sfery ponadczasowej i pozaziemskiej, ale posiadającą bezpośredni wpływ na istnienie oraz los świata i ludzi. Przynależąc do sfery Boga przez fakt pochodzenia i zależności od Niego (por. Rdz 1,3-5), światło – dzięki swym niezwykłym właściwościom, które są uchwytnie dla ludzkich zmysłów, a zarazem im się wymykają – przenika i przemienia wszystko, co dzieje się we wszechświecie. Bogatą symbolikę światła zauważają już autorzy ksiąg historycznych Biblii Hebrajskiej, ukazując ją na kilku uzupełniających się płaszczyznach. Pierwszą z nich wyznacza szereg obrazów i metafor światła wskazujących jednocześnie na tajemniczą transcendencję Boga JHWH i Jego nieogarnioną chwałę władcy kosmosu oraz realną obecność pośród narodu wybranego. Najbardziej reprezentatywnym obrazem światła na tej płaszczyźnie jest zjawisko kolumny ognia (hebr. *‘ammûd ’ēš*), które towarzyszyło Izraelitom w okresie ich wędrówki przez pustynię z Egiptu do Kanaanu, stanowiąc, wraz z kolumną obłoku (hebr. *‘ammûd ‘ānān*), widomy znak zbawczej obecności i aktywności Boga, Jego transcendentnej potęgi i chwały, a także gwarant bezpieczeństwa w konfrontacji z wrogiem i niedogodnościami marszu (por. Wj 13,21; 14,24; 40,38). Innym świetlanym symbolem i znakiem transcendencji i chwały JHWH, odniesionym do tego

samego okresu w dziejach Izraela, był tajemniczy kontekst Jego teofanii na Synaju. Autorzy biblijni z niemałym trudem wyrażają tę tajemniczą obecność JHWH za pomocą wielu metafor i symboli światła. Według Księgi Wyjścia bezpośrednio po zawarciu przymierza z JHWH Mojżesz i wybrani Izraelici widzieli u stóp objawiającego się im Boga „jakby jakieś dzieło z szafirowych kamieni, świecących jak samo niebo” (Wj 24,10-11)³⁶. W ten sam nurt symboliki światła wyrażającej splendor i blask objawiającego się JHWH wpisuje się motyw ognia, który często znamionuje Jego teofanie i angelofanie, budząc u ich adresatów potężny lęk o życie (por. Rdz 15,17; Wj 24,17; Kpł 9,24; Pwt 4,36; 5,25; 9,3; 33,2; Sdz 6,21; 13,20; Ps 50,3; 97,3). Dzięki swym wyjątkowym (świecącym) przymiotom ogień, na równi z błyskawicami, jest w Biblii Hebrajskiej uważany za instrument sprawiedliwej kary i gniewu Boga (por. Wj 9,23; Kpł 10,2; Lb 11,1-3; 16,35; Hi 1,16)³⁷.

W obręb symbolicznej lektury motywu światła związanego z JHWH objawiającym się w dziejach Izraela wpisuje się obraz Jego jaśniejącego oblicza czy też światła Jego oblicza (por. Lb 6,24-25; Ps 4,7; 31,17; 89,16) będący synonimem dobroci, opieki, błogosławieństwa, łagodności, miłosierdzia i życzliwości³⁸. Obraz ten w niektórych tekstach przeradza się w ideę spokojnego i spełnionego ludzkiego życia, szczęścia lub zbawienia (por. Prz 13,9; Est 8,16; Iz 9,1-2; 58,8)³⁹, gdyż za pomocą terminologii światła Biblia Hebrajska wyraża też ludzką radość i wdzięczność za otrzymane od Boga pomoc i ratunek. Przykładem może być podniosła metafora światła, którą redaktor Księgi Estery konkluduje opis sytuacji, gdy w epoce rządów Aswerusa i Hammana groziła

³⁶ Specyficznym świetlanym znakiem transcendentnej chwały objawiającego się JHWH jest płonący krzew na pustyni towarzyszący powołaniu Mojżesza (por. Wj 3,1-5), skóra promieniująca na jego twarzy po spotkaniu z Bogiem na Górze Synaj (por. Wj 34,29-30.35), a także ogień, który Eliaś wprowadził z nieba na ziemię, by ukazać absurdalność kultu kananejskich bożków (por. 1 Krl 18,36-39), oraz ognisty rydwan, którym prorok z Tiszbe został wzięty do nieba (por. 2 Krl 2,11). W podobnym sensie należy interpretować wizję Ezechiela, która wprost przepełniona jest metaforami i obrazami światła. Nad rzeką Kebar w Babilonii Ezechiel widzi ognisty rydwan JHWH emanujący trudnym do opisu światłem i blaskiem, tajemnicze istoty pozostające w Jego bliskości i rozciągające się nad nimi świetliste sklepienie podobne do lśniącego i połyskującego kryształu, będące podstawą jasnego szafirowego tronu, na którym zasiadał Bóg. Jego postać – podobną do postaci człowieka – otaczał zewsząd ogień, a wokół niej rozciągał się wielki blask (por. Ez 1,4.7.13.22.26).

³⁷ Ogień w formie światła lampy lub otwartego płomienia na ołtarzu w przybytku Pana (świątyni) był także symbolem obecności JHWH wśród ludu i znakiem oddawanego Mu kultu (por. Kpł 6,2.5-6; 16,13).

³⁸ Por. hasło „Light”, w: *The Eerdmans Bible Dictionary*, red. A.C. Myers, William B. Eerdmans Publishing Company, Grand Rapids 1987, s. 657; J. G o l d i n g a y, *Psalms*, t. 1. *Psalms 1-41*, Baker Academic, Grand Rapids 2006, s. 1596.

³⁹ Por. R. D e l s n y d e r, hasło „Light”, w: *Eerdmans Dictionary of the Bible*, red. D. Freedman, William B. Eerdmans Publishing Company, Grand Rapids 2000, s. 810; D.M. S m i t h, hasło „Light”, w: *Harper's Bible Dictionary*, red. P. Achtemeier, Harper and Row, San Francisco 1985, s. 561.

Hebrajczykom całkowita eksterminacja, a odważna interwencja królowej Estery przyniosła im ratunek: „Dla Żydów nastało światło i wesele, i radość, i sława” (Est 8,16). Światłość jest oznaką pokoju i radości z otrzymanego błogosławieństwa Bożego i łaski także w opowieści o biblijnym Hiobie: „Obym był taki, jak w dawnych miesiącach, jak w czasie, gdy Bóg mnie osłaniał; gdy świeciła mi Jego lampa nad głową, gdy z Jego światłem kroczyłem w ciemności, gdy przeżywałem lata młodości, gdy Bóg osłaniał mój namiot” (Hi 29,2-4).

Symboliczną lekturę idei światła można zaobserwować w szerokiej grupie tekstów podejmujących problemy natury moralnej (etycznej) i problem osobistej świętości, które w Biblii Hebrajskiej są ściśle związane z Bożym prawem. Biblijni autorzy pochodzący z różnych epok i środowisk posługują się terminologią światła, akcentując dobroczynną moc prawa JHWH, która otwiera człowiekowi drogę do świętości, integralności moralnej i religijnej, a w konsekwencji do Bożej łaskawości i błogosławieństwa tak w tym świecie, jak i w przyszłym. Biblijne teksty często prezentują prawo (słowo, błogosławieństwo) Boże jako światło (lampę) oświecające drogę ludzi i ratujące ich od upadku (por. Hi 29,2-3; Prz 6,23; 20,27; Ps 18,29; 119,105). Także sam Bóg określany jest jako Ten, który oświeca oczy, umysł i serce człowieka, stając się dla niego światłem i wybawieniem (por. Ps 13,4; 27,1; por. też: 2 Sm 22,29). Z kolei ludzie źli, którzy dopuszczają się bezprawia, oceniani są jako ci, którzy buntują się przeciwko światłu, opierają się mu, nie znają jego dróg i nie trwają na jego ścieżkach (por. Hi 24,13). W tym teologicznym kontekście symbolika światła nabiera jeszcze innego wymiaru, stając się synonimem życia, tak jak ciemność – synonimem śmierci. W tym nurcie interpretacji w tekstach mądrościowych przywilej radowania oczu widokiem fizycznego światła staje się symbolem Bożego ocalenia od śmierci i gwarancją przedłużenia życia na ziemi (por. Hi 33,28.30), natomiast pozostawanie w ciemności funkcjonuje jako znak śmierci i wiecznego potępienia (por. Ps 49,20).

Metaforyczna lektura idei światła daje znać o sobie również w odniesieniu do dziedziny sprawowania władzy (królewskiej) i uprawiania polityki, co podkreślają księgi historyczne. Kompetencję, sprawiedliwość, łaskawość i poświęcenie władcy oraz trwałość jego dynastii przyrównuje się w nich do różnych form światła, które pozwalają na spokojne, bezpieczne i dostatnie życie. Najlepszym przykładem w tej materii są tradycje dotyczące króla Dawida, które jego osobę i rządy porównują do dziennego światła roztaczającego swój blask nad Izraelem (por. 2 Sm 21,17; Ps 132,17), a ustanowioną przez niego dynastię królewską do lampy (por. 1 Krl 11,36; 15,4; 2 Krl 8,19). Warto też przytoczyć tekst Testamentu Dawida (zob. 2 Sm 23,1-7), w którym rządy króla wychwalane są za pomocą pięknej metafory światła: „Kto sprawiedliwie rządzi człowiekiem, kto rządzi w Bożej bojaźni, jest jak światło poranka, kiedy wschodzi słońce, bezchmurnego poranka, co uperła po deszczu ruń ziemi” (2 Sm 23,4).

Osobną grupę tekstów, w której dochodzi do głosu symbolika światła, tworzą tradycje podejmujące temat Bożego objawienia, prawdy i poznania skontrastowany z ideą zawinionej i niezawinionej ignorancji oraz błędu⁴⁰. Zgodnie z takim rozumieniem światła, wiele psalmów mówi o tym, że „nakazy Pana [są – D.D.] słuszne – radują serce; przykazanie Pana jaśnieje i oświeca oczy” (Ps 19,9), a objawienie Jego słów „oświeca i poucza niedoświadczonych” (Ps 119,130; por. Syr 34,17). Psalmy podają nawet tekst konkretnej modlitwy o mądrość i bliską relację z JHWH, którą winien kierować do Boga pobożny Izraelita: „Ześlij światłość swoją i swoją prawdę, niech one mnie wiodą i niech mnie przywiodą na Twoją świętą górę i do Twych przybytków” (Ps 43,3). Przykładem człowieka, któremu Bóg Izraela udzielił takiej niezrównanej mądrości jest młody Daniel przebywający na dworze Nabuchodonozora. O nim, w obecności króla i możnowładców, wydaje świadectwo królowa, odwołując się właśnie do symboliki światła: „Jest w twoim królestwie mąż, który ma w sobie ducha świętych bogów; w czasach twego ojca znaleziono w nim światło rozumu i mądrość podobną do mądrości bogów” (Dn 5,11; por. 5,14). W tym samym nurcie tradycji należy umieścić te teksty biblijne, które posługują się metaforą światła, by wyrazić koncepcję objawienia przez Boga tego, co dotąd było zakryte lub niezrozumiałe (por. Hi 28,11; Ps 37,6).

ŚWIATŁO ZWIASTUNEM I ZADATKIEM WIECZNEJ SZCZĘŚLIWOŚCI DLA WIERNYCH BOGU

Światło w tradycjach starotestamentowych posiada również wymiar moralny (etyczny) i eschatologiczny. Na zasadzie silnego kontrastu autorzy biblijni ukazują los sprawiedliwych i grzeszników w kontekście światła i ciemności. Integralność religijną i moralną prezentują bowiem jako nieomylną drogę wiodącą do niegasnącej światłości, wiecznej radości i życia, które są emanacją Bożej natury oraz obrazem Jego wspaniałomyślnej nagrody za przykładne postępowanie (por. Iz 58,20; Ps 4,7; 36,10; 97,11; 112,4). Na przeciwnym biegunie stawiani są wszyscy niegodziwi i niewierni, którzy – wbrew objawionej Bożej woli – za zasadę życia obrali niesprawiedliwość, bezprawie i kult bałwochwalczy. Ich egzystencja przebiega w ciemnościach, a ich przyszły los przyrównuje się do gasnącej lampy albo drogi prowadzącej do mrocznej krainy śmierci (por. Hi 18,5-6; 21,17; Prz 13,9; 24,20; Iz 59,9-10; Jr 25,10).

W tekstach prorockich ta spolaryzowana ocena ludzkich postaw wyrażona metaforą światła i ciemności nabiera jeszcze mocniejszego wydźwięku escha-

⁴⁰ Por. R. T a n, hasło „Light, Light of the World”, w: *Holman Illustrated Bible Dictionary*, s. 1039.

tologicznego, definiując ostateczny los sprawiedliwych i grzeszników. Dobrze znany biblijny obraz nieprzeniknionych ciemności, które z woli JHWH na trzy dni ogarnęły zbuntowanego faraona i cały Egipt w epoce Mojżesza (por. Wj 10,21-23; Mdr 17,1-18,4), staje się w ustach proroków zapowiedzią definitywnego losu, jaki spotka tych, którzy w życiu dopuszczali się niesprawiedliwości, świadomie łamali Boże prawo, prześladowali Izraelitów i praktykowali kult bałwochwalczy. Zanim jednak to nastąpi, wszyscy ludzie będą świadkami powszechnego sądu i ostatecznej ingerencji Boga w dzieje świata mającej na celu trwałe przywrócenie pierwotnego porządku zachwianego przez grzech. Wydarzenie to tradycje prorockie nazywają dniem JHWH (hebr. *jôm-JHWH*). Znakiem rozpoznawczym dnia Bożej odpłaty będzie poruszenie mocy niebieskich, żywiołów przyrody i struktur wszechświata, między innymi nagła przemiana światła dnia w ciemności nocy spowodowana przez ograniczenie jasności ciał niebieskich lub ich całkowite zaćmienie (por. Iz 13,9-10; 34,9-10; Jr 4,23; 13,16; Ez 30,3; 32,7; Am 5,18-20; 8,9; Jl 2,10; 3,4; 4,15; So 1,15; Za 14,7; Ma 3,2). Nastanie ciemności będzie – w duchu prorockich zapowiedzi – jednym z długo oczekiwanych znaków sprawiedliwej Bożej kary dla nieprawych i grzesznych, ale w tym samym dniu JHWH okaże również swą moc i łaskawość wobec wszystkich uciskanych. Prześladowani i nieszczęśliwi nagle wyjdą z ciemności (więzienia) na drogę ogarniętą wielką światłością, na której oglądać będą zbawcze dzieła Boże (por. Iz 9,1; 42,7; 49,9; Mi 7,8-9). Dzień JHWH zapoczątkuje nowy porządek we wszechświecie, w którym nie będzie już następstwa dnia i nocy, a „wieczorną porą będzie jasno” (Za 14,7) od światła „słońca sprawiedliwości” (Ml 3,20), czyli samego Boga. On oświeci pełnym i niewyczerpanym blaskiem swej chwały i majestatu swoich wiernych wyznawców, wschodząc jak słońce nad odnowioną Jerozolimą (por. Iz 60,1-3) i przyciągając do siebie te ludy i tych królów, którzy dotąd pozostawali z daleka od Jego światła. Dopiero w eschatologicznej perspektywie dnia JHWH nowa Jerozolima zajaśnieje wiecznym blaskiem chwały jedynego i prawdziwego Boga (por. Iz 60,5), a wraz z nią wszystkie narody będą cieszyć się Jego pełnym i wiecznym światłem, dzięki zbawieniu wysłużonemu przez Sługę JHWH (por. Iz 42,6; 49,6)⁴¹. Prorocka wizja nowej Jerozolimy i nowego świata odku-

⁴¹ Figurę tajemniczego Sługi JHWH z czterech pieśni zapisanych w księdze Deutero-Izajasza (zob. Iz 42,1-9; 49,1-7; 50,4-9; 52,13-53,12) wypełnia Jezus Chrystus, którego teksty nowotestamentowe wielokrotnie nazywają światłością świata, z wysoka wschodzącym słońcem oświecającym tych, którzy przebywają w ciemności (por. Łk 1,78-79; 2,32), a także światłością prawdziwą (por. J 1,4,9). Przywracając wzrok ślepy i prowadząc niewierzących do wiary w Boga i Jego jedynego Syna, Jezus sam nazywa się światłością świata, obiecując światło życia swoim uczniom (por. J 8,12; 9,5; 12,46). Ujmując rzecz bardzo syntetycznie, można powiedzieć, że teologia nowotestamentowa ideę światłości prezentuje na trzech dopełniających się płaszczyznach. Przede wszystkim łączy ją z osobą i dziełem Jezusa Chrystusa, a nadto nawiązuje do niej przy okazji definiowania etyczno-moralnych pryncypiów postawy Jego uczniów oraz omawiania ostatecznej perspektywy ich życia.

pionych przez JHWH zapowiada również, że funkcję dotychczasowych źródeł światła przejmie Bóg: „Już słońca mieć nie będziesz w dzień jako światła ani jasność księżyca nie zaświeci tobie, lecz Pan ci będzie wieczną światłością i Bóg twój – twoją ozdobą” (Iz 60,19-21).

*

Oto najważniejsze aspekty starotestamentowej idei światła (światłości). Z uwagi na wielość i bogactwo biblijnych tradycji podejmujących to zagadnienie, artykuł z konieczności przyjął formę skondensowanej, encyklopedycznej syntezy, w której nie ma możliwości, a nawet potrzeby prowadzenia wnikliwych analiz czy formułowania odpowiadających im wniosków końcowych. Tytułem podsumowania należy jedynie podkreślić fragmentaryczny charakter niniejszego opracowania i perspektywiczny aspekt podejmowanej problematyki. Dla pełnego zrozumienia biblijnej koncepcji światła należałoby zaprezentować jej znaczący rozwój i przewartościowanie, które nastąpiły na etapie redakcji tradycji nowotestamentowych pod wpływem osoby i dzieła Jezusa Chrystusa.

Zob. H. Witczyk, hasło „Światłość–ciemność”, w: *Nowy słownik teologii biblijnej*, red. H. Witczyk, Wydawnictwo Jedność, Kielce 2017, s. 869-871.

Krzysztof LEŚNIEWSKI

WIDZIEĆ ŚWIATŁOŚĆ

Światłość Boża w tradycji chrześcijaństwa wschodniego

W egzegezie patrystycznej istotne było wskazanie na fakt objawienia się wiecznej i niestworzonej chwały Boga śmiertelnemu i stworzonemu człowiekowi. Przemienienie na Górze Tabor uznawano za przedsmak ostatecznego i eschatologicznego zbawienia w Chrystusie. Ten eschatologiczny charakter przemienienia Pańskiego obecny jest szczególnie w rozważaniach nad Boską światłością jako wieczną i niestworzoną światłością Boga w Trójcy Przenajświętszych Osób.

Światło jest niezbędne do życia. Dzięki światłu możemy widzieć otaczający nas świat. Czy jednak światło to tylko promieniująca energia pochodzenia naturalnego, czy również rzeczywistość przynależąca do porządku niestworzonego? W tradycji judeochrześcijańskiej panuje powszechne przekonanie, oparte na świadectwach biblijnych, że Bóg nie tylko objawia się jako światłość, ale jest Światłością, której istoty człowiek nie jest w stanie poznać. Boża światłość to niepojęte misterium, a zarazem rzeczywistość, która zaprasza człowieka do racjonalnego jej zgłębiania, do zaangażowania umysłu oraz doświadczania jej całym sobą. W niniejszym artykule podjęta zostanie próba syntetycznego przedstawienia problematyki światłości Bożej w perspektywie biblijno-patrystycznej i hymnograficzno-ikonograficznej ze szczególnym odniesieniem do przemienienia Chrystusa na Górze Tabor. Ujęcie to będzie podstawą przedstawienia nauczania hezychastów o światłości Bożej i niestworzonych Boskich energiach. W ostatniej części opracowania podany zostanie egzystencjalny argument na to, że przebóstwiająca Boska światłość, o której nauczali wschodniochrześcijańscy hezychasci, może być udziałem chrześcijan.

BÓG JAKO ŚWIATŁOŚĆ

W Piśmie świętym odnaleźć można wiele odniesień do światła, słońca, oświecenia oraz do Boga jako Światłości. Bóg jest stwórcą światła i ciemności¹. On też przyodziewa się w światłość². Jego wspaniałość jest podobna do

¹ „Ja czynię światło i stwarzam ciemności” (Iz 45,7).

² „O Boże mój, Panie, Ty jesteś bardzo wielki! Odziany we wspaniałość i majestat, światłem okryty jak płaszczem” (Ps 104,1-2).

światła (por. Hab 3,3), a mądrość Boża jest „odblaskiem wieczystej światłości” (Mdr 7,26). Bóg ukazał się Mojżeszowi w płonącym krzewie (por. Wj 3,2), objawiając mu swoje imię: „JESTEM, KTÓRY JESTEM” (Wj 3,14). Prorok Eliasza zaś został wzięty do niebios na wozie ognistym z ognistymi rumakami (por. 2 Krl 2,11). Starotestamentalni prorocy zapowiadali, że dzień Pański rozświetlony będzie „słońcem sprawiedliwości” (Ml 3,20), a prawo Pańskie oświeci narody (por. Iz 2,5; 51,4; Bar 4,2).

Wypełnieniem obietnicy światłości eschatologicznej zapowiadanej przez proroków jest sam Zbawiciel Jezus Chrystus. Ewangelista Łukasz przedstawia Go jako Wschodzące Słońce, które ma oświecić tych, co pozostają w ciemnościach (por. Łk 1,78-79). Sam Chrystus objawia, że jest „światłością świata” (J 9,5), i obiecuje, że ten, kto idzie za Nim, „nie będzie chodził w ciemności, lecz będzie miał światło życia” (J 8,12). Do tych, którzy w Niego nie uwierzyli, mówi: „Ja przyszedłem na świat jako światłość, aby nikt, kto we Mnie wierzy, nie pozostawał w ciemności” (J 12,46). W czasie ziemskiego życia Jezusa światłość Boża, będąca jednym z przejawów Jego tożsamości, zasadniczo pozostawała ukryta i niedostrzegalna dla ludzi, objawiona została jedynie wybranym, uprzywilejowanym świadkom w czasie Przemienienia na Górze Tabor (por. Mt 17,1-8³; Mk 9,2-7⁴; Łk 9,28-36⁵). Wydarzenie to stanowiło zapowiedź objawienia Chrystusa zmartwychwstałego, którego doświadczył Szaweł w drodze do Damaszku. Ów prześladowca chrześcijan został wówczas nagle olśniony przez „światłość z nieba” (Dz 9,3). Tak przedstawił to wydarzenie królowi Agryppie: „W południe podczas drogi ujrzałem, o królu, jaśniejsze od słońca światło z nieba, które ogarnęło mnie i moich towarzyszy podróży” (Dz 26,13).

Działaniu Ducha Świętego również towarzyszyło światło. W dniu Pięćdziesiątnicy Duch Święty ukazał się w postaci języków ognia, które rozdzieliły się i na każdym z apostołów zgromadzonych w Wieczerniku spoczął jeden (por. Dz 2,3). I to właśnie mocą Ducha Świętego św. Jan Apostoł głosi: „Bóg jest światłością (gr. *ho Theos fos estin*), a nie ma w Nim żadnej ciemności” (1 J 1,5).

Poprzez objawienie się Jezusa Chrystusa jako Światłości świata bardziej oczywista stała się radykalna antyteza: ciemności–światło, jak również podział

³ Zob. J.A. P e n n e r, *Revelation and Discipleship in Matthew's Transfiguration Account*, „Bibliotheca Sacra” 152(1995) nr 2(606), s. 201-210.

⁴ Zob. D.J. L o s e, *What Does This Mean? A Four-Part Exercise in Reading Mark 9:2-9 (Transfiguration)*, „Word and World” 23(2003) nr 1, s. 85-93; W. G e r b e r, *Die Metamorphose Jesu, Mark. 9,2f. par.*, „Theologische Zeitschrift” 23(1967), s. 385-395.

⁵ Zob. D.J. L u t h e r, *The Mystery of the Transfiguration: Luke 9:28-36*, „Word and World” 21(2001) nr 1, s. 92-102; M. R o g n e s s, *The Transfiguration of Our Lord: Luke 9:28-36*, „Word and World” 9(1989) nr 1, s. 71-75.

na „synów tego świata” i „synów światłości” (Łk 16,8). Przyjście na ziemię Chrystusa-Światłości sprawia, że ludzie, którzy czynią zło, unikają światła, żeby się nie ujawniły ich nieprawości (por. J 3,19). Ta ucieczka grzeszników przed Światłością wynika zdaniami św. Jana z lęku przed potępieniem ich złego postępowania: „Każdy bowiem, kto źle czyni, nienawidzi światła i nie zbliża się do światła, aby jego uczynki nie zostały ujawnione” (J 3,20). Umiłowany uczeń Pana zachęca wierzących: „Dopóki światłość macie (gr. to fos echete), wiercie w światłość, abyście byli synami światłości” (J 12,36). Człowiek nie może być synem Światłości, polegając jedynie na własnych siłach, lecz może się nim stać dzięki mocy Boga, Który wezwał nas „z ciemności do przedziwnego swojego światła” (gr. eis to thaumaston aouton fos – 1 P 2,9). Należy zatem pamiętać o zaleceniu autora Listu do Efezjan: „Niegdyś bowiem byliście ciemnością, lecz teraz jesteście światłością w Panu: postępujcie jak dzieci światłości” (gr. hos tekna fotos peripateite – Ef 5,8). W czasach ostatecznych, gdy zbawieni będą oglądać oblicze Baranka (por. Ap 22,3-4), nie będzie im potrzebne ani światło lampy, ani światło słońca (por. Ap 22,5), sam bowiem „Pan Bóg będzie świecił nad nimi” (Ap 22,5).

ŚWIATŁOŚĆ PRZEMIENIENIA NA GÓRZE TABOR W PERSPEKTYWIE BIBLIJNO-PATRYSTYCZNEJ

Jezus Chrystus, będąc życiem i światłością ludzi (por. J 1,4), „światłością prawdziwą, która oświeca każdego człowieka” (J 1,9), w szczególny sposób objawił swoją tożsamość trzem wybranym apostołom na Górze Tabor⁶. Z Ewangelii według św. Mateusza dowiadujemy się, że „tam przemienił się wobec nich: twarz Jego zajaśniała jak słońce, odzienie zaś stało się białe jak światło” (Mt 17,2). Ewangelista Marek podkreśla, że odzienie Jezusa „stało się lśniąco białe, tak jak żaden na ziemi folusznik wybielić nie zdoła” (Mk 9,3). W opisie św. Łukasza pojawia się informacja, że przemienienie Jezusa nastąpiło w czasie Jego modlitwy. Apostoł stwierdza ponadto, że dokonało się ono na obliczu Jezusa, ale zmianie uległo także Jego odzienie: „Gdy się modlił, wygląd Jego twarzy się odmienił, a Jego odzienie stało się lśniąco białe” (Łk 9,29). Jaśniejąco przedziwną światłością oblicze Jezusa oraz Jego lśniąco białe szaty były zapowiedzią objawienia się postaci Chrystusa zmartwychwstałego oraz spełnieniem proroctw i objawień Boga w teofaniach, jakie miały miejsce w czasach Starego Testamentu. Światłość widniejąca na obliczu Chrystusa to nic innego jak blask chwały samego Boga. Św. Paweł daje o tym świadectwo w Drugim Liście do Koryntian, gdy keryg-

⁶ Zob. D.A. Le e, *On the Holy Mountain: The Transfiguration in Scripture and Theology*, „Colloquium” 36(2004) nr 2, s. 143-159.

matycznie wyznaje, że Chrystus Jezus jest jego Panem, a Dobra Nowina jaśnieje blaskiem Jego chwały (por. 2 Kor 4,3-5). To świadectwo Apostoła Narodów dotyczy Bożej światłości, która jest interioryzowana w sercu wierzącego: „Albowiem Bóg, Ten, który rozkazał ciemnościom, by zajaśniały światłem, zabłysnął w naszych sercach, by olśnić nas jasnością poznania chwały Bożej na obliczu Jezusa Chrystusa” (2 Kor 4,6). Chrystus, będąc „odblaskiem (gr. *apaugasma*) chwały” Boga i „odbiciem (gr. *charakter*) Jego istoty” (Hbr 1,3) objawia Tego, który jest „Ojcem światła” (gr. *Patros ton foton* – Jk 1,17) oraz „zamieszkuje światłość niedostępną” (gr. *fos oikon aprositon* – 1 Tm 6,16).

W literaturze patrystycznej po raz pierwszy wzmianka o przemienieniu Jezusa na Górze Tabor pojawia się w *Adversus haereses* [„Przeciw herezjom”] św. Ireneusza z Lyonu⁷. Nauczał on, że przemieniony Chrystus jest dla Mojżesza i Eliasza widzeniem Oblicza Boga, co stało się możliwe poprzez misterium Wcielenia. Bóg objawiający się w Starym Przymierzu to Bóg ukryty (por. Iz 45,15). Dopiero gdy Przedwieczne Słowo stało się człowiekiem, Bóg ukazał się w widzialnej postaci w Osobie Jezusa Chrystusa⁸. W swoim komentarzu do perykopy ewangelicznej św. Ireneusz korzysta z typologii, postrzegając to wydarzenie zbawcze w perspektywie soteriologicznej i eschatologicznej. Św. Klemens Aleksandryjski nazywa światłość Przemienienia „światłem duchowym” (gr. *pneumatikon fos*)⁹. Ojcowie greccy od czwartego do szóstego wieku postrzegali przemienienie Chrystusa jako objawienie Jego Boskiej natury oraz zapowiedź Paruzji¹⁰. Św. Cyryl Aleksandryjski dowodził, że przemienienie Jezusa na Górze Tabor jest objawieniem Królestwa Bożego¹¹. Wiara apostołów będących uczestnikami tego wydarzenia stanowi centralny punkt refleksji egzegetycznej św. Maksyma Wyznawcy. Widzenie Zbawiciela takim, jakim jest, dokonuje się bowiem według miary zaawansowania w wierze każdej z osób dostępujących owego widzenia oraz jej zaawansowania na drodze oczyszczenia zmysłów i rozjaśnienia ducha¹². Typowy dla tradycji chrześcijaństwa

⁷ Por. M.C. Steenberg, *Two-Natured Man: An Anthropology of Transfiguration*, „Pro Ecclesia” 14(2005) nr 4, s. 415n.

⁸ Por. św. Ireneusz z Lyonu, *Adversus haereses*, ks. IV, 20, 2, *Patrologia Graeca*, t. 7, kol. 1033.

⁹ Św. Klemens Aleksandryjski, *Kobierce zapisków filozoficznych dotyczących prawdziwej wiedzy*, tłum. J. Niemirska-Pliszczyńska, Instytut Wydawniczy Pax–Akademia Teologii Katolickiej, Warszawa 1994, t. 1, s. 197.

¹⁰ Por. P.A. Chambers, *The Transfiguration of Christ: A Study in the Patristic Exegesis of Scripture*, „St. Vladimir’s Seminary Quarterly” 14(1970) nr 1-2, s. 51n. Zob. M. Cone, *La Transfiguration dans l’exégèse des sept premiers siècles*, „Assemblée du Seigneur” 28(1963), s. 64-80; G. Habra, *La transfiguration selon les Peres Grecs*, Éditions S.O.S., Paris 1973.

¹¹ Por. św. Cyryl Aleksandryjski, *Homilia IX*, w: *Patrologia Graeca*, t. 77, kol. 1012.

¹² Por. św. Maksym Wyznawca, *Peri theologias kai tes ensarkou oikonomias tou hieu tou Theou, pros Thalassion*, Kefalia S’, Ekatonatas prote, 97, w: *Filokalia ton hieron neptikon*, t. B’, Aster, Athenai 1984, s. 67; tamże, Ekatonatas deuteria, 13-14, s. 71.

wschodniego charakter ma interpretacja przemienienia Chrystusa na Górze Tabor przedstawiona przez św. Jana z Damaszku. W swej homilii na święto Przemienienia Pańskiego wyjaśnia on, że oczy apostołów zostały uzdolnione do tego, aby zobaczyć niewidzialną dla nich dotychczas chwałę Bożą, a mogło to nastąpić dzięki wcieleniu Słowa¹³. Przedwieczne Słowo stało się ciałem, a ciało stało się Słowem mocą unii hipostatycznej. Przemienienie daje świadectwo o dwóch naturach Chrystusa oraz jest nierozzerwalnie związane z Wcieleniem. Według św. Jana z Damaszku Jezus przemienił się nie poprzez otrzymanie czegoś, czego nie miał, ale przez objawienie najbliższym uczniom tego, kim On naprawdę jest. Sprawił to, otwierając oczy uczniów i uzdalniając do zobaczenia Go pomimo ich ślepoty. W czasie Przemienienia na Górze Tabor uczniowie zobaczyli Go w zupełnie nowy sposób¹⁴. Wątek ten obecny jest też w nauczaniu św. Andrzeja z Krety, który wskazuje, że uczniowie zostali uzdolnieni do ujrzenia chwały Bożej, ponieważ „wszystkie rzeczy są jasne i pełne światła dla tych, którzy są przygotowani do widzenia światła”¹⁵. Przemienienie stanowi zatem misterium, w ramach którego wierzący powołani są do uczestniczenia w jaśniejącej chwale Boga poprzez naśladowanie przemienionego Chrystusa¹⁶. Doświadczenie duchowe uczniów na Górze Tabor św. Andrzej z Krety określa jako „błogosławioną namiętność” (gr. makarion pathos), właśnie wtedy bowiem przemieniła ich niedostępna i niestworzona Światłość. W perspektywie apofatycznej Arcybiskup Krety doprecyzowuje jeszcze, że Boska ciemność i Boska światłość umożliwiły uczniom widzenie nieograniczone tylko do widzialnych przedmiotów, ale poprzez udział w widzeniu na Górze Tabor uzdolniły ich do prawdziwego poznania Boga. Nie widzieli oni już rzeczywistości stworzonej, symboli obecnych w umyśle czy idei Boga, ale zostali wprowadzeni w mistyczne i niewypowiedziane zjednoczenie z samym Bogiem¹⁷. Przemiana dokonała się zatem nie tyle w Chrystusie, ile w apostołach, którzy byli z Nim na Górze Tabor. Zostali oni bowiem uzdolnieni do zobaczenia Boskiej światłości, przy czym uzyskali tę zdolność w mniejszym lub większym stopniu, odpowiednio do stopnia posiadania Ducha Świętego i jedności z Chrystusem. Oczy apostołów zostały przemienione mocą Ducha Świętego – widzenie Bożej światłości nie było zwyczajnym widzeniem, lecz widzeniem nadprzyrodzonym i zupełnie niezasłużonym¹⁸. Włodzimierz Łoski wyjaśnia, że „Przemienienie

¹³ Por. św. Jan z Damaszku, *Homilia in Transfigurationem Domini*, w: *Patrologia Graeca*, t. 96, kol. 548.

¹⁴ Por. tamże, kol. 564.

¹⁵ Św. Andrzej z Krety, *Oration VII. In Transfigurationem Domini*, w: *Patrologia Graeca*, t. 97, kol. 948. Jeśli nie podano inaczej, tłumaczenie fragmentów tekstów obcojęzycznych – K.L.

¹⁶ Por. tamże, kol. 936.

¹⁷ Por. tamże, kol. 949.

¹⁸ Por. Chamberas, dz. cyt., s. 59; B. Krivoshein, *The Ascetic and Theological Teaching of Gregory Palamas*, „Eastern Churches Quarterly” 3(1938) nr 4, s. 200.

nie było zjawiskiem ograniczonym w czasie i przestrzeni: w momencie Przemienienia nie nastąpiła w Chrystusie – nawet w Jego naturze ludzkiej – żadna zmiana; zmiana nastąpiła w świadomości apostołów, którzy otrzymali na jakiś czas możliwość ujrzania swego Nauczyciela takim, jakim był, promieniującego odwiecznym światłem swej Boskości”¹⁹.

Wschodni Ojcowie Kościoła, interpretując przemienienie Pańskie, łączyli je ze wszystkimi innymi nadzwyczajnymi objawieniami się Boga, zarówno w Starym, jak i w Nowym Testamencie. Chociaż nie byli naocznymi świadkami tego wydarzenia, to odnosili się z wiarą do opisów ewangelicznych, łącząc je z osobistym doświadczeniem życia w Chrystusie i w Kościele. Z tego też względu istotny był dla nich zarówno historyczny, jak i eschatologiczny aspekt przemienienia Jezusa na Górze Tabor. W egzegezie patrystycznej istotne było wskazanie na fakt objawienia się wiecznej i niestworzonej chwały Boga śmiertelnemu i stworzonemu człowiekowi. Przemienienie na Górze Tabor uznawano zatem za przedsmak ostatecznego i eschatologicznego zbawienia w Chrystusie. Ten eschatologiczny charakter przemienienia Pańskiego obecny jest szczególnie w rozważaniach nad Boską światłością jako wieczną i niestworzoną światłością Boga w Trójcy Przenajświętszych Osób. Widzenie Bożej światłości jest tożsame z obecnością chwały Bożej i widzeniem Królestwa Bożego. Pojęcie widzenia (gr. orasma) traktowane było jako synonim pojęcia wiary (gr. pistis). Gdy Ojcowie Kościoła mówią o przemianie ludzkich zmysłów, dokonującej się za sprawą Ducha Świętego i samej Boskiej światłości, to korzystają z fundamentalnej dla prowadzonej przez nich egzegezy zasady synergii między wiarą i łaską Bożą²⁰.

ŚWIATŁOŚĆ PRZEMIENIENIA W TRADYCJI HYMNOGRAFICZNO-IKONOGRAFICZNEJ

Doskonałą syntezę biblijno-patrystycznego wprowadzenia w misterium przemienienia Jezusa na Górze Tabor stanowi hymnografia chrześcijaństwa wschodniego przeznaczona na święto Przemienienia Pańskiego. Tematem przewodnim prawosławnych nabożeństw liturgicznych tego święta jest światłość, w jakiej objawił się Bóg. Już na samym początku wielkiej wieczerni wierni słyszą, że światłość Przemienienia jest tożsama ze światłością Zmartwychwstania: „Przed Twoim Zmartwychwstaniem, o Panie, wzięłeś uczniów na wysoką górę i przemieniłeś się przed nimi, oświeciwszy ich promieniami

¹⁹ W. Ł o s s k i, *Teologia mistyczna Kościoła Wschodniego*, tłum. M. Szczaniecka, Instytut Wydawniczy Pax, Warszawa 1989, s. 200.

²⁰ Por. C h a m b e r a s, dz. cyt., s. 60-64.

swej mocy. Z miłości do ludzi w swym królewskim majestacie zechciałeś objawić świetlistą chwałę Zmartwychwstania”²¹.

Motyw oświecającej Światłości jest obecny w kolejnych troparionach wchodzących w skład wieczornego nabożeństwa. Wersety tonu szóstego – autorstwa Anatoliosa – głoszą: „Zapowiadając, o Chryste nasz Boże, swoje Zmartwychwstanie, wstąpiłeś na Górę Tabor, zabrawszy ze sobą trzech uczniów: Piotra, Jakuba i Jana. Gdy się przemieniłeś, o Zbawicielu, Góra Tabor została okryta światłością. Twoi uczniowie, o Słowo, padli twarzami do ziemi, nie będąc w stanie patrzeć na Postać, Której nie mogli zobaczyć. Aniołowie służyli w lęku i trwodze, niebiosy były zadziwione, a ziemia się zatrzęsała, gdy zobaczyły na ziemi Pana chwały”²².

W czasie litii, stanowiącej integralną część świątecznej wielkiej wieczerni, do Chrystusa kierowana jest prośba, aby oświecił wierzących światłem swego poznania i prowadził ich ścieżką swoich przykazań²³. W modlitwie, która następuje po tej prośbie, kapłan zwraca się do Chrystusa jako „Światłości, która jaśniała przed słońcem”²⁴, do Tego, który „w ciele chodził po ziemi”²⁵ i który na Górze Tabor objawił obraz Trójcy trzem wybranym uczniom: Piotrowi, Jakubowi i Janowi, aby oświecił wierzących „światłością swej niedostępnej chwały” i uczynił ich godnymi dziedzicami swego nieskończonego Królestwa. On bowiem, przemieniając się przed uczniami, objawił doskonałość swego pierwotnego piękna, chociaż uczynił to nie w całej pełni, lecz jedynie w takim stopniu, w jakim ich cielesne oczy mogły owo objawienie przyjąć. Aby zaświadczyć o swej Boskości, przywołał głównych proroków: Mojżesza i Eliasza, i to oni dali świadectwo, że Chrystus jest odbłaskiem chwały Ojca i odbiciem Jego istoty (por. Hbr 1,3), a także Władcą żywych i umarłych (por. Rz 14,9)²⁶. Kolejny troparion mówi o tym, że Mojżesz, który zobaczył Boga, i Eliaz, który uniósł się na ognistym rydwanie do nieba, dali świadectwo o Jezusie w czasie Jego przemienienia, zapewniając, że jest On przyczyną oraz wypełnieniem Prawa i proroków²⁷. W dopełniającym ten troparion apostichu Chrystus utożsamiony został z Bogiem, który niegdyś rozmawiał z Mojżeszem na Górze Synaj. I Ten, który objawił imię Boga: „JESTEM, KTÓRY JESTEM” (Wj 3,14), przemienił się na Górze Tabor przed swoimi uczniami, w swej własnej Osobie objawiając naturę człowieka przystrojoną w pierwotne piękno

²¹ *The Transfiguration of Our Lord: Great Vespers*, Tone Four (by Cosmas the Monk), w: *The Festal Menaion*, tłum. m. Mary, K. Ware, Faber & Faber, London 1969, s. 470.

²² Tamże, Tone Six (by Anatolos), s. 471.

²³ Por. tamże, Tone Two, s. 474.

²⁴ Tamże, s. 475.

²⁵ Tamże.

²⁶ Por. tamże.

²⁷ Por. tamże, Tone Five, s. 476.

Obrazu. Chrystus, przywołując Mojżesza i Eliasza na świadków tej nadzwyczajnej łaski, zarazem obdarzył ich udziałem w swej radości, przepowiadając swoje odejście poprzez Krzyż i swoje zbawcze Zmartwychwstanie²⁸.

Podczas jutrzni święta Przemienienia Pańskiego adresowany do Chrystusa troparion tonu czwartego łączy wątek eschatologiczny z opisem ewangelicznym, kończąc się prośbą o rozświecenie światłością Bożą dusz wierzących: „Ty przemieniłeś się na Górze Tabor, ukazując przemianę, jaka będzie udziałem śmiertelnych ludzi podczas powtórnego i budzącego bojaźń przyjścia, o Zbawicielu. Eliasza i Mojżesza rozmawiali z Tobą, a Ty wezwałeś trzech uczniów, aby byli z Tobą. Gdy wpatrywali się w Twoją chwałę, o Mistrzu, zostali wstrząśnięci cudem Twojej oślepiającej jasności. Ty, który wtedy zajaśniałeś swoją światłością, obdaruj teraz światłem nasze dusze”²⁹.

Ukryta i oślepiająca światłość natury Chrystusa oraz Jego Boskie piękno schowane pod osłoną Jego ciała zostały objawione wybranym uczniom na Górze Tabor, gdy ich oświecił Zbawiciel. Liturgiczne hymny chrześcijaństwa wschodniego na różne sposoby opiewają tajemnicę światłości Bożej ukazanej w czasie Przemienienia. W ich treści misterium światłości Bożej, zarazem ukrytej i objawionej, przybliżane jest w poetycki sposób zarówno w powiązaniu ze Starym, jak i Nowym Testamentem. Hymnografia święta Przemienienia Pańskiego stanowi doskonały klucz do zrozumienia teologicznego przesłania ikon ilustrujących to wydarzenie na Górze Tabor.

Ikony Przemienienia Pańskiego zgodnie z kanonem ikonograficznym malowane są w sposób pozwalający stworzyć wrażenie, że światło przenika materię i rozjaśnia cały krajobraz od wewnątrz. Efekt ten osiąga się przez połączenie odbijających światło listków złota z przejrzystością uzyskaną poprzez nałożenie co najmniej kilku warstw pigmentów farby temperowej. Światło, które jaśnieje na ikonie Przemienienia, wskazuje, że przedstawione na niej wydarzenie jest rzeczywistością nadprzyrodzoną. Wyjątkowość światła taborycznego podkreślają również kolory zastosowane do namalowania ikony³⁰. Warto zwrócić uwagę na postać Jezusa w białych szatach, symbolicznie ukazujących niestworzoną światłość Bożą³¹. Ta Boska światłość nie jest ani materialna, ani duchowa, gdyż transcenduje porządek stworzony. Światłość przemienienia Pańskiego nie ma ani początku, ani końca. Pozostaje nieograniczona w czasie i w przestrzeni oraz nieuchwytna dla zmysłów, chociaż była kontemplowana przez oczy apostołów. Wpatrując się w światłość Przemienienia, uczniowie

²⁸ Por. tamże, Tone One, s. 476.

²⁹ Tamże, Tone Four, s. 478.

³⁰ Por. S. N e s, *The Uncreated Light: An Iconographical Study of the Transfiguration in the Eastern Church*, tłum. A. Moi, Eerdmans, Grand Rapids, Michigan, 2007, s. 107-112.

³¹ Por. J. F o r e s t, *Modlitwa z ikonami*, tłum. E.E. Nowakowska, Homini, Bydgoszcz 1999, s. 114.

Pana doznali przemiany swych zmysłów, zaczęli bowiem dostrzegać rzeczywistość duchową.

Na ikonie Przemienienia Pańskiego Chrystus nie został ukazany w formie kenotycznej jako cierpiący Sługa, lecz jako Osoba Trójcy Przenajświętszej, która od momentu Wcielenia posiada zarówno naturę Boską, jak i ludzką. Najpierw bowiem Chrystus objawił chwałę swego bóstwa, aby apostołowie mogli otrzymać łaskę zobaczenia Go takim, jakim jest, a następnie wszystkich osłonił blask jasnej chmury i Zbawiciel stał się niewidzialny, a apostołowie upadli w przestachu³². Na ikonie Chrystus umiejscowiony jest na szczycie góry. Rozmawia z Mojżeszem i Eliaszem. Jego szaty są lśniąco białe. Cała postać Chrystusa wpisana została w koło mandorli, która symbolizuje ową jasną chmurę. Wychodzące z niej trzy promienie światła interpretowane są jako transcendentne źródło Boskich energii. Te trzy promienie skierowane ku apostołom podkreślają trynitarny wymiar przemienienia Jezusa. Mojżesz (po prawej stronie Chrystusa) trzyma w rękach księgę Prawa, natomiast Eliasz (po stronie lewej) ukazany został jako starzec z długimi włosami³³. Obecność Mojżesza i Eliasza podczas Przemienienia na Górze Tabor – zdaniem św. Jana Chryzostoma – jest uzasadniona, gdyż reprezentują oni Stare Przymierze (Mojżesz – Prawo, Eliasz – proroków) i obydwaj doświadczyli szczególnego objawienia Boga (Mojżesz w obłoku na Górze Synaj, a Eliasz na Górze Karmel), a ponadto osoba Mojżesza symbolizuje zmarłych, a osoba Eliasza – żywych (Eliasz bowiem został wzięty do nieba na ognistym rydwanie)³⁴. Św. Bazyli Wielki nauczał, że przemienienie Jezusa stanowi „antycypację Jego Powtórnego Przyjścia w chwale”³⁵. Ikona Przemienienia Pańskiego nie jest jedynie ilustracją wydarzenia zbawczego opisanego w Ewangeliach synoptycznych, lecz niesie przesłanie soteriologiczne, zapowiadając ludziom ich przemianę i uczestnictwo w Pełni (gr. Pleroma), jaką jest Chrystus³⁶. Zapowiedź tej eschatologicznej przemiany wierzących zawarta jest w Pierwszym Liście św. Pawła do Koryntian: „Zapewniam was, bracia, że ciało i krew nie mogą osiąść królestwa Bożego, i że to, co zniszczalne, nie może mieć dziedzictwa w tym, co niezniszczalne. Oto ogłaszam wam tajemnicę: nie wszyscy pomrzemy, lecz wszyscy będziemy odmienieni. W jednym momencie, w mgnieniu oka, na dźwięk ostatniej trąby – zabrzmi bowiem trąba – umarli powstaną nienarusze-

³² Por. św. Grzegorz Palamas, *Homilia XXXV*, w: *Patrologia Graeca*, t. 151, kol. 444n.

³³ Por. V. Lossky, *The Transfiguration*, w: L. Ouspensky, V. Lossky, *The Meaning of Icons*, tłum. G.E.H. Palmer, E. Kadloubovsky, St. Vladimir's Seminary Press, Crestwood, New York, 1989, s. 212.

³⁴ Por. św. Jan Chryzostom, *Homilia LVI*, w: *Patrologia Graeca*, t. 58, kol. 550n.

³⁵ Św. Bazyli Wielki, *Homilia in Psalmum XLIV*, w: *Patrologia Graeca*, t. 29, kol. 400.

³⁶ Por. Forest, dz. cyt., s. 116.

ni, a my będziemy odmienieni. Trzeba, ażeby to, co zniszczalne, przydziało się w niezniszczalność, a to, co śmiertelne, aby się przydziało w nieśmiertelność” (1 Kor 15,50-53).

ŚWIATŁOŚĆ BOŻA W NAUCZANIU HEZYCHASTÓW

W epoce kontrowersji hezychastycznej, przypadającej na wiek czternasty, przemienienie Chrystusa stało się centralnym punktem debaty teologicznej. Egzegeza Przemienienia skoncentrowana była wtedy przede wszystkim na światłości objawionej w czasie tego wydarzenia, zwanej światłością taboryczną. Barlaam z Kalabrii i inni scholastyczni teologowie chrześcijańskiego Wschodu wyrażali przekonanie, że światłość objawiona na Górze Tabor nie była światłością Boską, lecz jedynie stworzonym światłem, poznawalnym za pomocą zmysłów i ograniczonym w czasie i przestrzeni. Wschodniochrześcijańscy scholastycy bronili poglądu, że światłość, którą promieniowało ciało Chrystusa podczas Przemienienia, została przekazana do atmosfery, skąd dotarła najpierw do zmysłów uczniów, a następnie – w postaci abstrakcyjnej myśli – do ich umysłów. Stanowisko to opierało się na scholastycznym poglądzie, że wizje proroków i apostołów osiągnęte były za pośrednictwem symboli takich rzeczywistości stworzonych, jak ogień, światło czy chmura. Wizje te nie oznaczały zatem faktycznej obecności Boga, a jedynie wyobrażenie Jego obecności³⁷. Św. Grzegorz Palamas, odwołując się do tradycji patrystycznej, uznał tego rodzaju nauczanie za heretyckie i z mocą głosił, że chwała Przemienienia jest tożsama z Królestwem Bożym³⁸. Jeśli bowiem Królestwo Boże, chwała Boża czy łaska Boża są widziane przez wierzących w przedstawieniach symbolicznych i nie są w rzeczywistości faktyczną komunią, wspólnotą (gr. *koinonia*) człowieka z Bogiem, to i samo zbawienie jest niepewne. Boga w Trójcy Przenajświętszych Osób nie można podzielić na stworzonego i niestworzonego, gdyż zarówno Boska istota, jak i trzy Boskie hipostazy czy nieskończone energie Boże są niestworzone i wieczne³⁹. Światłości Przemienienia nie należy utożsamiać z Boską istotą, gdyż jest ona jedną z Boskich energii⁴⁰. Bowiem z Boską istotą nie należy utożsamiać energii Bożych⁴¹. Zasadnicza różnica

³⁷ Por. Nikeforos Gregoras, *Liber dogmaticus quartus*, w: *Patrologia Graeca*, t. 149, kol. 381.

³⁸ Por. św. Grzegorz Palamas, dz. cyt., kol. 448.

³⁹ Por. J. Meyendorff, *A Study of Gregory Palamas*, tłum. G. Lawrence, The Faith Press, Leighton Buzzard 1974, s. 182n.

⁴⁰ Por. tamże.

⁴¹ Zob. Th.L. Anastos, *Gregory Palamas' Radicalization of the Essence, Energies, and Hypostasis Model of God*, „The Greek Orthodox Theological Review” 38(1993) nr 4, s. 335-349.

pomiędzy energiami Bożymi a Boską istotą polega na tym, że Boska istota jest transcendentna i niedostępna, a Boskie energie są immamentne i udzielające się człowiekowi⁴².

Św. Grzegorz Palamas głosi, że „niestworzona światłość przemienia ciało i przekazuje mu swą wspaniałość, gdy w sposób cudowny ta światłość, która przebóstwia ciało, staje się dostępna dla cielesnych oczu człowieka”⁴³. To doświadczenie było udziałem św. Arseniusza, gdy toczył hezychastyczną walkę. Zobaczył tę światłość św. Szczepan, gdy był kamienowany, a także Mojżesz, gdy schodził z góry⁴⁴. obrońca hezychastów wyjaśnia, co się dzieje, gdy ciało świętego zaczyna jaśnieć w sposób widzialny: przemieniony człowiek nie tylko jest wówczas oświecony, ale również staje się transparentny dla niestworzonej Światłości i cały zostaje przemieniony w światło. Święci będący w mistycznej jedności z Bogiem stają się światłem⁴⁵.

Ważnym dokumentem przedstawiającym stanowisko mnichów ze Świętej Góry Athos w obronie praktyk hezychastycznych oraz teologii światłości Bożej i niestworzonych energii Bożych, które udzielane są człowiekowi, był *Tomos hagiorycki* napisany przez św. Grzegorza Palamasa w latach 1340-1341. Ten pierwszy półoficjalny dokument, sygnowany przez zwierzchników i mnichów Świętej Góry Athos, powstał jako reakcja hezychastów na nominalistyczny humanizm Barlaama z Kalabrii. *Tomos hagiorycki* był apologią wschodniochrześcijańskiego mistycyzmu⁴⁶. Św. Grzegorz Palamas w polemicznej formie bronił realności światłości taborycznej: „Jeśli ktoś utrzymuje, że Światłość, która oświeciła uczniów na Górze Tabor, była zjawą (gr. fasma) i symbolem (gr. symbolon), a nie była bytem rzeczywistym, i wskutek tego nie tylko nie przekracza naszego rozumienia, ale jest podrzędna wobec naszego zrozumienia, to jednoznacznie występuje przeciwko nauczaniu świętych. Święci bowiem, zarówno w hymnach, jak i w swych pismach, nazywali tę Światłość niewypowiedzianą (gr. aporetion), niestworzoną (gr. aktiston), wieczną (gr. aidion), ponadczasową (gr. achronon), niedostępną (gr. aprosition), bezgraniczną (gr. apleton), nieskończoną (gr. apeiron), nieograniczoną (gr. ape-

⁴² Por. N. R u s s e l l, *Theosis and Gregory Palamas: Continuity or Doctrinal Change?*, „St. Vladimir's Theological Quarterly” 50(2006) nr 4, s. 367-379.

⁴³ Zob. N.V. H a r r i s o n, *Theosis as Salvation: An Orthodox Perspective*, „Pro Ecclesia” 6(1997) nr 4, s. 429-443; F.T. T o m o i o a g ä, *The Vision of Divine Light in Saint Gregory Palamas's Theology*, „Acta Theologica” 35(2015) nr 2, s. 142-153 (por. zwł. s. 148-152).

⁴⁴ Por. G r e g o r y P a l a m a s, *The Triads*, II, 3, 9, tłum. N. Gendle, Paulist Press, New York 1983, s. 57.

⁴⁵ Por. tamże, II, 3, 37, s. 66.

⁴⁶ Por. J. M e y e n d o r f f, *Święty Grzegorz Palamas i duchowość prawosławna*, tłum. K. Leśniewski, Prawosławna Diecezja Lubelsko-Chełmska, Lublin 2005, s. 68; A.N. W i l l i a m s, *Light from Byzantium: The Significance of Palamas' Doctrine of Theosis*, „Pro Ecclesia” 3(1994), s. 483-496.

rioriston), niewidzialną dla aniołów i dla ludzi, archetypiczną i niezmienną pięknnością, chwałą Bożą, chwałą Chrystusa, chwałą Ducha, promieniem Boskości i tak dalej. Jak powiedziano, ciało Chrystusa zostało uwielbione w momencie jego przyjęcia. Chwała Bóstwa stała się chwałą ciała. Ale ta chwała była niewidzialna w Jego widzialnym ciecie dla tych, którzy nie mogli na nie patrzeć. Chrystus przemienił się nie poprzez dodanie czegoś, czym On nie był, lecz poprzez objawienie swym uczniom, jakim On rzeczywiście był. Otworzył ich oczy, aby przestały być ślepe i by mogli widzieć. Podczas, gdy On pozostał taki sam, oni mogli zobaczyć Go jako innego, niż widzieli Go wcześniej. On bowiem jest «światłością prawdziwą» (J 1,9), pięknem chwały Bożej i jaśnieje jak słońce – chociaż ten obraz jest niedoskonały, gdyż to, co jest niestworzone, nie może być wyobrażone w stworzeniu bez pewnego umniejszenia⁴⁷.

Precyzyjne dookreślenie cech światłości Bożej, objawionej w czasie Przemienienia Jezusa na Górze Tabor, stanowiło ważny argument w polemice z humanistami, którzy traktowali ją jako rzeczywistość stworzoną, i było podstawą do rozwinięcia nauki o niestworzonej i niedostępnej istocie Boga oraz niestworzonych i udzielających się energiach Bożych, którą głosił już św. Maksym Wyznawca. Św. Grzegorz Palamas odwoływał się właśnie do autorytetu św. Maksyma, by polemizować z tymi, którzy głosili, że jedynie istota Boga jest niestworzona (gr. *aktiston ten ousian tou Theou*), Jego wieczne energie zaś nie są niestworzone, i dowodzili, że Bóg transcenduje wszystkie swoje energie. Tego rodzaju pogląd był sprzeczny z nauczaniem św. Maksyma Wyznawcy, który głosił: „Wszystko, co jest nieśmiertelne, i sama nieśmiertelność, wszystko, co żyje, i samo życie, wszystkie błogosławieństwa i samo błogosławieństwo, wszystkie byty i sam byt – są oczywiście dziełami Boga. Niektóre zaczęły istnieć w czasie, gdyż nie zawsze istniały. Inne nie zaczęły istnieć w czasie, gdyż dobro, błogosławieństwo, świętość i nieśmiertelność zawsze istniały⁴⁸. Dobro, a zatem i wszystko, co jest zawarte w zasadzie dobra, czyli całe życie, nieśmiertelność, prostotę, niezmienność, nieskończoność wraz ze wszystkimi innymi jakościami, które można zobaczyć podczas widzenia kontemplatywnego, należy traktować jako przynależne Bogu. Są one rzeczywistościami Boskimi, gdyż nie zaczęły istnieć w czasie. Nieistnienie bowiem nigdy nie jest uprzednie w relacji do dobra ani żadnych innych Boskich rzeczywistości. Bóg jest wiecznym Stwórcą wszelkich bytów i nieskończenie przewyższa wszelkie byty⁴⁹. W oparciu o powyższą argumentację św. Maksyma Wyznawcy obrońca hezychastów wskazuje, że wszystko, co stwarza Bóg, pod-

⁴⁷ Św. G r z e g o r z P a l a m a s, *Hagioritikos tomos hyper ton hieros hesychazonton*, w: *Filokalia ton hieron neptikon*, t. D', Aster, Athenai 1991, s. 190n.

⁴⁸ Św. M a k s y m W y z n a w c a, dz. cyt., Kefalia S', Ekatontas prote, 50, s. 59.

⁴⁹ Por. tamże, Ekatontas prote, 48, s. 123n.

lega czasowi. Trzeba jednak podkreślić, że istnieją rzeczywistości wychodzące od Boga będące bez początku, ale nawet w najmniejszym stopniu nie osłabia to zasady triadycznej Jedności, która jako jedyna jest wewnętrznie bez początku, czy nadrzędnej prostoty Boga⁵⁰.

ŚWIATŁOŚĆ PRZEBÓSTWIAJĄCA W DOŚWIADCZENIU ŚW. SERAFINA Z SAROWA

W tradycji monastycznej chrześcijaństwa wschodniego podkreśla się znaczenie głębokiego egzystencjalnego doświadczenia Boga. Celem formacji duchowej jest upodobnienie się do Jezusa Chrystusa – ukrzyżowanego i zmarłychwstałego Pana – poprzez podążanie drogą uniżenia i zmagających ascetycznych pod kierunkiem ojca duchowego. Przemiana w „nowego człowieka” nie dokonuje się na tej drodze własną mocą, ale jest darem Boga zapraszającego do współdziałania (gr. synergeia). Szczególna rola w tym procesie urzeczywistniania podobieństwa do Boga, czyli stawania się człowiekiem „według obrazu” Chrystusa, przynależy Duchowi Świętemu. Człowiek, otwierając się na obecność Ducha Bożego, urzeczywistnia cel swego istnienia, w wolności bowiem świadomie otwiera się na przyjęcie łaski Bożej, określanej w chrześcijaństwie wschodnim jako niestworzone energie Boże.

Nauczanie o Bogu, który jest niedostępny i niepoznawalny w swojej istocie oraz wchodzi w relacje z człowiekiem poprzez niestworzone energie Boskie, miało swoje odzwierciedlenie w doświadczeniu hezychastów, zarówno w pierwszym tysiącleciu chrześcijaństwa, jak w ostatnich wiekach. Jednym z mnichów hezychastów był żyjący na przełomie osiemnastego i dziewiętnastego wieku w Rosji św. Serafin z Sarowa, który głosił, że prawdziwym celem życia chrześcijańskiego jest osiągnięcie Ducha Świętego (ros. stiażanie Swiatogo Ducha). W sposób charakterystyczny dla teologii hezychastycznej Starzec ów nauczał, że dzieło jednoczenia się z Bogiem polega na współpracy Bosko-ludzkiej w czasie ziemskiego życia, pojmowanego jako zmaganie duchowe (cs. podwíg), zarówno w sferze duchowej, jak i w sferze ciała. Różnego rodzaju praktyki ascetyczne należy traktować jako przygotowanie do wejścia na drogę życia kontemplacyjnego. Życie czynne, polegające na opanowywaniu pożądliwości (cs. strasti) poprzez praktykowanie posłuszeństwa, postów, jałmużny oraz czynienie dobra bliźnim, według św. Serafina z Sarowa powinno być powiązane ze słuchaniem Słowa Bożego, a zwłaszcza Ewangelii, z nieustanną modlitwą, żalem za grzechy, skruchą, łzami, trzeźwością duchową i innymi filarami życia kontemplacyjnego. W wyniku takiego ukierunkowania

⁵⁰ Por. św. Grzegorz Palamas, *Hagioritikos tomos hyper ton hieros hesychazonton*, s. 191.

zarówno mnich, jak i człowiek świecki może nie tylko wznieść swój umysł do Boga, ale też doświadczyć oczyszczenia swego serca. Św. Serafin głęboko przeżywał Dobrą Nowinę, sam miał zwyczaj codziennie czytać na głos jedną Ewangelię. Starzec ten potrzebę oczyszczenia serca z pożądliwych, złych myśli uzasadniał słowami samego Jezusa: „Błogosławieni czystego serca, albowiem oni Boga oglądać będą” (Mt 5,8). Tej obietnicy Zbawiciela nie traktował tylko teoretycznie, ale własnym życiem pokazał, że może się ona urzeczywistnić się w przypadku ludzi miłujących Boga. Widzenie Boga było dla św. Serafina z Sarowa widzeniem światłości Bożej, i to nie tylko w umyśle – stało się również udziałem jego ciała.

Zachowało się świadectwo ze spotkania Starca z Mikołajem Aleksandrowiczem Motowiłowem, które miało miejsce na początku zimy 1831 roku⁵¹. Tematem przewodnim rozmowy św. Serafina z tym człowiekiem świeckim był cel życia chrześcijańskiego. Z notatek sporządzonych przez Mikołaja po spotkaniu wynika, że Starzec starał się wyjaśnić mu, na czym polega ów cel, odwołując się zarówno do Słowa Bożego, jak i do nauczania Ojców Kościoła oraz świętych mnichów. Jako szczególnie ważne na drodze życia duchowego wskazywał osiągnięcie w swoim sercu zdolności rozróżniania między działaniami Ducha Świętego a działaniami demonów. Św. Serafin wyjaśniał Mikołajowi, że łaska Ducha Świętego jest światłością oświecającą człowieka. W celu lepszego wyjaśnienia natury światłości Bożej przywołał przemienienie Jezusa na Górze Tabor. Wszak to właśnie wtedy wielka światłość ogarnęła całą osobę Zbawiciela, a Jego szaty stały się bielsze od śniegu. Gdy Mojżesz i Eliasz zjawili się przy Chrystusie w tej światłości, pojawił się obłok, który ich osłonił, żeby ukryć jasność światłości łaski Bożej (ros. sijanije Swieta Bożestwiennoj błagodati). Wynika stąd, że „łaska Najświętszego Ducha Bożego objawia się w nadzwyczajnej światłości wszystkim, którym Bóg objawił jej działanie”⁵². Usłyszawszy te słowa, Mikołaj Motowiłow zapytał Starca: „W jaki sposób mogę dowiedzieć się, że znajduję się w stanie łaski Ducha Świętego?”⁵³. W odpowiedzi usłyszał, że to proste, ale słowa św. Serafina nie bardzo go przekonały. Z tego też powodu skierował do niego prośbę, aby pomógł mu to zrozumieć doskonale⁵⁴. Wówczas Starzec po prostu chwycił go mocno za ramiona i rzekł: „Teraz obydwaj jesteśmy w Duchu Świętym”, i spoglądając na Mikołaja, zapytał: „Dlaczego nie patrzysz na mnie?”⁵⁵. Mikołaj ze strachem odpowiedział: „Nie mogę, Ojczulku, patrzeć, gdyż z oczu twoich padają błyskawice. Twarz

⁵¹ Por. *Biesieda priepodobnogo Serafima Sarowskogo s symbirskim pomieszczikom Nikołajem Aleksandrowiczem Motowiłowym*, „Wiecznoje – L'Éternel”, nr 341, marzec 1982, s. 58-94.

⁵² Tamże, s. 83.

⁵³ Tamże.

⁵⁴ Por. tamże, s. 83n.

⁵⁵ Tamże, s. 84.

Ojca stała się jaśniejsza od słońca, a moje oczy pograżyły się w bólu”⁵⁶. Starzec Sarowski uspokajał go: „Nie bój się pobożny bracie, ty również stałeś się światłością, tak samo jak i ja. Teraz też jesteś w pełni Ducha Bożego. Gdyby tak nie było, to takiego nie byłbyś mnie w stanie zobaczyć”⁵⁷. Następnie skłonił ku niemu swą głowę i powiedział szeptem: „Proszę podziękować Bogu za niewypowiedzianą Jego łaskę. Widziałeś wszak, że nawet nie uczyniłem znaku krzyża, a jedynie w sercu moim, w myślach pomodliłem się do Pana Boga, mówiąc: «Panie, spraw, aby był godnym jasno zobaczyć oczyma ciała to zstąpienie Ducha Twego, Którym Ty nagradzasz Swoje sługi, gdy raczysz objawić się w świetle wspaniałej Twojej chwały»”⁵⁸. Usłyszawszy ponowną zachętę, aby patrzeć prosto i nie lękać się, Mikołaj Motowiłow odważył się to uczynić. W swoich zapiskach przedstawił to, co zobaczył, w sposób następujący: „Po tych słowach spojrzałem na twarz ojca Serafina i popadłem w jeszcze większy przestrach. Proszę sobie wyobrazić twarz człowieka rozmawiającego z wami w błyszczącej jasności promieni słońca. Widać ruchy jego ust, zmieniający się wyraz jego oczu, słyhać jego głos, wyraźnie odczuwa się, że ktoś trzyma was rękami za ramiona, ale nie tylko nie widzicie tych rąk ani też samych siebie, ani jego postaci, a tylko oślepiającą światłość, rozciągającą się daleko, na kilka sążni dookoła i rozświetlającą swym jasnym blaskiem śnieg pokrywający polanę i śnieżne płaty osypujące się z góry na mnie i na wielkiego Starca. Czy można wyobrazić sobie taki stan, w jakim wówczas byłem?”⁵⁹. Objawieniu Bożej światłości będącej pełnią Ducha Świętego towarzyszyły również i inne oznaki obecności łaski Bożej, a w szczególności niewypowiedziana cisza, pokój, nadzwyczajne ciepło, przedziwny zapach, słodycz i radość⁶⁰.

W komentarzu do zapisków Mikołaja Motowiłowa o spotkaniu ze św. Serafinem, w czasie którego dokonał się cud objawienia się światłości Bożej, Włodzimierz Łoski zauważa: „Ten opis doświadczenia zawiera w swej prostej formie całe nauczanie Ojców wschodnich o «poznaniu» (gr. gnosis), świadomości łaski, która osiąga swój najwyższy stopień w wizji Światłości Bożej. Światłość ta napęla osobę ludzką, która osiągnęła zjednoczenie z Bogiem. Nie jest to już ekstaza, przejściowy stan, który zachwyca, który odrywa byt ludzki od jego zwyczajnego doświadczenia, lecz świadome życie w Światłości, w nieustannej łączności z Bogiem”⁶¹. Doświadczenie bycia zanurzonym w światłości Bożej, które stało się udziałem Mikołaja Motowiłowa, ma szczególny charakter nie tylko ze względu na przejawy tego doświadczenia,

⁵⁶ Tamże.

⁵⁷ Tamże, s. 84n.

⁵⁸ Tamże, s. 85.

⁵⁹ Tamże.

⁶⁰ Por. tamże, s. 86-88.

⁶¹ Ł o s k i, dz. cyt., s. 206.

ale również ze względu na fakt, że Motowiłow nie był rygorystycznym ascetą przez wiele lat zmagającym się duchowo, lecz zwyczajnym człowiekiem żyjącym w świecie. Spotkanie z człowiekiem przebóstwionym, jakim z pewnością – jeszcze w czasie swego ziemskiego życia – był św. Serafin, umożliwiło mu uczestniczenie całym sobą w misterium Bożej światłości. W wyniku pokornej prośby starca Sarowskiego skierowanej do Boga, Mikołaj bez przejścia drogi oczyszczenia, w przedziwny i niemożliwy do racjonalnego wyjaśnienia sposób został przeprowadzony ze stanu ciemności grzechu do olśniewającej jasności Boga, który „pragnie, aby wszyscy zostali zbawieni i doszli do poznania prawdy” (1 Tm 2,4). Słuszność mieli zatem obrońcy niestworzonej Boskiej światłości głoszący, że nie jest ona rzeczywistością istniejącą w świadomości ludzi, lecz doświadczeniem egzystencjalnym, które może stać się udziałem każdego chrześcijanina miłującego Boga z całego serca. Wszak już św. Jan Apostoł zapewniał, że dla tego, kto osiągnął miłość, „ciemności ustępują, a jaśnieje już prawdziwa światłość” (1 J 2,8). Objawienie światłości Bożej, które niespodziewanie spadło na Mikołaja Motowiłowa, pozostaje szczególnym znakiem obecności Boga w świecie, w ludzkiej historii. Oznacza bowiem, że możliwe jest wyjście poza czas chronologiczny i wstąpienie w misterium ósmego dnia i że doświadczenie to stanowi zapowiedź ostatecznego objawienia Boga, kiedy ukaże się On wszystkim ludziom i całemu światu w światłości swych niestworzonych energii⁶².

*

Teologiczna refleksja nad światłością Bożą uświadamia nam, że problematykę tę trudno precyzyjnie przedstawić w kategoriach racjonalnych. Opisy biblijne oraz nauczanie Ojców Kościoła o Bogu jako Światłości i przejawach światłości Bożej odwołują się do szczególnego doświadczenia egzystencjalnego, które przekracza granice ludzkiego rozumu. Stąd też typowe jest dla nich użycie języka obrazów, symboli czy przenośni. Trzeba jednak pamiętać, że światłość Boża, chociaż opisywana bywa przez porównanie ze zwyczajnym światłem słonecznym, jest nieporównywalnie inna, przynależy bowiem do niestworzonego porządku istnienia. Cokolwiek byśmy o niej powiedzieli, będzie jedynie metaforą, a nie naukowym opisem. Nawet ci chrześcijanie, którzy doświadczyli misterium bycia ogarniętymi przez Bożą światłość, nie są w stanie powiedzieć, czym ona jest...

⁶² Por. tamże, s. 209.

Bartłomiej BRAŹKIEWICZ

BLASK TABORU – ŚWIATŁO IKONY Od bizantyńskiej mozaiki do Andrieja Rublowa

Przejawiający się w perspektywie wizualnej blask ikony, który dla dzisiejszego odbiorcy jest równie oczywisty, jak oczywisty był dla twórców klasycznej ikony w duchu hezychastycznym, symbolicznie przedstawiano przy użyciu najcenniejszego z dostępnych człowiekowi materiału, czyli złota. Wykorzystanie drogocennych pozłocień służyło zaakcentowaniu przynależności uwidacznianych w ikonografii postaci do niebiańskiej rzeczywistości oraz zilustrowaniu Bożej chwały.

Na pierwszych stronicach znakomitej książki *Malowanie duszy. Ikony, maski pośmiertne i całuny* Robin Cormack zauważa, że z jednej strony „ikony stanowią okno do nieba”¹, z drugiej zaś „jedno z najtrudniej uchwytanych zagadnień historii sztuki”². Spostrzeżenie brytyjskiego badacza dobrze wprowadza do zasygnalizowanej w tytule niniejszego artykułu problematyki, która odwołuje się do połączenia „zwykłej” sztuki i sztuki sakralnej, czy raczej – jak to ujął Paul Evdokimov – do przejścia od tej pierwszej do drugiej³. Podstawy sztuki sakralnej prawosławny teolog upatruje w oświecającym świetle Taboru⁴. W tym kontekście warto przywołać nauki hezychastów, w blasku niestworzonego światła odnajdujących swoistą drogę doświadczenia bezpośredniej wspólnoty z Bogiem⁵. W aspekcie ikonograficznym o początkach tej wędrówki Evdokimov pisał: „Na ikonie nigdy nie widać źródła światła, chociaż światło jest jej tematem, nie objaśnia się słońca. Można powiedzieć, że ikonografowie malują przy pomocy światła Taboru. Fakt godny uwagi: pierwszą ikonę każdego mnicha malującego obrazy stanowi zwykły temat Przemienienia”⁶. Emilia Mazurkiewicz wyraziła przekonanie, że blask Taboru rozumiany był przez hezychastów dwojako – jako światłość, którą widzieli apostołowie (światłość zewnętrzna) oraz w kategoriach przeobstwienia asce-

¹ R. C o r m a c k, *Malowanie duszy. Ikony, maski pośmiertne i całuny*, tłum. K. Kwaśniewicz, Universitas, Kraków 1999, s. 20.

² Tamże, s. 21.

³ P. E v d o k i m o v, *Prawosławie*, tłum. J. Klinger, Instytut Wydawniczy Pax, Warszawa 2003, s. 232.

⁴ Por. tamże.

⁵ Por. G. I. M a n t z a r i d i s, *Przeobstwienie człowieka. Nauka świętego Grzegorza Palamasa w świetle tradycji prawosławnej*, tłum. I. Czaczkowska, Prawosławna Diecezja Lubelsko-Chełmska, Lublin 1997, s. 104.

⁶ E v d o k i m o v, dz. cyt., s. 232.

ty podczas modlitwy (jako światłość wewnętrzna)⁷. Pokazanie wewnętrznej światłości duszy, z czym malarze ikon niewątpliwie się mierzyli, było dla nich zadaniem nieprostim, a efekt pracy ikonografów sprawiał w tym względzie również niemałe trudności interpretacyjne badaczom (trudno na przykład orzec jednoznacznie, czy dychromatyczna maniera – zestawienie ochry i bieli widoczne niekiedy w malarstwie ściennym – wynikała z chęci ukazania przenikającej święte postaci wewnętrznej światłości⁸, czy raczej uwarunkowana była technicznymi wymogami, jakie dyktowała w tym przypadku materia⁹, czy też może miała związek z jednym i drugim). Warto zatem spojrzeć na ikonę – co podkreślał Paweł Florenski – uwzględniając jej objawieniowy charakter i potraktować sztukę ikonograficzną jako odkrycie prawzorów bytu nieziemskiego na ziemi¹⁰. Niewskazane byłoby pominięcie spostrzeżenia, że „światłość zewnętrzna ma jedynie symbolicznie odzwierciedlać to, co najważniejsze: jedność człowieka z Bogiem, a także powołanie wszystkich ludzi do świętości”¹¹ – właśnie przez wzgląd na „najważniejsze”.

Sztuka wczesnochrześcijańska, powstająca w apologetycznym okresie historii Kościoła, w kategoriach estetycznych nosząca przydomek „bizantyńska”, zdaniem Cormacka najczęściej postrzegana bywa jako odrębne zjawisko, a potraktowanie jej jako niepowtarzalnej całości ma swoje zalety¹². Niemniej jednak wydaje się, że problemów estetyki bizantyńskiej nie można rozpatrywać w oderwaniu od wpływających na nią wzorów kulturowych – nade wszystko hellenistycznych, analogicznie jak w przypadku doktryny państwowej Cesarstwa Bizantyńskiego. Etyczne źródła tej doktryny od czasów Konstantyna Wielkiego – szczególnie po ogłoszeniu edyktu mediolańskiego w roku 313 i ustanowieniu stolicy nad cieśniną Bosfor, w późniejszym Konstantynopolu (zwanym Nea Roma Bizancjum) – tkwiły w chrześcijańskiej dogmatyce, czyniąc z Cesarstwa byt diametralnie różny pod względem jakościowym od paradygmatu wcześniejszego, czyli modelu „rzymskiego” trwającego aż po prześladowania chrześcijan za panowania Dioklecjana.

⁷ Por. E. Ma z u r k i e w i c z, *Antropologia hezychazmu w malarstwie trzech wielkich ikonografów XIV i XV wieku*, w: *Słowiańszczyzna wobec sacrum w kulturze świata wschodniego i zachodniego. Musica Antiqua Europae Orientalis XIII*, t. 2, *Acta Slavica*, Filharmonia Pomorska im. Ignacego Paderewskiego w Bydgoszczy, Bydgoszcz 2003, s. 285n.

⁸ Por. I. J a z y k o w a, *Świat ikony*, tłum. H. Paprocki, Wydawnictwo Księży Marianów, Warszawa 1998, s. 129.

⁹ Por. J. W a r d, *Fresco Painting: Its Art and Technique, with Special Reference to the Buono and Spirit Fresco Methods*, Chapman and Hall, London 1909, s. 8-10.

¹⁰ Por. P. F l o r e n s k i, *Ikony modlitewne świętego Sergiusza*, w: tenże, *„Ikonostas” i inne szkice*, tłum. Z. Podgórzec, Instytut Wydawniczy Pax, Warszawa 1984, s. 67n., 121.

¹¹ Ma z u r k i e w i c z, dz. cyt., s. 286.

¹² Por. C o r m a c k, dz. cyt., s. 18n.



1. *Justynian, Bazylika Świętego Witalisa w Rawennie, VI w. Źródło: Wikimedia Commons*



2. *Chrystus*, Bazylika Świętego Witalisa w Ravennie, VI w. Źródło: Wikimedia Commons



3. *Przemienienie*, Klasztor Świętej Katarzyny na Górze Synaj, VI w. Źródło: Wikimedia Commons



4. *Przemienienie*, Monastyr w Dafni, XI w. Źródło: Wikimedia Commons



5. Teofan Grek, *Przemienienie* z Soboru Przemienienia Pańskiego w Peresławiu Zaleskim, XV w., Państwowa Galeria Tretiakowska. Źródło: Wikimedia Commons



6. Andriej Rublow, *Przemienienie z Soboru Zwiastowania* w Moskwie, XV w. Źródło: Wikimedia Commons



7. Przemienienie z Soboru Przemienienia Pańskiego na Wzgórzu Borowickim, XV w., Muzeum Moskiewskiego Kremla. Źródło: Wikimedia Commons



8. Przemienienie z Soboru Zaśnięcia Matki Bożej w Monastyrze Świętego Cyryla Biełozierskiego, XV w., Cyrylo-Biełozierskie Muzeum-Rezerwat. Źródło: Wikimedia Commons

Nie inaczej ma się rzecz w odniesieniu do estetyki – jej zakorzenienie w chrześcijańskiej dogmatyce miało wpływ na sposób pojmowania ludzkiej twórczości, jej sens, cel oraz wszelkie jej przejawy; doszło do swoistej chrystianizacji sztuki. Warto pamiętać, że mimo formalnej dominacji kultury rzymskiej na terenach Cesarstwa Rzymskiego, na ziemiach stanowiących dawne dziedzictwo Aleksandra Macedońskiego zachowały się kanony sztuki hellenistycznej. Choć według historyków bitwa pod Akcjum kończy okres hellenistyczny, to jednak w sztuce – na co zwróciła uwagę s. Wendy Beckett – jeszcze długo występować będą znamiona hellenizmu: „Wszystkie zachowane do dziś hellenistyczne malowidła to kopie z okresu rzymskiego”¹³. Podobnie Christine Mitchell Havelock podkreśla, że pamiętając o tym, iż w większości przypadków mamy do czynienia z kopiami, należy jednak stwierdzić, że są one „odbiciem twórczego ducha okresu hellenizmu”¹⁴. Chrystianizacja sztuki Cesarstwa Bizantyńskiego może być de facto postrzegana jako swego rodzaju chrystianizacja sztuki hellenistycznej albo inaczej mówiąc – parafrazując słowa Johna Meyendorffa – jako przywrócenie hellenizmu Chrystusowi¹⁵.

W istocie w hellenistycznej starożytności istniały dwie główne tendencje estetyczne warte wspomnienia – zapoczątkowana przez pitagorejczyków tak zwana Wielka Teoria oraz dualistyczna teoria Plotyna. Podejście pitagorejskie w sztukach plastycznych akcentowało przede wszystkim aspekty wizualne, piękno polegało na doskonałej strukturze i proporcji jej części, na odpowiedniości elementów dającej się porównać do adekwatności liczb, do harmonii dźwięków¹⁶. Teorii tej Grecy nigdy nie podważyli, a jedynie ją uzupełniali – Platon, Arystoteles i stoicy podobnie zapatrywali się na piękno. Harmonia postrzegana była jako podstawowa zasada organizująca rzeczywistość. Dopiero Plotyn, choć akceptował Wielką Teorię, stwierdził, że uwzględnia ona wyłącznie przedmioty posiadające złożoną strukturę, a niezaprzeczalnie przecież istnieją rzeczy piękne, które złożonej struktury nie mają, takie jak złocistość, blask czy światło¹⁷. Idąc dalej, Plotyn sformułował tezę o pięknie przedmiotów, które wynika z przeświecającej przez nie duszy, czyli z objawiającego się w rzeczach Absolutu¹⁸. Wczesnochrześcijańska myśl estetyczna nie odrzucała kryterium współmierności części, dodawała doń jednak atrybut przez Władysława Tatarkiewicza

¹³ W. Beckett, P. Wright, *Historia malarstwa. Wędrowki po historii sztuki Zachodu*, tłum. H. Andrzejewska, I. Zych, Arkady, Warszawa 1996, s. 20.

¹⁴ Ch.M. Havelock, *Sztuka hellenistyczna. Sztuka świata starożytnego od śmierci Aleksandra Wielkiego do bitwy pod Akcjum*, tłum. E. Suskiewicz, Arkady, Warszawa 1972, s. 224.

¹⁵ Por. J. Meyendorff, *Teologia bizantyjska. Historia i doktryna*, tłum. J. Prokopiuk, Wydawnictwo UJ, Kraków 2007, s. XI.

¹⁶ Por. W. Tatarkiewicz, *Dzieje sześciu pojęć: sztuka, piękno, forma, twórczość, odtwórczość, przeżycie estetyczne*, PWN, Warszawa 1976, s. 142n.

¹⁷ Por. tamże, s. 143n.

¹⁸ Por. tamże, s. 144.

określony mianem „blasku”¹⁹, a wyrażony przez Pseudo-Dionizego Areopagite następującymi słowami: „Z tego powodu w skończoności, my nazywamy pięknem to, co uczestniczy w piękności, zaś pięknością nazywamy ów odbłask, odbity na stworzeniu przez przyczynę, która wszystko czyni pięknem. Natomiast nieskończoność nazywamy pięknością, ponieważ wszystkie istoty, każda w inny sposób, czerpią z niej swą piękność, ponieważ ona tworzy w nich harmonię proporcji i olśniewające wdzięki, zalewając je, jak potokiem światła, świetlistymi emanacjami swojej pierwotnej i płodnej piękności”²⁰.

Najwcześniejszy chrześcijański teoretyk piękna, poszukując jego źródeł, stwierdza zatem za Plotynem, że piękno jest objawieniem się Absolutu w rzeczach. Hans Urs von Balthasar, opisując estetyczną orientację Dionizego oraz jego metodę, stwierdził, że grecki teolog „może być określony jako największy esteta spośród wszystkich chrześcijańskich teologów, ponieważ należąca do świata transcendencja estetyczna (od tego, co zmysłowe jako objawienie, do duchowego jako objawiającego się) przynosi ze sobą element formalny i schematyczny, umożliwiający uchwycenie transcendencji teologicznej albo mistycznej (od świata do Boga)”²¹. Piękno w tym ujęciu stanowi więc istotę rzeczy stworzonej przez Boga (Bożego stworzenia). Nie bezpodstawnie przecież zauważył o. Mieczysław Krąpiec, że „pierwotnie piękno transcendentalne przenikało wszystko i zdawało się tłumaczyć wszystkie ludzkie wytwory”²², co też oznacza, że w rzeczywistości wczesnochrześcijańskiej estetyka znajdowała się w obrębie rozważań metafizycznych. Zdaniem Tatarkiewicza miało to związek z iście metafizycznym podłożem Wielkiej Teorii w idealistycznym ujęciu Platona oraz, w dalszej kolejności, z poglądami Plotyna²³. Zdziwienia nie budzi zatem stwierdzenie: „Metafizyczna koncepcja doskonałego piękna bywała koncepcją *teologiczną*. Była nią już poniekąd w Grecji, a tym bardziej w chrześcijaństwie”²⁴. O. Witold Kawecki również podkreśla, że „w chrześcijaństwie kategorię piękna łączono, co rozumiałe, ze sferą religijną czy wprost teologiczną”²⁵. Pseudo-Dionizy, który jako pierwszy utworom artystycznym – w tym malarskim – przypisał znaczenie transcendujące, czyli rolę pośredni-

¹⁹ Tamże.

²⁰ Pseudo-Dionizy Areopagita, *O Imionach Bożych*, rozdz. IV, 7, w: *Dzieła św. Dionizyusa Areopagity*, tłum. E. Bułhak, Nakładem autora, Kraków 1932, s. 37.

²¹ H.U. von Balthasar, *Chwała. Estetyka teologiczna*, t. 2, *Modele teologiczne*, cz. 1, *Od Ireneusza do Bonawentury*, tłum. E. Marszał, J. Zakrzewski, Wydawnictwo WAM, Kraków 2007, s. 165.

²² *O sztuce. Z Ojcem prof. Mieczysławem A. Krąpcem rozmawia Henryk Kiereś*, Polskie Towarzystwo Tomasza z Akwinu–Katedra Metafizyki KUL, Lublin 2012, s. 104.

²³ Por. Tatarkiewicz, dz. cyt., s. 148.

²⁴ Tamże, s. 148-150.

²⁵ W. Kawecki, *Teologia piękna. Poszukiwanie locus theologicus w kulturze współczesnej*, Wydawnictwo Warszawskiej Prowincji Karmelitów Bosych Flos Carmeli, Poznań 2013, s. 13.

ka między człowiekiem a bytem transcendentnym, jako istotną cechę sztuki wskazywał prawdę, uznając ją za środek do ukazania człowiekowi ostatecznego celu²⁶. W sposób oczywisty nastąpiła zatem reinterpretacja wcześniejszych teorii na temat sztuki, a to, co do tej pory tym mianem nazywano, w sposób instrumentalny wprzęgnięto zarówno w rzeczywistość zbawczą, jak i w misję ewangelizacyjną, czyniąc ze sztuki jedno z narzędzi przekazywania wiary²⁷. Christopher Lloyd zwrócił w związku z tym uwagę na trzy istotne kwestie, a mianowicie, że „najdoskonalsza sztuka tych czasów [...] powstała przede wszystkim na użytek kościelny”²⁸, że „właściwym centrum tworzącym czystą sztukę chrześcijańską był Konstantynopol i Cesarstwo Bizantyjskie”²⁹ oraz że „w tym okresie postrzegano sztukę bizantyjską jako strażniczkę greckich ideałów i nauki”³⁰.

Nie ulega wątpliwości, że ikona, pełniąc funkcję przekaznika podstawowych treści teologicznych, w czasach Konstantyna zaczęła służyć do propagowania wiary chrześcijańskiej oraz jako oręż w walce z herezjami. Jak konstatuje Meyendorff, ikona Chrystusa „jest ikoną *par excellence*, która implikuje wyznanie wiary we Wcielenie”³¹. Chrześcijańska tradycja bizantyńska w czwartym wieku, odchodząc od przedstawień alegorycznych i coraz śmielej ukazując Chrystusa pod postacią człowieka, odrzuciła zarówno grecki idealizm, jak i dosłowność przedstawień właściwą syryjskim pierwowzorom (nurt hellenistyczny cechowały zasada zachowania proporcji i odwrócona perspektywa, palestyńsko-syryjski zaś – historyczny realizm). Widoczne zmiany polegały między innymi na zarzuceniu przedstawiania Chrystusa jako człowieka z tłumy albo postaci przypominającej Apolla czy też – jak to określił Ernst Gombrich – bliskiej wyobrażeniu młodego greckiego filozofa i zastąpieniu tej wizji wizerunkiem brodatego mężczyzny, czyli obliczem, do jakiego przywykł współczesny człowiek. Gombrich analizuje pochodzący z około 389 roku relief na sarkofagu w krypcie św. Piotra w Bazylice św. Piotra na Watykanie przedstawiający Chrystusa zasiadającego pomiędzy św. Piotrem a św. Pawłem; można również przywołać znajdującą się na terenie nekropolii watykańskiej mozaikę ukazującą Chrystusa–Wschodzące Słońce na rydwanie, na wzór Apolla; podobnie spojrzeć można też na mozaiki z szóstego wieku w apsydzie Bazyliki św. Witalisa w Rawennie (il. 1, 2), gdzie oblicze Chrystusa niczym nie różni się od twarzy przedstawicieli świty cesarza Justyniana³².

²⁶ Por. Pseudo-Dionizy Areopagita, dz. cyt., rozdz. VII, 6, s. 77.

²⁷ Por. J. Bramorski, *Sztuka sakralna wobec wyzwań sekularyzacji*, w: „Studia Nauk Teologicznych PAN” 9(2014), s. 201.

²⁸ Ch. Lloyd, *Historia sztuki*, tłum. M. Kluk, Świat Książki, Warszawa 1997, s. 37.

²⁹ Tamże.

³⁰ Tamże.

³¹ Meyendorff, dz. cyt., s. 37.

³² Por. E. Gombrich, *Istoria iskusstwa*, AST, Moskwa 1998, s. 127n.

Wiadomo, że ożywione działania związane z twórczością plastyczną chrześcijanie podjęli w czwartym wieku, o czym najlepiej świadczą zachowane w rzymskich katakumbach płaskorzeźby, rysunki i mozaiki. Do tego czasu odżegnywano się od wszelkiej dekoracyjności – zarówno w sferze kultu, jak i całego otoczenia – co w sposób zamierzony kontrastowało z obrzędowością religii starożytnego Rzymu. Brak naśladownictwa rzeczywistości, skrótowość i symbolika wyrazu sztuki pierwszych trzech wieków chrześcijaństwa nawiązywały do rzeczywistości duchowej, w której ideałem piękna było samo stworzenie. Jak można zauważyć w odwołaniach do Pseudo-Dionizego, piękno zyskało znaczenie ontologiczne – uznane zostało za istotową własność bytu. Człowiek winien mieć do bytu stosunek kontemplacyjny i odtwórczy, nie zaś rywalizować ze Stwórcą i stworzeniem. Fundamentalna w tym kontekście okazała się nauka Soboru Nicejskiego I (zwołanego w roku 325), który nie tylko dał odpowiedź na pytania dotyczące istoty Boga, lecz również przyniósł kluczowe przemyślenia w sprawie stosunku Boga do świata. Koncepcja stworzenia świata przez Boga *ex nihilo*, z niczego, oznaczała, że materia, z której wszystko zostało stworzone, również jest stworzona³³.

Podstawą pojmowania dzieła aktu stworzenia okazało się przekonanie, że tworzy się z chęci oraz z nadmiaru potencji twórczej, stworzenie świata zaś zaczęto rozpatrywać w kategoriach aktu estetycznego i w tymże kontekście postrzegano cały świat od momentu jego powstania. Charakterystyczny jest fakt, że „grecki tekst narracji biblijnej mówi *piękny*, a nie *dobry*, zaś słowo hebrajskie oznacza oba te pojęcia równocześnie”³⁴, innymi słowy „wszystko, co Bóg stworzył, było *tov*, czyli dobre i piękne, co tłumacze Septuaginty znakomicie oddali, używszy terminu *kalos*”³⁵. Posiadający umiejętności twórcze człowiek niczego nie stwarza, a jedynie przekształca wcześniej istniejące formy, odtwarza coś już istniejącego, sam bowiem jest stworzony, a więc zależny od Stwórcy. Relację twórca–odbiorca zastępuje relacja Bóg–człowiek, podkreśla się jednocześnie kontrast między podobnymi do ludzi i uwikłanymi w ziemskie sprawy bogami greckimi a Bogiem chrześcijańskim, którego związek z człowiekiem określa Wcielenie. Transcendentny Bóg staje się immanentny, co jednak nie umniejsza Boga, a poprzez Wcielenie wywyższa wartość istnienia, uświęca ją i czyni duchową. Objąśniał to w czwartym wieku Atanazy Aleksandryjski w traktacie *De incarnatione verbi*, pisząc, że Bóg stał się człowiekiem po to, aby człowiek mógł zostać przeobstwoniony: „To ono [Sło-

³³ Por. K. S c h a t z, *Sobory powszechne. Punkty zwrotne w historii kościoła*, tłum. J. Zakrzewski, Wydawnictwo WAM, Kraków 2001, s. 23n., 29; P. E v d o k i m o v, *Sztuka ikony. Teologia piękna*, tłum. M. Żurowska, Wydawnictwo Księży Marianów MIC, Warszawa 2006, s. 91n.

³⁴ E v d o k i m o v, *Sztuka ikony*, s. 10.

³⁵ K a w e c k i, dz. cyt., s. 18.

wo – B.B] bowiem się wcieliło, żebyśmy zostali ubóstwieni”³⁶. Wywyższenie i uduchowanie człowieka oraz jego cielesności najpełniej wyraża w chrześcijaństwie ikonografia – jak podkreśliła Irina Jazykowa: „Ikona ukazuje nam obraz nowego człowieka, przemienionego, nieskazitelnego”³⁷.

Przekonanie to, rozpowszechnione w czasach współczesnych, przeszło jednak trudną drogę. Fakt, że pierwsi chrześcijanie nie malowali ikon, a najstarsze, jakie się zachowały, datowane na piąty-szósty wiek, stylistycznie przypominają mogą późnorzymski portret³⁸, łączony bywa z toczącą się od siódmego wieku teologiczną dyskusją na temat natury obrazów. Jak dowodzi Meyendorff, dyskusja ta znalazła odzwierciedlenie już w dokumentach Soboru in Trullo, który odbywał się w latach 691-692³⁹. Hanna Kowalska wiąże problem ikonoburstwa z chronologicznie wcześniejszą kwestią, mianowicie z wykładnią bogocłowieczeństwa Chrystusa, z potępieniem monofizytyzmu na Soborze w Chalcedonie (w roku 451). Autorka ta pisze, że faktycznie „kult ikony był rozwinięciem nauki o bogocłowieczeństwie”⁴⁰ eksponującej dwie natury Chrystusa, a tym samym uwzględniającej „szacunek dla nienaruszalności cielesności ludzkiej, która została uhonorowana przez Boga we Wcieleniu”⁴¹. Trudno orzec jednoznacznie, czy kanony Trullanum zwiastowały jedynie narodziny ruchów obrazoburczych wieków ósmego i dziewiątego, czy były odpowiedzią na zaobserwowane zamieszanie. Z pewnością jednak formalne odrzucenie argumentacji ikonoklastycznej podczas Soboru Nicejskiego II (w latach 786-787) nie zakończyło sporu o kult obrazów⁴². Dopiero proklamowanie w roku 843 powrotu do ikonolatrii, zwane „triumfem ortodoksji” nad ikonoklazmem, wyzwala Kościół Bizancjum z długotrwałego kryzysu⁴³. Meyendorff słusznie zauważa, że „w samym IX wieku społeczeństwo bizantyjskie było faktycznie społeczeństwem podzielonym – podzielonym politycznie, intelektualnie, teologicznie”⁴⁴. Późniejszy rozwój sztuki bizantyńskiej, rozpatrywany w perspektywie ewolucji sztuki ikonograficznej, faktycznie następuje dopiero w okresie tak zwanego renesansu Paleologów. Czasy wcześniejsze – czasy panowania dynastii macedońskiej i Komnenów – choć również postrzegane w kategoriach swoistego odrodzenia sztuki, przez badaczy określane

³⁶ A t a n a z y z A l e k s a n d r i i, *O wcieleniu Słowa*, tłum. M. Wojciechowski, Akademia Teologii Katolickiej, Warszawa 1998, s. 73.

³⁷ J a z y k o w a, dz. cyt., s. 29.

³⁸ Por. tamże, s. 25.

³⁹ Por. M e y e n d o r f f, dz. cyt., s. 30.

⁴⁰ H. K o w a l s k a, *Kultura staroruska XI-XVI w. Tradycja i zmiana*, Wydawnictwo UJ, Kraków 1998, s. 101.

⁴¹ Tamże.

⁴² Por. S c h a t z, dz. cyt., s. 89n.

⁴³ Por. M e y e n d o r f f, dz. cyt., s. 39.

⁴⁴ Tamże.

będą jako okres dominacji niepokoju, egzaltacji i egzystencjalnego tragizmu w sztuce⁴⁵. Prawdziwy rozkwit bizantyńskiej sztuki ikonograficznej kojarzyć należy zatem z hezychazmem, szczególnie zaś z jego palamicką odmianą, jako „syntezą całej wschodniochrześcijańskiej myśli teologicznej i mistycznej oraz ascetycznej praktyki prawosławnego monastycyzmu”⁴⁶.

Hezychia była wczesną odpowiedzią (w trzecim i czwartym wieku) na zjawisko acedii, które pojawiło się w monastycyzmie egipskim. Acedię definiowano jako poddanie się demonowi duchowego lenistwa (czego świetną interpretację zaproponowała Lidia Macheta⁴⁷). Obserwowana wśród pustelników pycha ascezy i skutkujący zubożeniem na dobro grzeszny stan samozadowolenia sprzyjały dalszemu uleganiu pokusom, czyli ujawnieniu się tendencji będącej odwrotnością tego, do czego pustelnik winien był dążyć. Innymi słowy, acedia konkretyzowała się w nienawistnym stosunku anachorety do tego, co miał, i pożądaniu tego, czego nie miał. Kolejnymi jej symptomami były brak wytrwałości, duchowa oziębłość, gnuśność, zniechęcenie i znudzenie. Pustelnik pogrążony w acedii zamiast zbliżyć się do Boga, oddawał duszę diabłu. Ascetyczna postawa hezychii miała służyć uwolnieniu się od namiętności, a jednocześnie wzbudzeniu chrześcijańskiej miłości do drugiego człowieka. Praktyka hezychastyczna przybierała różne formy, była zindywidualizowana, zawsze jednak polegała na zharmonizowaniu duchowych i cielesnych skłonności w człowieku. W takim podejściu do praktyk ascetycznych nie obserwuje się zatem głębokiego rozróżnienia na to, co dotyczyłoby wyłącznie życia duchowego, sfery intelektualnej czy cielesnego wymiaru ludzkiej natury⁴⁸. Zauważyć można natomiast akcent położony na przebóstwienie, na istnienie i przenikanie się dwóch bytów – Boga i człowieka, a w związku z tym również podkreślenie, że egzystencja w człowieku wypełnia całą jego esencję, że człowiek staje się. By mógł odkryć swe człowieczeństwo w pełni, musi współpracować z Bogiem – stąd wynika rozbudowanie tradycji kontemplatywnej, skłaniającej osobę do zastanowienia się nad tym, jaki Bóg ma plan konkretnie dla niej i jak zorganizować życie zgodnie z zasadami realizacji planu Bożego⁴⁹. Nauki uznawanego za hezychastycznego mistrza Grzegorza Palamasa zdaniem

⁴⁵ Por. H. K o w a l s k a, *Bizantyjski renesans palamicki i kultura ruska*, w: *Tysiąc lat chrześcijaństwa w kulturze Słowian. Musica Antiqua Europae Orientalis XII*, t. 2, *Acta Slavica*, Filharmonia Pomorska im. Ignacego Paderewskiego w Bydgoszczy, Bydgoszcz 2000, s. 54.

⁴⁶ M a z u r k i e w i c z, dz. cyt., s. 283.

⁴⁷ Zob. L. M a c h e t a, *Demon południa i zafalszowanie egzystencji. O acedii starożytnego mnicha i zbędności inteligenta rosyjskiego XIX wieku*, Wydawnictwo UJ, Kraków 2003.

⁴⁸ Por. E v d o k i m o v, *Prawosławie*, s. 95.

⁴⁹ Szerzej na ten temat zob. S.S. C h o r u ż y j, *Isichazm w Bizancji i Rosji: historyczne problemy i antropologiczne problemy*, „Stranicy” 1997, nr 2-1, s. 48-61, „Stranicy” 1997, nr 2-2, s. 189-203.

Meyendorffa już w Kościele bizantyńskim ocenione zostały „nie jako tryumf pewnej szczególnej formy mistycyzmu, lecz samej ortodoksji”⁵⁰.

Można zatem powiedzieć, wnioskując z dotychczasowych rozważań, że analityczny ogląd ikony, postrzeganej bezspornie zarówno jako forma artystyczna, czyli dzieło sztuki, jak i obiekt chrześcijańskiego kultu religijnego – co w znacznej mierze uzależnione jest od nastawienia odbiorcy⁵¹ – należy przeprowadzać z uwzględnieniem trzech obszarów: estetyki, teologii oraz monastycznego ascetyzmu. Obecność motywu światła i świetlistych barw, teologiczna wykładnia Przemienienia i hezychastyczna kontemplacja przeobóstwienia – o tym wszystkim mówi ikona jako widomy znak „teologii wizyjnej”⁵².

Przejawiający się w perspektywie wizualnej blask ikony, który dla dzisiejszego odbiorcy jest równie oczywisty, jak oczywisty był dla twórców klasycznej ikony w duchu hezychastycznym, symbolicznie przedstawiano przy użyciu najcenniejszego z dostępnych człowiekowi materiału, czyli złota, malując złote szaty, aureole czy też całe tło jaśniejącej postaci Zbawiciela. Wiedzę na ten temat przynoszą współczesne opracowania, w których podkreśla się, że wykorzystanie drogocennych pozłocień służyło zaakcentowaniu przynależności uwidacznianych w ikonografii postaci do niebiańskiej rzeczywistości oraz zilustrowaniu Bożej chwały⁵³. Złoty blask, czasem ukazywany za pomocą tworzywa innego niż płatki szlachetnego kruszcu, w wielu przypadkach pozostawał jednak materią niewidzialną dla oczu odbiorcy-wiernego. Działo się tak nie tylko za sprawą spopularyzowanego w szesnastym wieku sposobu wykładania pola i tła srebrnym lub złotym okładem – basmą czy rizą. Ikona malowana z myślą o pokryciu jej tego rodzaju „sukienką” pozbawiona była blasku, a огоłocona z niej, okazywała mroczne oblicze⁵⁴. Cormack, powołując się na wstęp do katalogu londyńskiej wystawy *Dawne ikony ruskie* z roku 1929, odnotowuje, że w następstwie wielowiekowych zaniedbań liczne cenne ikony stanowiące po rewolucji bolszewickiej eksponaty muzealne pokrywała warstwa brudu i kopcia, widniały też na nich ślady wielokrotnych przemałowań oraz starego werniksu⁵⁵. Według Językowej odkrycia restauratorów i konserwatorów klasycznej ikony z przełomu dziewiętnastego i dwudziestego wieku

⁵⁰ J. M e y e n d o r f f, *Święty Grzegorz Palamas i duchowość prawosławna*, tłum. K. Leśniewski, Prawosławna Diecezja Lubelsko-Chełmska, Lublin 2005, s. 16.

⁵¹ Por. C o r m a c k, dz. cyt., s. 42n.

⁵² Por. E v d o k i m o v, *Sztuka ikony*, s. 163.

⁵³ Por. J a z y k o w a, dz. cyt., s. 32n.

⁵⁴ Por. tamże, s. 158n.

⁵⁵ Por. C o r m a c k, dz. cyt., s. 23n. Podobnie jak do ciemnych ikon przywykliśmy do śnieżnobiałej rzeźby i architektury antycznej Grecji, której oryginalną, krzykliwą wręcz wielobarwność przybliża podróżująca po całym świecie wystawa *Bunte Götter – Die Farbigkeit antiker Skulptur* pomysłu niemieckiego archeologa Vinzenza Brinkmanna (Zob. V. B r i n k m a n n, *Polychromie der archaischen und frühklassischen Skulptur*, Biering & Brinkmann, München 2003).

przyniosły kluczowe odkrycie: „Pierwsze, co poraziło w dawnej ikonie – to kolor i światło”⁵⁶. Ikona promienieje w światłości Taboru⁵⁷.

Prawdopodobnie najstarszym zachowanym przedstawieniem Przemienienia, ikonograficznym wyobrażeniem o nim, jest datowana na szósty wiek mozaika w apsydzie Bazyliki św. Katarzyny na terenie klasztoru pod tym samym wezwaniem – Monasteru Synajskiego⁵⁸. Mozaika ta, czyszczona i konserwowana najpierw w roku 1847 i powtórnie na przełomie lat pięćdziesiątych i sześćdziesiątych dwudziestego wieku, poddana gruntownej renowacji ostatnio w latach 2005-2010⁵⁹, jest źródłem ciekawych spostrzeżeń odnośnie do ilustrującej nowotestamentowy przekaz kompozycji, której schemat w minimalnym jedynie stopniu uległ modyfikacjom w okresie hezychastycznym.

Uwagę zwraca przede wszystkim pełne świetlistej energii tło. Złote kostki mozaiki wypełniają całą przestrzeń między centralną postacią Chrystusa usytuowaną w elipsowatej mandorli, tonalnie przechodzącej od ciemniejszego odcienia koloru błękitnego w części wewnętrznej do jaśniejszego ku obrzeżom. Z wnętrza mandorli rozchodzą się promienie Boskiej światłości łączące Zbawiciela z osobami proroków Mojżesza po lewicy i Eliasza po prawicy oraz apostołów Piotra, Jakuba i Jana u Jego stóp. Okalające twarz Syna Bożego halo, z wpisanym wewnątrz krzyżem, również rozświetla złota barwa, podobnie zdobi ona brzegi szat Jezusa – rzecz jasna koloru białego (por. Mt 17,2; Łk 9,29). Starotestamentowi prorocy ukazani są w pozycji stojącej, apostołowie zaś Jakub – po lewej i Jan – po prawej klęczą, sylwetka leżącego Piotra natomiast umieszczona jest pośrodku, poniżej Chrystusa. Mojżesz i Eliasz zwróceniu są do Jezusa frontalnie, oni bowiem poznali już Światło. Trafnie tłumaczy to Izabela Trzcińska, pisząc, iż „blask Taboru symbolizuje także światło gnozy, ale to poznanie ma charakter czysto ludzki i nie dotyczy Proroków, którzy przebywają już w ponadmysłowej sferze”⁶⁰. Apostołowie odwracają się do światłości plecami i zdradzając przerażenie, jakby ukradkiem spoglądają na źródło blasku. Można odnieść wrażenie, że intencją artysty było wyeksponowanie ukazującego się pod postacią Boga Chrystusa, który na górze Tabor odkrywa przed uczniami swą prawdziwą naturę, objawiając im „część

⁵⁶ J a z y k o w a, dz. cyt., s. 180.

⁵⁷ Por. tamże, s. 158.

⁵⁸ Por. hasło „Prieobrażenie”, w: W.W. Filatow, *Kratkij ikonopisnyj illiustrirowannyj słowar’*, Proswieszczenie, Moskwa 1996, s. 146.

⁵⁹ Por. R. N a r d i, C. Z i z o l a, *The Conservation of the 6th Century Mosaic of the Transfiguration in the Monastery of Saint Catherine in the Sinai*, w: *Proceedings of the Multidisciplinary Conference on the Sinai Desert*, red. R. de Jong i in., The Netherlands-Flemish Institute in Cairo, Cairo 2015, s. 85n.

⁶⁰ I. T r z c i Ń s k a, *Światło i obłok. Z badań nad bizantyńską ikonografią Przemienienia*, Nomos, Kraków 1998, s. 80.

jasności, która w Nim była od początku”⁶¹. W takim ujęciu Przemienienie staje się ostatecznym dowodem boskości, więcej nawet – jak pisze Evdokimov – „przemienienie, w gruncie rzeczy, jest przemienieniem apostołów”⁶².

Mozaikę z Bazyliki św. Katarzyny (il. 3), stanowiącą być może pierwotny wzór późniejszych obrazów Przemienienia, wyróżnia również to, że mogła ona kształtować wewnętrzne doświadczenia uznawanego za ojca hezychazmu synajskiego ascety Jana Klimaka. Mimo niepewnego datowania jego narodzin i śmierci⁶³, a w związku z tym hipotetycznego jedynie charakteru powyższego stwierdzenia, nie ulega wątpliwości, że „mistyka światła” znajdowała się w kręgu zainteresowań Synaity⁶⁴. Papież Benedykt XVI mówił o nim: „Życie Jana przebiegało między dwiema górami, Synajem i Torem. I naprawdę można powiedzieć, że promieniował światłością, którą Mojżesz widział na Synaju i którą kontemplowali trzej Apostołowie na górze Tabor!”⁶⁵.

Nieco innym, choć utrzymanym w tej samej estetyce przedstawieniem Przemienienia jest datowana na wiek jedenasty mozaika w byłym klasztorze Dafni w Chaidari (il. 4), w aglomeracji Wielkich Aten, około dziesięciu kilometrów na zachód od Akropolu. Sama świątynia mocno ucierpiała w wyniku trzęsień ziemi pod koniec dziewiętnastego wieku i ostatnio w roku 1999, szczęśliwie jednak znajdująca się w jednym z narożników sklepienia kopuły kompozycja nie uległa większym zniszczeniom i wciąż budzi podziw zwiedzających. Stopień zachowania całości pozwala rozpoznać wszystkie sześć postaci. W centrum znajduje się obleczony w bladoczerwony chiton i jasnobłękitny himation Chrystus w mandorli przechodzącej od barwy ciemnoniebieskiej, przez błękit, ku bieli. Po obu stronach Jezusa ukazani zostali stojący prorocy: Mojżesz po lewej i Eliasz po prawej stronie, u stóp Zbawiciela zaś – klęczący lub leżący, przyjmujący pozy wskazujące na przerażenie, osłaniający oblicza przed Boskim blaskiem – apostołowie Jakub, Jan i Piotr. Całość wypełniają złote kostki. Zasadnicza różnica między tą mozaiką a mozaiką synajską polega na wzbogaceniu kompozycji o górzysty pejzaż (Chrystus i prorocy stoją na trzech osobnych wzniesieniach – zgodna ze stanem faktycznym „potrójność” przedstawienia góry Tabor, jak ją określa Trzcińska, upowszechni się w wieku czternastym⁶⁶), księgę w rękach Mojżesza (jako symboliczny atrybut przekaza-

⁶¹ Mantzaridis, dz. cyt., s. 105.

⁶² Evdokimov, *Sztuka ikony*, s. 251.

⁶³ Por. M. Starowieyski, *Przedmowa*, w: Św. Jan Klimak, *Drabina raju*, tłum. W. Polanowski, Wydawnictwo Marek Derewiecki, Kęty 2011, s. 10.

⁶⁴ Por. O. Cyrek, *Hezychastyczna koncepcja przeobóstwienia (theosis) w ujęciu Grzegorza Palamasa (1296-1359) i jej wpływ na paletę barwną ruskich ikon XIV i XV wieku*, „Rocznik Teologiczny” 14(2012) nr 1-2, s. 202.

⁶⁵ Benedykt XVI, *Św. Jan Klimak* (Przemówienie podczas audiencji generalnej, 11 II 2009), „L'Osservatore Romano” wyd. pol. 30(2009) nr 4, s. 38.

⁶⁶ Por. Trzcińska, dz. cyt., s. 116n.

nych mu praw) i barwny krajobraz roślinny w tle. Postać Jana Ewangelisty artysta umieścił centralnie u stóp Chrystusa, a szatom wszystkich postaci dodał barw – na mozaice z klasztoru Dafni wyróżnić można blisko trzydzieści kolorów⁶⁷.

Wzorze utrwalone w formie bizantyjskich mozaik zyskały na popularności w połowie czternastego wieku. Kontemplatywna mistyka hezychazmu, która rozwijała się przede wszystkim na półwyspie Athos, przenikała też do sztuki. Teologicznym wyrazem, a zarazem tryumfem tej mistyki jest nauka o dokonującym się w blasku góry Tabor Przebóstwieniu, z której Grzegorz Palamas uczynił podstawę krytyki przeciwników surowych praktyk ascetycznych⁶⁸. Motyw niestworzonego światła, naturalnej boskiej światłości, zaczęto coraz częściej przedstawiać w formie „stworzonej” – symbolicznej, lecz czytelnej – w ikonografii. Spośród czternastowiecznych zabytków, których tematem jest Przemienienie, większość powstała w rejonie największych wpływów atonicznych – w samych klasztorach Athosu, w Meteorach, Werii (Berei), Kastorii, Salonikach, a także na terenach dzisiejszej Albanii i Bułgarii⁶⁹.

Również w duchu hezychazmu, poprzez bliskie kontakty mnichów ze Świętą Górą, kształtowało się chrześcijaństwo ruskie⁷⁰. Przełom, jaki dokonał się w malarstwie ikonowym w zakresie dominującego motywu, dociera na ziemię ruskie w konfiguracji o najlepiej ugruntowanej podbudowie teologicznej wraz z osobą Teofanesa Greka, wędrownego artysty i kaznodziei, którego Jazykowa stawia w szeregu najważniejszych ikonografów epoki hezychazmu⁷¹. Oprócz słynnych i często omawianych fresków w cerkwi Przemienienia Pańskiego w Nowogrodzie Wielkim czy niektórych ikon składających się na ikonostas soboru Zwiastowania na Kremlu moskiewskim na uwagę zasługuje przypisywana Teofanesowi ikona *Przemienienie*⁷² (il. 5). Znajdujące się w kolekcji Państwowej Galerii Tretiakowskiej arcydzieło pochodzące prawdopodobnie z pierwszej dekady piętnastego wieku przez pięć stuleci służyło wiernym w Soborze Przemienienia Pańskiego w Peresławiu Zaleskim jako ikona chramowa⁷³, a w roku

⁶⁷ Por. W.D. L i c h a c z e w a, *Iskusstwo Wizantii IV-XV wiekow*, Iskusstwo, Leningrad 1986, s. 156-158.

⁶⁸ Por. J a z y k o w a, dz. cyt., s. 126n.; M e y e n d o r f f, *Święty Grzegorz Palamas i duchowość prawosławna*, s. 47.

⁶⁹ Por. E. I v a n o v, *Iconographic Interpretations of Theological Themes in Pseudo-Dionysius the Areopagite and in St. Gregory Palamas and Reception of these Themes by Meister Eckhart*, „The Journal of Oriental Studies” 22(2012), s. 184.

⁷⁰ Por. K o w a l s k a, *Bizantyjski renesans palamicki i kultura ruska*, s. 56; M e y e n d o r f f, *Święty Grzegorz Palamas i duchowość prawosławna*, s. 103n.

⁷¹ Por. J a z y k o w a, dz. cyt., s. 128.

⁷² Por. M. A ł p a t o w, *Fieofan Griek*, *Izobrazitelihoje iskusstwo*, Moskwa 1979, s. 130-138.

⁷³ Por. W.I. A n t o n o w a, N.Je. M n i e w a, *Katalog driewnierusskoj żywopisi XI – naczala XVIII w.w. Opyt istoriko-chudożestwiennoj klassifikacyi*, t. 1, XI – naczalo XVI wieku, Iskusstwo, Moskwa 1963, s. 257n.

1923 zostało skonfiskowane i jako „dobro narodowe” przekazane do zbiorów muzealnych. Kompozycja przyjmuje formę różniącą się od wcześniej omówionych znanych przedstawień. Stojącą na szczycie wzgórza postać Chrystusa w białej szacie otacza mandorla składająca się z dwóch nałożonych na siebie niesymetrycznie kręgów – mniejszego i większego, sześcioramienna świetlista gwiazda zlewa się kolorystycznie z odzieniem Zbawiciela, a Jego oblicze okala złoty nimb świętości. Prorocy Elias i Mojżesz, którego atrybutem jest tablica Przymierza – Księga Praw, w geście pełnym szacunku kłaniają się Jezusowi. U podnóża góry znajdują się postaci apostołów – patrząc od lewej: Piotra, Jana i Jakuba, którzy upadają, oślepieni Bożą światłością, a odzież ich lśni odbitym blaskiem chwały. Jedynie Piotr podnosi głowę i z dłonią zwróconą w kierunku Chrystusa zdaje się mówić: „Panie! Dobrze jest nam tu być; jeśli chcesz, uczynimy tu trzy przybytki, tobie jeden, Mojżeszowi jeden, i Eliaszowi jeden” (Mt 17,4)⁷⁴. Tło ikony pokrywa kolor złoty. Novum jest tutaj przedstawienie w skrajnych wzniesieniach dwóch niby-grot, w których ukazano postaci Jezusa oraz apostołów wstępujących na górę Tabor i z niej zstępujących (to motyw pojawiający się od połowy czternastego wieku), zwitek papirusu w dłoni Chrystusa i dwa błękitne obłoki w górnych narożnikach deski, obrazujące aniołów wskazujących prorokom kierunek ich niebiańskiej wędrówki. Dwa ostatnie motywy stanowią twórczą inwencję autora starającego się nadać całości dynamiczny charakter opowieści – tak jak według nauki Palamasa dynamiczne jest samo uczestnictwo człowieka w Kościele⁷⁵.

Wielu autorów podkreśla wyjątkowy charakter malarstwa Andrieja Rublowa⁷⁶. Słynne dzieła *Trójca Święta*, *Matka Boska Włodzimierska* czy *Chrystus Zbawiciel* stały się znakami rozpoznawczymi mnicha ikonografa i jednoznacznie kojarzą się z rosyjską, moskiewską szkołą malowania ikon. W ikonograficznym dorobku Rublowa znajdziemy również *Przemienienie* (il. 6). Ikona ta, wchodząca w skład kompozycji świątecznego rzędu⁷⁷ (w tym przypadku czwartego) ikonostasu Soboru Zwiastowania w Moskwie, powstała najpewniej na początku piętnastego wieku⁷⁸. Dominującą na osi pionowej przedstawienia postać stojącego na szczycie góry, obleczonego w białą szatę Chrystusa otacza utrzymana w odcieniach zieleni kolistą mandorla z wpisaną ciemnozieloną

⁷⁴ Fragmenty Nowego Testamentu przytaczam w przekładzie o. Jakuba Wujka (zob. *Nowy Testament*, tłum. J. Wujek, Wydawnictwo Apostolstwa Modlitwy Księży Jezuitów, Kraków 1936).

⁷⁵ Por. M a n t z a r i d i s, dz. cyt., s. 64.

⁷⁶ Por. P. F l o r e n s k i, *Ławra Troicko-sergiejewska i Rosja*, w: tenże, „*Ikonoostas*” i inne szkice, s. 20, 22; E v d o k i m o v, *Sztuka ikony*, s. 205; J a z y k o v a, dz. cyt., s. 136n.; M a z u r k i e w i c z, dz. cyt., s. 288; C y r e k, dz. cyt., s. 218.

⁷⁷ Por. W.N. Ł a z a r i e w, *Russkaja ikonopis' ot istokow do naczala XVI wieku*, Iskustwo, Moskwa 2000, s. 365.

⁷⁸ Por. B. B r o d s k i, *Skarby sztuki w Moskwie*, tłum. I. Zakrzewski, Arkady, Warszawa 1990, s. 50-54.

pięcioramienną gwiazdą. Na jej ciemną barwę, będącą znakiem tajemnicy, zwraca uwagę Jazykowa, a za nią inni autorzy⁷⁹. Kolorystyce tych symboli można jednak przypisać również atrybucję eschatologiczną – odniesienie do objawiającego się człowiekowi Boga⁸⁰ w ostatecznej chwale: „a tęcza była wokoło stolicy, podobna wyglądowni szmaragdu” (Obj 4,3). Eschatologiczny charakter niestworzonego światła dostrzegał już Palamas, uznając je za zapowiedź tego światła, które wierzący ujrzą w Królestwie Boga⁸¹.

Na szczycie wzniesienia widnieją sylwetki pochylonych w geście ukłonu proroków – Eliasza po prawicy i Mojżesza po lewicy Zbawiciela, u podnóża góry, w dolnej części ikony, znajdują się postaci Jana, Jakuba i Piotra. Apostołom oślepionym niewidzianym dotąd lśnieniem Bożego światła, którego refleksy mienia się na ich odzieniach, święty ikonograf nadał kształty potęgujące wrażenie dynamiki obrazowanego wydarzenia: Jan, z wrażenia zasłaniając usta, pada na plecy głową w dół i próbuje ogarnąć wzrokiem niestworzony blask; oszołomiony Jakub, jakby chcąc podnieść się z upadku i okiełznać szok, chwyta się za głowę; Piotr zaś, plecami zwrócony do źródła światła, badawczo na nie spogląda. Postaci uchwyconych w ruchu uczniów kontrastują zarówno ze statycznym wizerunkiem Jezusa, jak i z figurami starotestamentowych proroków, którzy już poznali wieczne światło, co symbolizują złote aureole. Całość przedstawienia, będącego świadectwem boskiego majestatu Chrystusa, dopełnia pokrywająca zarówno kowczeg, jak i pole ikony złocista barwa tła, która „rozprasza po całej ikonie światłość”⁸².

Ikona Rublowa, której estetyka „wynika z harmonii milczącego kontemplowania światłości”⁸³, a która jest również „jeszcze jednym dowodem wielkości, jaką osiągnęła myśl teologiczna na Rusi”⁸⁴, niebezpiecznie uznana została za kanon⁸⁵ i stała się ideałem ikonograficznego przedstawienia Przemienienia, znajdującym wielu naśladowców. Dla przykładu wymienić można: niemal identyczną, nieznanego dokładnie pochodzenia ikonę autorstwa naśladowcy Rublowa z pierwszej połowy piętnastego wieku, znajdującą się w zbiorach Państwowej Galerii Tretiakowskiej⁸⁶; pochodzącą z pracowni Rublowa ikonę *Przemienienie* z ikonostasu Soboru Trójcy Świętej Ławry Troicko-Siergiejewskiej, datowaną na lata dwudzieste piętnastego wieku (w dolnej jej części

⁷⁹ Por. J a z y k o w a, dz. cyt., s. 137; M a z u r k i e w i c z, dz. cyt., s. 291.

⁸⁰ Zob. hasło „Gwiazda”, w: W. Kopaliński, *Słownik symboli*, Wiedza Powszechna, Warszawa 1990, s. 107.

⁸¹ Por. M a n t z a r i d i s, dz. cyt., s. 109.

⁸² O. C y r e k, *Hezychia w ujęciu Jana Klimaka i jej odzwierciedlenie w wizerunkach postaci na ikonach Andrzeja Rublowa*, w: „Polonia Sacra” 15(2012) nr 2(31), s. 253.

⁸³ J a z y k o w a, dz. cyt., s. 145.

⁸⁴ M a z u r k i e w i c z, dz. cyt., s. 291.

⁸⁵ Por. J a z y k o w a, dz. cyt., s. 144.

⁸⁶ Por. A n t o n o w a, M n i e w a, dz. cyt., s. 293n.

zamieniono miejscami postaci Piotra i Jana⁸⁷); ikonę świątynną ze zburzonego w roku 1933 Soboru Przemienienia Pańskiego na Wzgórzu Borowickim, zachowaną w muzeach moskiewskiego Kremla (il. 7)⁸⁸; pochodzącą z końca piętnastego wieku ikonę z ikonostasu Soboru Zaśnięcia Matki Bożej w Monasterze Świętego Cyryla Biełozierskiego, obecnie pozostającą w zbiorach tamtejszego muzeum (il. 8)⁸⁹, czy *Przemienienie Chrystusa* z początku wieku szesnastego, niezidentyfikowanego autorstwa oraz pochodzenia, znajdujące się w największej na świecie prywatnej kolekcji ikon prawosławnych, kolekcji Wiktora Bondarienki⁹⁰.

Nieznane są dzisiaj – być może nie zachowały się – ikonograficzne przedstawienia Przebóstwienia przypisywane Dionizemu, wielkiemu staroruskiemu ikonografowi, przez Jazykową określanemu mianem ostatniego malarza hezychazmu⁹¹ (po nim sztuka ikonograficzna przeistoczyła się w rzemiosło⁹²). Osobnym tematem, niezwykle obszernym, pozostaje hezychastyczne przemienienie wewnętrzne, próba zobrazowania wewnętrznej światłości przebóstwienia, osobistego doświadczenia mistycznego świętych kontemplujących Bożą światłość (problematykę tę analizowała Olga Cyrek⁹³).

Sięgając do estetycznych podstaw sztuki chrześcijańskiej oraz kreśląc jej filozoficzny i teologiczny fundament, można zauważyć, w jak istotny sposób najpierw w okresie bizantyńskim, a następnie pod wpływem doktryny Grzegorza Palamasa na Rusi kategoria Boskiej światłości nadała formę ikonograficznym odwzorowaniom Przemienienia. Blask Taboru, z którego promienieje Boska chwała, zarówno na bizantyńskich mozaikach, jak i na hezychastycznych ikonach Teofanesa i Rublowa przyjmował wizualną formę w postaci złotego tła, które – jak sądzono – „w sposób wyraźny odnosi się do duchowego złota – do niebiańskiego świata Bożego”⁹⁴. Widzialny znak, zgodnie ze zdefiniowaną przez Jana Damasceńskiego funkcją obrazu, „odślaniał i czynił postrzegalnym

⁸⁷ Por. W.N. Ł a z a r i e w, *Andriej Rublew i jego szkoła*, Iskusstwo, Moskwa 1966, s. 48.

⁸⁸ Por. E.S. S m i r n o w a, *Moskowskaja ikona XIV-XVII wiekow*, Awrora, Leningrad 1988, s. 284n.

⁸⁹ Por. Ł.Ł. P i e t r o w a, N.W. P i e t r o w a, J e . G . S z c z u r i n a, *Ikony Kirillo-Biełozierskiego muzeja-zapowiednika*, Siewiernyj Pałomnik, Moskwa 2005, s. 120-123.

⁹⁰ Por. I.Ł. B u s i e w a - D a w y d o w a i in., *I po plodam uznajetsia driewo. Russkaja ikonopis' XV-XX wiekow iz sobranija Wiktora Bondarienki*, Wojennij Parad, Moskwa 2003, s. 189-194.

⁹¹ Por. J a z y k o w a, dz. cyt., s. 144.

⁹² Por. tamże, s. 151.

⁹³ Zob. O. C y r e k, *Hezychastyczna koncepcja przebóstwienia (theosis) w ujęciu Grzegorza Palamasa (1296-1359) i jej wpływ na paletę barwną ruskich ikon XIV i XV wieku*; t a ż, *Hezychia w ujęciu Jana Klimaka i jej odzwierciedlenie w wizerunkach postaci na ikonach Andrzeja Rublowa*.

⁹⁴ P. F l o r e n s k i, *Ikonostas*, w: tenże, „*Ikonostas*” i inne szkice, s. 165.

to, co zakryte: ku pomocy, pożytkowi i zbawieniu wszystkich”⁹⁵. Droga do przedstawienia w ikonografii meritum nauki o przebóstwieniu, o ogarniającej ascetę wewnętrznej światłości, zapoczątkowały ilustracje ukazujące w blasku Taboru boską „super-istotę”⁹⁶, determinujące stylistyczny kierunek wizji Przemienienia.

⁹⁵ Św. Jan Damascyński, *III. Mowa obronna przeciw tym, którzy odrzucają święte obrazy*, tłum. M. Dylewska, w: „Vox Patrum” 29(2009) t. 53-54, s. 641.

⁹⁶ Por. E v d o k i m o v, *Sztuka ikony*, s. 249.

POJAĆ ŚWIATŁO

Dobrosław KOT

CZCIGODNE JARZMO METAFORY

Kilka uwag na marginesie Platońskiej paraboli jaskini

Ulotność światła, jego migotliwość, panujący wszędzie światłocień – wszystko to chyba bardziej odpowiada temu, co doświadczane jest przez nas jako prawda, niż inne metafory. Podobnie jak światła nie można pochwycić i zamknąć, tak i prawda ciągle się wymyka. Uporczywy ruch w jej stronę nie rozwiązuje tego problemu: ostatecznie nie można przez całe życie patrzeć prosto w słońce. To, co najwyższe, zawsze pozostanie niedostępne.

Końcowe fragmenty szóstej księgi *Państwa* Platona przynoszą dialog, który wprowadza czytelnika w słynną parabolę jaskini:

– Chociaż tam będzie wzrok w oczach i ten, który go posiada, zechce się nim posługiwać, i chociaż będzie barwa na przedmiotach, to jednak, jeżeli się nie dołączy rodzaj trzeci, to mający właśnie naturalne przeznaczenie, to wiesz, że wzrok nic nie zobaczy, a barwy zostaną niewidzialne.

– Czegóż tam takiego jeszcze potrzeba? – zapytał.

– Tego, co ty nazywasz światłem – odpowiedziałem.

– Prawdę mówisz – powiada.

– Zatem niemała postać wiąże zmysł wzroku i widzialność, łącznik między nimi zacniejszy od innych powiązań, chyba że światło to jest czynnik mało czcigodny.

– Ależ – powiada – daleko do tego, żeby światło miało być czymś mało czcigodnym¹.

Przetłumaczone przez Władysława Witwickiego jako „łącznik” słowo „zygon” oznaczało w grece również jarzmo. Tak tłumaczy je Martin Heidegger w rozprawie *Platona nauka o prawdzie*². Światło jest zatem jarzmem, które zwiera ze sobą to, co widziane, i samo widzenie, umożliwia zobaczenie tego, co widzialne. Już u Platona jednak staje się ono również metaforą – omawiane przez Sokratesa i Glaukona zagadnienie tylko pozornie bowiem dotyczy praw optyki. Widzenie jest widzeniem prawdy, widzeniem tego, co w gruncie rzeczy niemożliwe do zobaczenia za pomocą oczu. Sokrates określa rolę światła następująco:

– Więc to, co nadaje prawdę przedmiotom poznania, a poznającemu daje moc poznawania, nazywaj Ideą Dobra i myśl sobie, że ona jest przyczyną wiedzy i praw-

¹ P l a t o n, *Państwo*, 507 D-508 A, tłum. W. Witwicki, PWN, Warszawa 2010, s. 280.

² Por. M. H e i d e g g e r, *Platona nauka o prawdzie*, tłum. S. Blandzi, w: tenże, *Znaki drogi*, tłum. S. Blandzi i in., Spacja, Warszawa 1999, s. 199.

dy, gdy się staje przedmiotem poznania, i chociaż to jedno i drugie jest piękne i poznanie, i prawda, to jednak, jeśli Dobro będziesz uważał za coś innego i jeszcze piękniejszego od nich, będziesz uważał słusznie. A wiedzę i prawdę, podobnie jak tam światło i widzenie za coś do słońca podobnego uważać jest rzecz słuszna, ale uważać ich za samo słońce nie należy, tak i tu słusznie jest uważać te dwie rzeczy za podobne do Dobra, ale za Dobro samo uważać którąkolwiek z nich nie jest słusznie; Dobro należy stawiać od nich jeszcze wyżej³.

Nie sposób chyba pomyśleć filozofii Zachodu bez metafory światła. Powraca ona od greckich czasów nie tylko przywoływana wprost, ale też obecna w języku potocznym, nieświadomym Platona czy Heraklita. W języku polskim odnaleźć ją można w słowach takich, jak „oświata”, „oświecenie”, „wyjaśnienie” czy „objaśnianie”. Język przechowuje też jej rewers, mówiąc o ciemnocie, mrokach niewiedzy, niejasnościach. Wyrwanie się z tej metaforyki myślenia, które chce pomyśleć prawdę i poznanie, wydaje się zadaniem niemal niewykonalnym: język na każdym kroku przypomina nam o nałożonym przed wiekami jarzmie.

Rozważania przedstawione w niniejszym artykule nie pojawiają się w próżni. Wokół metaforyki światła przez wieki narosła obszerna literatura, w której skład wchodzi zarówno samodzielne rozważania wielkich filozofów, myślących z wnętrza metafory światła, jak i skrupulatne komentarze hermeneutów i egzegetów. Prezentowane tu myślenie nie ma ambicji stawać z wszystkimi tymi szacownymi tekstami w szranki. Cel jest tu o wiele skromniejszy: wyrazić zdziwienie napięciem językowym pomiędzy czymś lekkim i nieuchwytnym – jak światło – a czymś konkretnym i przyziemnym – jak jarzmo. Myśl przeskakująca swobodnie pomiędzy światłem a jarzmem stanowi w istocie jedyną podstawę tego tekstu. Dlatego przywoływanie licznej literatury przedmiotu, choć tak cenne i pożądane w pracach naukowych, tutaj byłoby raczej jarzmem niż przydatnym rozświetleniem. Niewskazane wydaje się też wiązanie metaforyki światła w inne jarzma, na przykład zestawianie dwóch paradygmatów poznania: jako widzenia i jako słyszenia. Te perspektywy i konteksty przekraczają skromne cele prowadzonych tu rozważań, co oczywiście ogranicza ich wartość i zasięg. Można jednak potraktować te uwagi jako „rozpoznanie terenu” i zarazem zapowiedź bardziej pogłębionych poszukiwań.

Z pozoru światło znajduje się tu na drugim planie: jest metaforą, środkiem służącym lepszemu wyłożeniu problemów związanych z poznawaniem prawdy. Może jednak ów środek łączy opowieść o świetle z myśleniem o prawdzie tak ściśle, że staje się jarzmem. Dwuznaczna rola jarzma nie jest tu bez znaczenia. Dzięki jarzmu woły idą równo, ciągnąc wóz. Czyż zatem jarzmo nie zastępuje woźnicy, który w innej platońskiej metaforze sprawia, że dwa konie,

³ P l a t o n, dz. cyt., 508 E-509 A, s. 281n.

części duszy, nie wykoleją rydwanu? Woźnica był jednak symbolem duszy rozumnej. Jarzmo zaś jest bezrozumnym uchwytym, konstrukcją, która działa zupełnie nieświadomie. To samo jarzmo stanowi bowiem również symbol zniewolenia, podporządkowania, ciężaru, którego nie da się zrzucić.

U Platona jarzmo staje się metametaforą: skoro światło (metafora prawdy) jest jarzmem dla widzianego i widzenia, to rolę tej metafory trzeba wyjaśnić na kolejnym poziomie metaforyzacji. I choć na temat metaforyki światła powiedziano już zapewne wszystko, to może warto jeszcze pomyśleć nad dwuznaczną rolą jarzma. Problem, który tu się pojawia, można ująć następująco: Czy to wszystko, co wiemy i przeczuwamy na temat prawdy (poznania, idei Dobra i tak dalej), wynika z wiedzy o tych doniosłych sprawach, czy też jest konsekwencją pieczołowitej i szczegółowej analizy samej metafory światła? Innymi słowy: Ile wiemy o prawdzie samej, a ile o tym, jak działa światło? Być może napięcie w jarzmie między prawdą a światłem nie okaże się tak radykalne i aporetyczne jak w wypowiedzianej właśnie alternatywie. Warto chyba jednak zobaczyć, co sama metaforyka światła wnosi do naszego rozumienia prawdy. Przyglądając się samej metaforze, można dostrzec fundamentalne aporie i napięcia.

POZAŚWIATOWOŚĆ ŚWIATŁA

Nie ma chyba potrzeby rozpoczynać tych rozważań od prezentacji parboli jaskini, trudno przecież o tekst bardziej znany i częściej komentowany w filozofii. Obraz jaskini będzie jednak powracał, zwłaszcza w dalszej części artykułu, gdy przywołana zostanie Heideggerowska wykładnia Platonijskiej koncepcji prawdy.

Trzeba jednak na wstępie zwrócić uwagę na kilka spraw. Po pierwsze, obraz nakreślony przez Platona jest bardzo szczegółowy. Filozof precyzyjnie rysuje zarówno scenografię zdarzeń (jaskinię, mur, ścieżkę, ognisko, umiejscowienie kajdaniarzy), jak i ich przebieg, kolejne etapy drogi kajdaniarza, od wychodzenia z jaskini do dramatycznego powrotu⁴. Platon dba, aby czytelnik miał przed oczami dokładnie te same obrazy, co on, stara się nie pozostawiać zbyt dużego pola dla swobodnej wyobraźni. I rzeczywiście, możliwe fabularne domysły (na przykład, czy kajdaniarze nie mogą odwrócić twarzy w stronę światła) zostają rozstrzygnięte na poziomie samego opisu. To pokazuje, jak poważna jest rola metafory w myśleniu Platona. To nie stylistyczny ornament, lecz przemyślana sekwencja obrazów i zdarzeń rozwijających metaforę

⁴ Por. tamże, 514 A-517 A, s. 287n. Tekst grecki wraz z filozoficznym tłumaczeniem Heideggera można znaleźć w: H e i d e g g e r, dz. cyt., s. 180n.

w parabolę, która ma naprowadzać każdego odbiorcę na te same wnioski. Platon myśli z wnętrza metafory, czyniąc z tego sposobu myślenia precyzyjne narzędzie swej dialektyki.

Po drugie, autor *Państwa* już od początku sygnalizuje tajemniczy i problematyczny charakter światła. Z pozoru wszystko jest jasne. Czujemy, że rozumiemy podstawowe intuicje powiązane ze światłem: w świetle widać lepiej i wyraźniej, w mroku przedmioty tracą kontury, kolory trudno dostrzec. Platon podąża jednak za tą intuicją i poszerza horyzont użycia metafory. Wprawdzie w świetle widać lepiej, ale ono nie tylko oświeśla, lecz może również oślepić. Przechodząc z ciemności w światłość, nie tylko nie zyskujemy zdolności widzenia, ale tracimy ją na jakiś czas, oczy muszą się bowiem przyzwyczaić do nowych warunków. Kiedy jednak już się do nich przyzwyczajają, ponowne wejście w cień przynosi ten sam efekt: ci, którzy świetnie widzieli w świetle, stają na progu mroku jak oślepieni. Sprawy się zatem komplikują, lecz nadal pozostajemy na poziomie potocznych intuicji. Tu droga jednak się nie kończy, albowiem dalszy namysł nad światłem odbiera nam poczucie jednoznaczności. Doświadczamy czegoś ulotnego i w pewnym sensie nierealnego (w potocznym znaczeniu tego słowa): światło nie jest rzeczą, nie można go dotknąć, złapać, zamknąć w pudełku. Wymyka się nam i naszemu myśleniu. Jest w świetle, lecz w jakiś sposób ten świat przekracza. Jeśli zatem przez metaforyzację rozumiemy pewien zabieg myślowy, który coś trudno uchwytneho (jak prawda, poznanie czy idea Dobra) pozwala ująć za pomocą naocznych obrazów, powszechnych i zrozumiałych, to myśląc nad naturą światła, widzimy, że to, co ma nam pomóc, wcale nie jest tak oczywiste i łatwe do ujęcia. I nawet jeśli pozostajemy na poziomie potocznego doświadczenia i nie zanurzamy się w podnoszone przez fizyków problemy (takie, jak na przykład paradoksalna dwoistość natur falowej i korpuskularnej), to światło samo w sobie wymaga wyjaśnienia i zrozumienia. Ta jego problematyczność znajduje wyraz w Platońskiej paraboli. Wymykające się myśleniu światło zdaje się znakomicie pasować do idei Dobra, która wszystko przekracza i przewyższa. Platon nie chce łatwą metaforą uspokajać myślenia. Czasem zrozumienie metafory wystarcza do uznania, że rozumie się również to, co metafora ma wyrażać. I o ile na przykład obraz jaskini nie rodzi pytań (pojecie jaskini nie jest szczególnie tajemnicze), o tyle światło wprowadza niepokój. Niepokój rośnie, kiedy Platon w tym samym kontekście mówi o jarzmie. Czy może być coś bardziej konkretnego, sztywnego, przyziemnego? Światło wznosi na wyżyny, jarzmo sprowadza na ziemię. Światło jest jarzmem. Jarzmo niepokojąco trafnie wyraża aporetyczność światła oraz wszystkiego tego, do czego Platońska metafora ma nas odsyłać.

Po trzecie wreszcie, metafora światła ujawnia swoją wielką zaborczość. Jarzmo zaprzęga do pracy kolejne pojęcia, pęczniąc od znaczeń. Już na tym

etapie wprężone zostały pojęcia: widzenia, poznania, prawdy i dobra, dalej pojawia się między innymi pojęcie odkrywania i przypominania. Światło zdaje się przeświecać wszystko, co tylko znajdzie się w pobliżu. Może to świadczyć o doniosłości metafory, ale rodzi się pytanie, czy metafora zbyt pojemna jest w stanie coś jeszcze odsłonić.

Jeden z poruszonych tu wątków wydaje się na tym etapie rozważań szczególnie interesujący. Otóż światło, działając w świecie, przychodzi do tego świata skądinąd. Nie jest żadną z rzeczy i nie zachowuje się jak rzecz, jest zatem – w pewnym sensie – pozaświatowe. Nie jest częścią świata, pojawia się w ulotny sposób i w świecie tylko gości. Jednocześnie, co równie istotne, tylko dzięki niemu świat może zostać poznany. Sama światowość zatem światu nie wystarcza, uniwersum rzeczy nie jest ani samowjaśnialne, ani samowystarczalne: dzięki światłu słońca rzeczy są nie tylko widzialne, ale też powstają, rozwijają się i istnieją: „Od niego pochodzą pory roku i lata, i [...] ono rządzi wszystkim w świecie widzialnym, i [...] jest w pewnym sposobie przyczyną także i tego wszystkiego, co oni tam [kajdaniarze – D.K.] poprzednio widzieli”⁵. Do jarzma zostaje zatem wprężnięte (choć w pewnym szczególnym sensie) samo istnienie rzeczy.

Oczywiście tak się sprawy mają na terenie filozofii Platona i można by przywołać szczegółowe analizy i interpretacje teorii idei. Jednakże przedmiotem tych rozważań nie są subtelności metafizyki Platona, mają one na celu jedynie dostrzeżenie – na ile jest to możliwe – jaką rolę odgrywa w niej metafora światła. Wydaje się, że na potrzeby tych rozważań można powiedzieć o pewnej pozaświatowości światła. Ta pozaświatowość, choć oczywiście bywa problematyzowana na różne sposoby, ma charakter uniwersalny. Pojawia się bowiem nie tylko w filozofii Platona, lecz również w myśleniu niekiedy bardzo od Platńskiego odległym.

Przewrót subiektywistyczny, który dokonał się w filozofii nowożytnej, przynosi wprawdzie zmianę perspektywy, lecz pozostaje pod jarzmem metafory. I kiedy Kartezjusz formułuje zasady swej metody, to zobowiązuje się uznawać za prawdziwe tylko to, co jawi się przed umysłem tak jasno i wyraźnie, że nie ma powodu, by o tym powątpiewać⁶. Pojawia się tu zatem kryterium zaczerpnięte z retoryki świetlistości: jasność i wyraźność. Źródłem tego światła jest zaś umysł, przed którym przedstawiają się różne rzeczy i sprawy. To umysł dysponuje „światłem przyrodzonym dla odróżniania prawdy od fałszu”⁷, choć według Kartezjusza to Bóg obdarza człowieka tym światłem.

⁵ P l a t o n, dz. cyt., 516 B-C, s. 289.

⁶ Por. R. D e s c a r t e s, *Rozprawa o metodzie właściwego kierowania rozumem i poszukiwania prawdy w naukach*, tłum. W. Wojciechowska, PWN, Warszawa 1988, s. 22.

⁷ Tamże, s. 32.

Koncepcja zarysowana przez Kartezjusza znajduje rozwinięcie w klasycznej fenomenologii. Według Kartezjusza bowiem Ja jako rzecz myśląca pozostaje nadal jakąś częścią świata – nie jest więc pozaświatowe. Na ten błąd wskazuje Edmund Husserl. Według niego „nie może [...] uchodzić za coś samo przez się zrozumiałego, jakobyśmy w [...] czystym ego zachowywali małą cząstkę świata”⁸. Zdaniem Husserla Kartezjusz nie uchwycił właściwego sensu transcendentalnej subiektywności. Zawieszenie sądu o realnym istnieniu świata, czyli redukcja transcendentalna, wyklucza, by w uzyskanym na tej drodze czystym Ja (i dalej Ja transcendentalnym) pozostała jakaś cząstka wziętego w nawias świata. Błąd Kartezjusza nazywa Husserl niedorzecznym transcendentalnym realizmem⁹. Ujmując to w skrócie, można powiedzieć, że droga do wiedzy apodyktycznej i adekwatnej możliwa jest w transcendentalnej fenomenologii tylko przez dojście do irrealnego Ja. Tylko takie огоłocone ze światowości Ja zdolne będzie w zadowalający dla fenomenologii sposób rozświetlić świat i konstytuować jego sensy. Według Platona światło stanowi łącznik widzenia i tego, co widziane. Według Husserla podobnie: intencjonalna świadomość łączy noezy z noematami. I w przypadku obydwu tych jarzm konieczne jest wyłączenie ich ze światowości.

Husserl rzadko posługuje się metaforą światła, zresztą jego język starannie wystrzega się metafor, dążąc do zbudowania ścisłej nauki. O świetle świadomości w fenomenologii pisze natomiast Krzysztof Michalski w pracy *Logika i czas*¹⁰, chociaż pod koniec rozdziału poświęconego temu zagadnieniu przyznaje, że aby zrozumieć myślenie Husserla, trzeba porzucić metaforę, w tym metaforę „słońca czyniącego wszystko widzialnym”¹¹. W dziełach Husserla można jednak znaleźć wiele odniesień do napięcia między jasnością a ciemnością. Pisze on na przykład o jasnej naoczności i ciemnych wyobrażeniach¹², przeciwstawiając silną poznawczą samoobecność słabszym uobecnieniom. Jak „pracuje” ta para słów („jasność”–„ciemność”) w samej fenomenologii, pokazuje dłuższy cytat z *Idee czystej fenomenologii i fenomenologicznej filozofii*, z paragrafu poświęconego metodzie ujaśniania: „I o ile pozostaje jeszcze jakiś cień niejasności, o tyle zaciemnia on te momenty występujące w tym, co dane «samo», które przez to nie wchodzi w świetlny krąg tego, co dane w sposób czysty. W wypadku zupełnej niejasności, przeciwnego biegu na pełnej jasności, całkiem nic nie doszło do prezentacji,

⁸ E. Husserl, *Medytacje kartezjańskie*, tłum. A. Wajs, PWN, Warszawa 1982, s. 34.

⁹ Por. tamże, s. 35.

¹⁰ Por. K. Michalski, *Logika i czas. Próba analizy Husserlowskiej teorii sensu*, PIW, Warszawa 1988, s. 52.

¹¹ Tamże, s. 154.

¹² Por. E. Husserl, *Idee czystej fenomenologii i fenomenologicznej filozofii*, tłum. D. Gierulanka, PWN, Warszawa 1967, s. 109.

świadomość jest «c i e m n a», już wcale nie oglądająca, już w ogóle nie «prezentująca» we właściwym sensie. Stosownie do tego trzeba nam powiedzieć: Prezentująca świadomość w ścisłym sensie i naoczna – w przeciwieństwie do nienaocznej, j a s n a – w przeciwstawieniu do c i e m n e j – to się pokrywa. Tak samo: stopnie prezentacji, naoczności, j a s n o ś c i. Granicznym punktem zerowym jest c i e m n o ś ć, granicą odpowiadającą j e d n o ś c i jest p e ł n a j a s n o ś ć, naoczność, prezentacja¹³.

Zastanawiające jest to nagromadzenie słów powiązanych ze światłem. Wyrwany z kontekstu fragment może nawet sprawiać wrażenie glosy do Platońskiej parabeli jaskini, choć w pismach Husserla trudno znaleźć bezpośrednie odwołanie do tekstu *Państwa* (Michalski powątpiewa nawet, czy jaskinia zrobiła na twórcy fenomenologii jakiekolwiek wrażenie¹⁴). Widać tu jednak tę samą metaforyczną intuicję w odróżnieniu jasnej świadomości (oglądającej) i świadomości ciemnej (nieoglądającej). Należy zaznaczyć, że w jarzmo metafory wprzęgnięte zostają nowe pojęcia: naoczności i prezentacji; panowanie światła obejmuje kolejne dziedziny. Jasność i ciemność przypisywane są świadomości, pozaświatowemu światłu, które umożliwia poznanie. I przy wszystkich różnicach między ujęciami Husserla i Platona, które zapewne ujawniłyby się w drobiazgowej analizie, widać wyraźnie ważne punkty wspólne.

Zapewne między innymi z tego powodu Cezary Wodziński stwierdza: „Fenomenologia jest ćwiczeniem się – wprawianiem [...] – w widzeniu. Sztuką poruszania się w przestrzeni światła i cienia. Światłocień to właściwa nazwa jej przestrzenności *sc.* właściwego fenomenologii obszaru doświadczenia”¹⁵.

Ta gra, choć poddana transcendentальной metamorfozie, dalej toczy się na ścieżce pomiędzy dnem jaskini a pełnym słońcem. Do analiz Wodzińskiego przyjdzie jeszcze powrócić. Teraz, dla porządku, należy wspomnieć także o innym miejscu działania światła. To trop odnaleziony w filozofii spotkania, której twórcy krytycznie odnosili się do całej filozofii zachodniej, uznając jej niedialogiczne podejście za zasadniczy błąd. Martin Buber tak charakteryzuje Ty z relacji Ja–Ty: „Nie jest Nim lub Nią, oddzielonym od innego On lub Ona, punktem naniesionym na sieć świata utkaną z przestrzeni i czasu; nie jest też ukształtowaniem, podpadającym pod doświadczenie i dającym się opisać, luźną wiązką określonych właściwości. Bez sąsiadów i bez spojeń jest on Ty i wypełnia horyzont. Nie żeby nic poza nim nie istniało: wszystko inne jednak żyje w *jego* świetle”¹⁶.

¹³ Tamże, s. 213. W cytacie wyróżniłem wszystkie słowa związane z metaforą światła, opuściłem natomiast (podobnie jak w innych przytoczeniach) rozstrzelenia obecne w tekście źródłowym.

¹⁴ Por. M i c h a ł s k i, dz. cyt., s. 54.

¹⁵ C. W o d z i ń s k i, *Światłocienie zła*, Fundacja Nauki Polskiej, Wrocław 1998, s. 42.

¹⁶ M. B u b e r, *Ja i Ty*, w: tenże, *Ja i Ty. Wybór pism filozoficznych*, tłum. J. Doktor, Instytut Wydawniczy Pax, Warszawa 1992, s. 43.

Bez wątpienia w filozofii współczesnej myślenie dialogików jest rewolucją i otwarciem zupełnie nowych perspektyw. Bez wątpienia również filozofowie tej szkoły odnoszą się krytycznie do wszelkich filozoficznych problematyzacji świata i poznania, które zastali. Jednocześnie jednak Buber podąża drogą, której węzłowe punkty zostały tu już wcześniej nakreślone. Na przestrzeni jednego akapitu wyrywa Ty ze świata opisanego przez przestrzeń i czas oraz relacje podmiotowo-przedmiotowe. Ty jest w tym sensie nie z tego świata, wymyka się wszystkim ujęciom (do tego stopnia, że próba uchwycenia Ty i jego uprzedmiotowienia niszczy Ty i czyni z niego na powrót To: Jego lub Ja). Akapit puentuje rolę tak rozumianego pozaświatowego Ty: wszystko inne żyje w jego świetle (nawet słowo „jego” podane jest kursywą, aby przypadkiem nie zniszczyć Ty przez formę trzeciej osoby). Ty jako źródło światła odgrywa tę samą pozaświatową rolę, którą pełniły wcześniej idea Dobra czy Ja transcendentalne: nie będąc częścią świata, oświeca go i nadaje mu sens.

Platon, Husserl i Buber – tak różni filozofowie, reprezentujący tak różne filozofie, są jednak wprzęgnięci w to samo jarzmo: metaforę światła. To podobieństwo można próbować tłumaczyć inspiracją. Trudno sobie wyobrazić, by Husserl i Buber nie znali fundamentalnego tekstu Platona. Ale przecież nie chodzi tu o przejęcie czyjejś koncepcji. Wydaje się, że mamy do czynienia z czymś innym – ujawnia się pewien schemat. Być może, gdy tylko zaczyna się myśleć za pomocą metafory (w tym wypadku metafory światła), pewne problemy układają się w podobny wzór. I mimo że platonizm, fenomenologia transcendentna i filozofia spotkania w istotny sposób różnią się od siebie, to dopuszczenie w nich metaforyki światła pociąga za sobą podobne poważne konsekwencje w myśleniu. Po pierwsze, światło staje się czymś centralnym, ostatecznym źródłem sensu. Po drugie, źródło światła zostaje wyłączone ze świata.

Jest jeszcze trzecia ważna konsekwencja, będąca pochodną samego procesu metaforyzacji. Pozaświatowość światła tylko z pozoru je odrealnia. W gruncie rzeczy metaforyzacja ustanawia porządek odwrotny: skoro dopiero pozaświatowe światło może oświecić, wyjaśnić i uzasadnić to, co dane bezpośrednio, a więc świat, to ów świat nie ma w sobie istnienia absolutnego¹⁷. Jego istnienie zostaje zakwestionowane w swym absolutnym roszczeniu, gdyż zostaje ono dopiero umożliwione przez światło. Irrealność światła ma zatem charakter pozorny: to światło istnieje naprawdę, wszystko inne zaś – parafrazując Buber, powiedzmy – żyje w jego świetle. W tym sensie najprawdziwsze są idea Dobra, Ja transcendentalne czy Ty.

¹⁷ Por. J. T i s c h n e r, *Myślenie z wnętrza metafory*, w: tenże, *Myślenie według wartości*, Znak, Kraków 2011, s. 526.

WYDOBYWANIE NA JAW

Nie sposób dziś myśleć o paraboli jaskini, nie biorąc pod uwagę rozważań Heideggera. Sprawa jest znana i nie ma chyba potrzeby dokładnie referować poglądów niemieckiego filozofa, ograniczę się zatem do wskazania kluczowych kwestii tej wykładni, istotnych przede wszystkim dla prowadzonego tu namysłu.

Heidegger wskazuje na czasowy wymiar Platońskiej paraboli. Sama jaskinia i to, co poza nią, ma charakter statyczny. Ruch w tym obrazie wprowadzony zostaje przez wędrowkę kajdaniarza, najpierw poza jaskinię, poprzez wszystkie etapy pośrednie, aż do momentu, kiedy wyzwolony więzień może patrzeć prosto w słońce. Na tym jednak droga się kończy: kajdaniarz wraca do jaskini i próbuje wyklądać to, co zobaczył na zewnątrz, swoim dawnym towarzyszom. Najistotniejsze dla Heideggera są momenty przejścia¹⁸. W momencie przejścia, po pierwsze, oślepienie poprzedza oświecenie i oczy muszą się przyzwyczaić do światła bądź ciemności. Po drugie, zyskiwanie nowej wiedzy (świadomości) wiąże się z utratą tego, co się wcześniej sądziło. Na każdym bowiem stopniu tego przechodzenia *aletheia* (czyli to, co nieskryte) musi zostać inaczej pomyślana¹⁹.

Fundamentalnym i niezwykle inspirującym odkryciem Heideggera jest prywatny charakter słowa „*aletheia*”, tłumaczonego zazwyczaj jako prawda. Heidegger wskazuje na przeczący charakter tego słowa: „*a-letheia*”. Przeczący prefiks „*a-*” sprawia, że myślenie o tak rozumianej prawdzie musi kierować się w stronę tego, co w słowie tym zostaje zanegowane: „Prawda oznacza pierwotnie to, co zostało wydarte skrytości. Prawda jest więc tym, co każdorazowo zdobywane na sposób odkrywania i wydobywania na jaw [*Entbergung*]. Przy czym skrytość ta może być różnego rodzaju: może być zamknięciem, przechowaniem, okrywaniem, przykrywaniem, zasłanianiem, przestawieniem”²⁰.

Nie-skrytość przypomina, że pierwotnym stanem jest skrytość. Prawda nie jest zatem dana w tym, co bezpośrednie. Do prawdy należy dążyć, należy wyruszyć po nią, wydostać się poza to, co bezpośrednio dane. Odkrywanie prawdy jest procesem. Ale też, co równie ważne, prawda nie jest dana raz na zawsze. To, co raz odkryte, będzie dążyć do ponownego skrycia. Ten zdarzeniowy charakter *alethei* nie jest przypadkowy i parabola Platona jest zapisem drogi, a nie stanu. Rzeczywistość odsłania się w procesie, a zwłaszcza w przejściach pomiędzy stopniami. Ponieważ ruch – w stronę światła i powrotny

¹⁸ Por. H e i d e g g e r, dz. cyt., s. 191n.

¹⁹ Por. tamże, s. 194n.

²⁰ Tamże, s. 197.

w mroki jaskini – jest czymś niekończącym się, prawda zawsze będzie się tylko przydarzać, ujawniać na moment, na mgnienie oka. Ten, który zobaczył słońce, chce opowiedzieć o nim pozostałym więźniom, będąc zaś na powrót w jaskini – jeśli nie spełni się przepowiednia i nie zginie z rąk dawnych towarzyszy – zechce znów ujrzeć słońce.

Być może dopiero interpretacja Heideggerowska pozawala odsłonić całą moc metaforyki światła. Ulotność światła, jego migotliwość, panujący wszędzie światłocień – wszystko to chyba bardziej odpowiada temu, co doświadczane jest przez nas jako prawda, niż inne metafory. Czasem prawda oddawana bywa za pomocą metafory skarbu – raz zdobyta trwa i przynosi radość posiadaczowi. Doświadczenie podpowiada jednak coś innego. Podobnie jak światła nie można pochwycić i zamknąć, tak i prawda ciągle się wymyka. Uporczywy ruch w jej stronę nie rozwiązuje tego problemu: ostatecznie nie można przez całe życie patrzeć prosto w słońce. Śmiertelni są jego blaskiem oślepieni. To, co najwyższe, zawsze pozostanie niedostępne.

Przed poznającym metafora światła wznosi nieznosną aporię, która rozgrywa się w samym jarzmie między widzianym a widzeniem: patrząc prosto w słońce, oślepiemy, uważnie poznając zaś oświetlony słońcem świat, odwracamy wzrok od tego, co najważniejsze: źródła światła. Nie można jednocześnie patrzeć na oświetlone i oświetlające. W rozprawie poświęconej sentencji Heraklita (szesnastemu fragmentowi) Heidegger pisze o konsekwencjach świetlnej metafory. Odwracanie się od oświetlenia sprawia, że wszystko, co oświetlone, pozostaje obce²¹. Zwrot ku oświetlającemu nie rozwiązuje wszystkich napięć: „Atoli złota niepozornego blasku oświetlenia nie sposób pochwycić, bo nie jest ono czymś uchwytnym, lecz jest czystym wydarzaniem. Niepozorne świecenie oświetlenia wypływa ze zbawczego krycia w trzymającej się w sobie przechowalni przesłania. Dlatego świecenie oświetlenia jest w sobie zarazem zasłanianiem się i w tym sensie czymś najciemniejszym”²².

Światło nie jest złotem, prawda nie jest skarbem, nie jest czymś, co można posiadać. Niemożność posiadania prawdy (jakże można osiąść w świecie coś pozaświatowego?) odsyła do samej istoty światła: jest nią świetlistość i widzialność²³, a nie bycie czymś – coś bowiem można mieć – bardzo świetlistym lub doskonale świetlistym. W cytowanym wyżej fragmencie bodaj najważniejsze – i zarazem najbardziej niepokojące – wydaje się jednak coś innego. Aporia świetlistości zostaje wypowiedziana w paradoksie: świecenie oświetlenia jest czymś najciemniejszym. Ten paradoks wydaje się łatwy do wyłożenia: jeśli

²¹ Por. t e n ż e, *Aletheia*, w: tenże, *Rozprawy i odczyty*, tłum. J. Mizera, Wydawnictwo Baran i Suszczyński, Kraków 2002, s. 251.

²² Tamże, s. 251n.

²³ Por. t e n ż e, *Platona nauka o prawdzie*, s. 199.

zasadą widzenia jest światło, to samego źródła światła nie można zobaczyć, gdyż nic go nie oświecila. Spoglądanie w samo świecenie oślepia. Wszystko się zgadza: to, czego nie można zobaczyć, jest ciemne, a zatem niemożliwe do zobaczenia oślepiające źródło światła jest ciemnością. Słowa pasują do siebie. Jednocześnie, na innym poziomie, myślenie się buntuje: jak jasne może być zarazem ciemne i co to oznacza? Ujawnia się tu zupełnie samodzielne życie metafory. Metafora oddziałuje na metapoziomie: zostaje zastosowana nie do rzeczywistości pierwotnej (która później poddana będzie metaforyzacji), lecz do samej metafory. Heidegger przecież nie mówi o słońcu, ale o tym, co słońce tu oznacza. Mamy zatem kolejne, po jarzmie, użycie metametafory: metafory odniesionej nie do faktyczności jako takiej, lecz do faktyczności uprzednio zmetaforyzowanej.

Metafora dotyka tu mowy, a nie świata. Czy jednak da się te dwa poziomy rozdzielić? Zapewne tak, lecz nie w ramach paraboli jaskini. W paraboli mowa jest o oglądaniu cieni, rzeczy, odbić, świata, słońca. Lecz przecież obrazy te nie opowiadają o wprawianiu się w widzeniu, o ćwiczeniu wzroku. To nie traktat o optyce – świetlistość stanowi przecież metaforę. Na samym początku, jeszcze w jaskini, mowa jest o tym, że kajdaniarze określają nazwami cienie²⁴ i mają swoją mądrość²⁵. Kajdaniarz właśnie uwolniony z jaskini byłby natomiast bezradny, gdyby wyzwoliciele zasypywali go pytaniami na temat tego, co aktualnie widzi²⁶. A ten, który do jaskini powraca, jest w kłopotcie, gdy ma po staremu wyklądać cienie²⁷.

Platon nie traci z pola widzenia kwestii języka i tego, że prawda na każdym etapie jest jakoś wykładana i poprzez język buduje wiedzę. Ta wiedza może być zupełnie pozorna (jak mądrość w jaskini) lub bliższa prawdy, lecz jest wypowiedziana. Jeśli zatem aletheia jako nieskrytość dana jest nie wzrokowi, lecz myśleniu, to tkankę prawdy stanowi słowo, a nie wrażenia wzrokowe. Te ostatnie są dopiero przekładane na język (na przykład szukamy nazwy, by oddać jakiś odcień lub kształt). Ale prawda w tym najwyższym Platońskim sensie wydarza się w myśleniu, a więc w języku. Ten moment akcentuje bardzo wyraźnie Wodziński, kontynuując przywołane wyżej rozważania: „«Słowo» jest najbardziej wrażliwym instrumentem optycznym. «Słowo» jest okiem otwierającym się (bądź przymykającym) na «grę» światłocienia. «Słowo» jest otwieraniem i zamykaniem «jaskini». Uciekając się do truizmu, «widzieć» to – w sytuacji fenomenologicznej – nie tyle «wiedzieć», ile «wypowiedzieć» i «wypowiadać»”²⁸.

²⁴ Por. P l a t o n, dz. cyt., 515 B, s. 288.

²⁵ Por. tamże, 516 C-D, s. 289.

²⁶ Por. tamże, 515 D, s. 288.

²⁷ Por. tamże, 516 E, s. 290.

²⁸ W o d z i ń s k i, dz. cyt., s. 43.

Gra światłocienia jest grą w wypowiedzanie nieskrytego, w możliwość wypowiedzenia tego, co w sensie filozoficznym najgłębiej przeżute. Ale przecież myślenie nie jest tylko szukaniem słów do wyrażenia jakiegoś przedjęzykowego przeczucia. Wtedy gra byłaby czymś wtórnym, następującym po zasadniczym etapie poznania. Tymczasem w ścisłym sensie sama parabola jaskini stanowi przykład takiej gry. Platon chce wypowiedzieć możliwie najprecyzyjniej i w sposób najbardziej trafiający do odbiorcy to, co najważniejsze: jak możliwa jest prawda i poznanie. I opowieść o jaskini, świetle, jarzmie jest tą grą. Wprawianie się w widzenie to ćwiczenie języka. Mowa pozwala zobaczyć to, co nieskryte. Skryte skrywa się mowie, w nienazwaniu, w niemożności wypowiedzenia. Bezradność wobec prawdy jest bezradnością mowy.

Może zatem postawiony na początku tych rozważań problem powinien zostać przeformułowany? Okazało się bowiem, że metafora światła i towarzyszące jej konsekwencje nie są czymś dodanym do filozoficznej prawdy o poznaniu. Gdyby tak było, można by dalej zastanawiać się nad przydatnością takiego narzędzia, traktując je jako dowolne, połączone z istotą rzeczy w sposób przypadkowy. Oczywiście, nadal można sensownie pytać, czy Platon wybrał właściwą grę, sięgając po grę światłocienia. Ujawniło się tu chyba jednak coś ważniejszego: metafora światła nie jest doczepioną ozdobą, czymś swobodnie zastępowalnym. To w niej wypowiedziana zostaje pewna prawda i ta prawda nie istnieje poza tym wypowiedzeniem. Słowem: nie ma czystego, przedjęzykowego i pozajęzykowego odkrycia Platona. To ukształtowane językowo i wydarzające się w mowie myślenie posłużyło się akurat taką a nie inną metaforą. A skoro tak, to wejście we wnętrze tej metafory jest zarazem myśleniem o prawdzie, dobru i poznaniu, i – być może – o tych wszystkich innych rzeczach myślenia, które przez wieki zostały w to jarzmo wprzęgnięte.

ROZŚWIETLANIE MROKU

To, co zostało powiedziane powyżej, może niepokoić. Przy pewnej interpretacji myśl ta może przecież oznaczać, że każdy dowolnie wybrany przez filozofa językowy obraz jest na wieki zobowiązujący, ponieważ w nim wydarzyła się prawda. Nie taka jednak jest intencja powyższego wywodu. Warto zauważyć różnicę między dwoma Platońskimi figurami: jaskini i światła. Obydwie zostały przez Platona świadomie i nieprzypadkowo wybrane. Ale historia filozofii pokazuje, że to światło jest metaforą bardziej nośną. Sięgają po nią kolejni myśliciele, co tym cenniejsze, im mniej świadomie to czynią. Oznacza to bowiem nie zapożyczenie lub wygodne ruszenie w drogę czyimiś śladami, ale sytuację, gdzie metafora sama się narzuca, organizuje myślenie i pozwala je wypowiedzieć. I tak można najprościej ująć relacje Husserla czy

Bubera z metaforyką światła. Inaczej jest jednak z jaskinią. Ten obraz ciemnej, zamkniętej przestrzeni nie wydaje się dla myślenia tak nieodzowny. Można go zastąpić na wiele sposobów, akcentując albo moment zniewolenia, albo zacienienia, albo niemożność zobaczenia światła. I w dziejach filozofii trudno odnaleźć dalsze życie – poza przywołaniem tekstu Platona – samej jaskini. Widać tu zasadniczą różnicę: o ile opcja „optyków” jest liczna, o tyle gro- no „speleologów” wąskie. Mówiąc najprościej: metafora światła – zapewne głównie dzięki pewnym właściwościom samego światła, oświetlania i świe- tlistości – wydaje się trudna do zastąpienia. Platon używa metafory światła, bo nic lepszego nie można powiedzieć. Natomiast jaskinia – choć precyzyjnie odmalowana wraz z okolicami – wyraża coś, co może zostać wypowiedziane na wiele sposobów. Innymi słowy, filozofie różnych epok i orientacji sięgające po światło są faktycznym dowodem na niezastępowalność tej metafory. My- ślenie, dochodząc do pewnego poziomu, samo natrafia na światłość, ciemność, światłocień i wypowiada się, sięgając po te a nie inne słowa. Przewidział to Platon, sięgając po słowo „jarzmo”.

Dlatego można chyba podążyć tropem samych słów i zobaczyć dyskur- sywne napięcia między nimi, ufając, że nie uprawia się pustej zabawy intelek- tualnej. A zatem, ćwicząc światłoczułość słowa, pozwalam sobie na pytanie: czy można oświetlić mrok? Banalna odpowiedź na to pytanie prowadzi jednak dalej, w rejony dla myślenia niepokojące. Brzmi ona: w świetle nie widać ciemności. Ciemność jest tą jedyną rzeczą, której oświetlenie nie ujawnia, nie wydobywa ze skrytości. Ciemność pierzcha, ucieka przed światłem. Światło, oświetlając, niweczy mrok. W ten sposób mrok się wymyka.

Ta gra słów tylko z pozoru bawi się obrazami. Jeśli jednak pójdziemy za nią dalej, myślenie może zaprowadzić nas w dziwne regiony. Jeśli bowiem nie można uczynić ciemności przedmiotem poznania, nie można jej wyjaśnić, to wszystko, co jest jakoś powiązane istotowo z ciemnością, znajduje się poza sferą wszelkiego sensu. Wymykanie się ciemności rodzi niepokój.

Oczywiście wiele zależy od tego, co połączymy z ciemnością. Jedna możliwość rysuje się sama: jeśli na jednym biegunie tej gry światłocienia znajduje się idea idei, a więc idea Dobra, to łatwo dopowiedzieć, co kryje się w pełnym mroku. A jeśli tak, to zła nie można ani zobaczyć, ani pomyśleć. Tę drogę sygnalizuje Wodziński w *Światłocieniach zła*: „Otóż na biegunie źródła światła znajduje się [...] źródło mroku. «Jaskinia» ograniczona jest nie tylko «od strony» absolutnej świetlistości, ale i «od strony» absolutnej ciemności”²⁹. Takie ujęcie pozwala zrozumieć, dlaczego wszelkie filozoficzne problematyzacje zła zawodzą, są zawsze niewystarczające – temu właśnie za- gadnieniu Wodziński poświęca swoją książkę. Konstatacja niewystarczalności

²⁹ Tamże, s. 43.

filozoficznych problematykacji zła jest najważniejszą konsekwencją banalnego spostrzeżenia, że w świetle nie widać ciemności. Przedmiotem prowadzonego tu namysłu jest jednak sama metafora i jej filozoficzne konsekwencje oraz możliwe ograniczenia.

Dlatego warto pójść innym tropem, choć jest on do pewnego momentu zbieżny z tym, co zostało przed chwilą powiedziane. Jeśli myślenie i poznanie polega na wyjaśnianiu i oświeclaniu – o czym od wieków przekonują nas kolejne, czasem zupełnie nieoczekiwane powroty metafory światła – to można pytać nie tylko o wynikające stąd zyski, ale też straty. Z pozoru strat nie ma: pograżone w ciemności nieznane zostaje oświecone i w ten sposób włączone do myślenia jako znane. Jednakże Platon – choć zapewne rozumiem się z jego intencjami użycia metaforyki światła – akcentuje ruch pomiędzy sferami światłocienia od dna jaskini w pobliże słońca i z powrotem. Ciemne zostaje wyjaśnione. Czy jednak owo coś, co pozostawało w ciemności, po oświeceniu jest nadal tym samym? Czy wydobywając z ciemności owo coś, znajdujemy w świetle dokładnie to samo? Przechodzenie między strefami światłocienia przemienia kajdaniarza. Czy nie przemienia też wszystkiego tego, co chcemy poznać? Może oglądając w oświeceniu ów przedmiot poznania, którego stanie się przedmiotem poznania oświecenie właśnie umożliwia, widzimy coś innego. Jeśli pozostaniemy na poziomie obrazów ze świata zmysłowego, trzeba się z tym zgodzić. Przedmiot zyskuje na przykład barwy, które nie mogły się ujawnić w mroku. Ale przecież intuicja podpowiada nam, że te barwy były właściwościami przedmiotu, tylko okoliczności nie pozwoliły ich dostrzec. Potrzebne było jarzmo między widzeniem a widzianym. Nie ma więc mowy o stratach.

Być może jednak istnieją takie rzeczy myślenia, do których istoty należy pozostawanie w skrytości (skrytość przecież jest pierwotniejsza od nieskrytości). W pełnym świetle rzeczy te tracą coś istotnego. Cień – mówię tu o doświadczeniu światłocienia, a nie intuicji samego Platona – umożliwia czasem dostrzeżenie czegoś, co w pełnym świetle się ukrywa: wypukłości i wklęsłości najlepiej dostrzec w kontraście. Jeśli przez moment przyjmimy, że intuicja ta nie jest jedynie językową zabawą, lecz poważną grą z metaforą światła, to może dostrzeżemy pewne pola myślenia, gdzie można ją odnaleźć. Mówimy tu nie tylko o doświadczeniu optycznym, lecz także o mroku, który daje do myślenia. Radykalny trop podaje Wodziński: zło. Mniej radykalnym, choć dla myślenia ważnym tropem jest tajemnica. Są rzeczy dane jako tajemnica, nieusuwalna skrytość przynależy do ich istoty. Można co prawda je przeświecić – jak na przykład próbują czynić nauki empiryczne z wieloma sferami życia duchowego czy religijnego – lecz przeświecona tajemnica zdaje się przypominać prześwieconą kliszę fotograficzną: w pełnym świetle nic nie widać.

Heidegger, analizując zachowane sentencje ciemnego Heraklita, dostrzegał tę dwuznaczność światła: „[Pyr] oznacza ogień ofiarny, ogień paleniska, ogień

wart strażniczych, ale także blask pochodni, świecenie gwiazd. W «ogniu» władza oświećlanie, żarzenie się, płonienie, łagodne świecenie, które rozjaśnia i przybliża przestwór. W «ogniu» wszelako władza także szkodzenie, pochłanianie, zamykanie, gaśnięcie³⁰.

Być może zatem niektóre rzeczy myślenia są przez światło bardziej zagrożone niż ocalane. Wydobywanie na jaw może być pochłanianiem, spalaniem. Sądzę, że z tą myślą (choć – trzeba dodać – w przywołanym tekście Heidegger staje ostatecznie po stronie dobroczynności ognia) współbrzmie fragment eseju Hannah Arendt, mówiący właśnie o myśleniu samego Heideggera: „W tej swojej całkowicie niekontemplatywnej czynności dociera do głębin, nie po to jednak, by odkrywać, a już w żadnym wypadku, by wydobywać na światło dzienne jakieś ostateczne, niezachwiane podstawy, o których można by powiedzieć, że dotąd na tej drodze odkryte nie były. Właściwie, pozostaje uporczywie tam, w podziemiu, by wytyczać ścieżki i znaczyć «ścieżki»”³¹.

Obraz podsuwany przez Arendt wydaje się zrozumiały: wydobywanie na powierzchnię, na światło, kończy grę światłocienia, przemienia wydarzeniową aletheię w raz na zawsze pozyskany skarb. Trwanie w podziemiu i wytyczanie ścieżek to zarazem trwanie, jak się można domyślać, po stronie zapytywania, które dla samego Heideggera jest przecież pobożnością myślenia³². W tym sensie roszczenia światła do przeświecenia wszystkiego nie da się pogodzić ani z nieustannym ruchem alethei między światłem a cieniem, ani też z przekonaniem, że należy myśleć rzeczy myślenia tam, gdzie są one u siebie, a nie wydzierać je i wydobywać na jaw – czasem wbrew nim.

To, że w świetle nie widać mroku, oczywiście nie przekreśla roli światła. Dzięki światłu pojawia się w świetle wiele nieskrytości – tam, gdzie nieskrytość jest wartością. Warto jednak pamiętać i przypominać, że światło oświećla i zarazem oślepia, ogień rozjaśnia, ale też pochłania. Gra alethei nie zostaje zakwestionowana, lecz ukazuje się tylko jako bardziej dramatyczna, rozpięta między biegunami, z których żaden nie jest zupełnie bezpieczny. Może właśnie to czyni z niej grę poważną, grę na śmierć i życie, w przeciwieństwie do beztroskiej zabawy w oświećlanie wszystkiego wokoło. I w tym sensie, nawet jeśli rozważania te daleko odeszły od Platona, potwierdza się chyba jego najgłębsze przeczucie: grający ze światłocieniem ryzykuje życie.

Czy to wszystko przesądza o zasadności użycia metafory światła? Być może ona sama rozstrzyga miraż i niewoli w jarzmie tych, którzy jej nadużywają? Może pytanie o rozświećlanie mroku jest tylko pustą grą, za którą nic nie

³⁰ Heidegger, *Aletheia*, s. 246.

³¹ H. Arendt, *Osiemdziesięcioletni Heidegger*, tłum. H. Krzeczowska, „Znak” 26(1974) nr 6(240), s. 693n.

³² Por. M. Heidegger, *Pytanie o technikę*, w: tenże, *Odczyty i rozprawy*, s. 37.

stoi? To też stanowi ryzyko myślenia, zapewne najpoważniejsze: niebezpieczeństwo brania za poważne tego, co niepoważne. Można jednak zapytać, czy możliwe jest wyrwanie się poza światło? A jeśli tak, to gdzie można znaleźć drogę poza jarzmo metafory? Nie jest to miejsce, by rozwijać alternatywne drogi, do tego trzeba gruntownego myślenia, a nie formuły anonsu, kończącego rozważania na zupełnie inny temat. Warto jednak postawić pytanie, czy w samej metaforze światła nie kryją się ślady prowadzące poza nią. Aby ślady te odkryć, należy chyba zapytać, co w całym kosmosie metafory światła jest zarazem niezbędne do zrozumienia natury poznania i prawdy, jak i nieprzynależne wprost do metaforyki światła.

Wcześniej mowa była o słowie. Platon wyraźnie potrzebuje słowa, a jednocześnie ono samo nie przynależy do metaforyki światła. I tak jak widzenie potrzebuje jarzma, tak słowo, ciało stylistycznie obce w grze światłocienia, podsuwa ciekawy trop. Albowiem bez słowa, ograniczona do samego widzenia i jego odmian, metafora światła wydaje się niesamowystarczająca. To słowo dopowiada ją – dosłownie i w przenośni – do końca. Wypowiadanie, mówienie, słyszenie – wszystko to angażuje inny zmysł. Co ważne, zmysł ten istotnie różni się od wzroku. Słyszenie i słyszane nie potrzebują jarzma, które wprzęga widzenie i widziane. Píše Platon:

– Więc tak zobacz. Czy istnieje coś innego rodzaju, czego by brakło słuchowi i głosowi do tego, żeby słuch mógł słyszeć, a głos żeby był słyszalny? I jeżeli się to trzecie nie dołączy, to słuch nie będzie słyszał, a głos nie będzie słyszalny?

– Niczego takiego nie trzeba – powiedział.

– I ja mam wrażenie – dodałem – że wielu innym zmysłom też niczego takiego nie brak, żeby nie powiedzieć, że w ogóle żaden zmysł niczego takiego nie potrzebuje. A może ty byś umiał taki zmysł wymienić?

– Ja bym nie umiał – powiada³³.

Słowo, głos i rozmowa pracują jednak w innym zaprzęgu, być może rozpętując wojnę między wielkimi metaforami filozofii³⁴. Ale to już inna metafora i inne jarzmo.

³³ P l a t o n, dz. cyt., 507 C-D, s. 279.

³⁴ Na ten temat zob. J. T i s c h n e r, *Spór w królestwie metafor*, w: *Rozum i słowo. Eseje dialogiczne*, red. B. Baran, T. Gadacz, J. Tischner, Papieska Akademia Teologiczna, Kraków 1987, s. 57n.

Marcin TREPCZYŃSKI

ŚWIATŁO JAKO ARCHÉ ŚWIATA Metafizyka światła Roberta Grosseteste

Światło jako forma ma charakter dynamiczny, do jego natury należy samoistne namnażanie się, a przez to rozciąganie materii. Robert określa to mianem działania (łac. operatio) i w odniesieniu do światła mówi o czynieniu czy też wykonywaniu (łac. facere) dzieła, posługując się wyrażeniem: „hoc opus facit” mówi też, że światło czyni to samo z siebie („hoc facit per se”). Światło zatem „działa”, ma naturę aktywną. Pogląd ten zdecydowanie nie mieścił się w systemie metafizycznym Arystotelesa.

Od początków istnienia filozofii światło frapowało i zarazem inspirowało wielu myślicieli kultury Zachodu. Zadziwiała ich swoją naturą, skłaniając pierwszych metafizyków do rozważań, czym właściwie jest, oraz dostarczało filozofom i teologom jakże celnych metafor¹. Zachwyt nad światłem obecny w ich koncepcjach, zwłaszcza tych należących do nurtu neoplatonistycznego, był ważnym impulsem do rozwoju gotyku w architekturze, którego realizację, zwłaszcza katedry, dzięki grze światła wpadającego do ich wnętrza przez barw-

¹ Warto przypomnieć choćby tylko rolę słońca i światła w Platonijskiej alegorii jaskini, światłość przeciwstawioną ciemności w pismach manichejczyków, światło jako podstawową metaforę u Plotyna, motyw światła i światłości w Nowym Testamencie, inspirowający kolejnych teologów chrześcijańskich, czy rozwijaną na jego podstawie w średniowieczu teorię iluminacji, o której Étienne Gilson pisał: „Św. Paweł powiedział ponadto: «bo wszystko, co staje się jawne, jest światłem» (Ef 5,13). Stąd pochodzi w licznych doktrynach średniowiecznych podwójna iluminacja – łaski (*donum*) i natury (*datum*). Natura tak rozumiana jest światłem udzielonym przez Ojca światłości. Innymi słowy, wszystkie byty stworzone są światłami: *omnia quae sunt, lumina sunt*, a istota tych bytów sprowadza się do tego, że są one niezliczonymi odbiciami Bożej światłości. Stworzenie, na które złożyło się mnóstwo owych małych lampeczek, jakimi są rzeczy, jest wyłącznie iluminacją zamierzoną po to, by ukazać Boga” (É. Gilson, *Historia filozofii chrześcijańskiej w wiekach średnich*, tłum. S. Zalewski, Instytut Wydawniczy Pax, Warszawa 1987, s. 111). Funkcjonowanie motywu światła w teologii i filozofii między innymi starożytności i średniowiecza, a także różnorodność nurtu metafizyki światła i związanych z nią mistyki światła i teologii światła, ukazuje kompleksowo Paulina Tendera (por. P. Tendera, *Od filozofii światła do sztuki światła*, *The Polish Journal of Arts and Culture*, Kraków 2014, s. 52-128). Autorka ta zwraca uwagę na związane z tym zagadnieniem trudności interpretacyjne, na przykład co do oceny, czy św. Augustyn, nazywając Boga światłem, stosuje tylko metaforę, czy też rzeczywiście uważa Go za światło (por. tamże, s. 108), bądź czy dla Pseudo-Dionizego Areopagity światło jest tylko symbolem Boga, Jego metaforą lub poetyckim opisem, czy też Jego „obiektywnym znakiem” (por. tamże, s. 85).

ne witraże umieszczone w strzelistych oknach jeszcze bardziej skłaniały do refleksji nad jego naturą oraz dostarczały dalszych inspiracji².

Jednakże spośród wielu myślicieli, których zaliczyć można do zróżnicowanego nurtu określanego mianem metafizyki światła, żaden w dziejach myśli europejskiej nie przypisał światłu tak fundamentalnej roli, jak uczynił to żyjący na przełomie dwunastego i trzynastego wieku filozof i teolog Robert Grosseteste. Uczony ten, wpisując się w dotychczasową tradycję metafizyki światła, uznał, że cały świat powstał nagle z jednego punktu świetlnego, z którego światło rozprzestrzeniło się we wszystkich kierunkach, a tym samym, że wszystkie byty materialne mają jednorodną, świetlistą naturę.

Pomimo stworzenia tak oryginalnej koncepcji, pod wieloma względami pokrewnej dzisiejszym koncepcjom kosmologicznym i fizycznym, a także niezwyklej erudycji i inteligencji, widocznych w jego dziełach, oraz istotnej roli, jaką odegrał w swoich czasach, ten wybitny angielski myśliciel wciąż pozostaje postacią mało znaną lub zapomnianą³, również w środowiskach naukowych. Dlatego też jednym z celów tego artykułu jest skrótowe przedstawienie kluczowych poglądów i sylwetki naukowej Roberta Grosseteste. Będzie ono ograniczone do najważniejszych informacji. Szerokie opracowanie jego twórczości znaleźć można przede wszystkim w klasycznych już dziełach Alistaire'a C. Crombiego⁴, Jamesa McEvoya⁵ czy Richarda W. Southerna⁶, a w literaturze polskojęzycznej – w książce Mieczysława Boczara⁷, zawierającej dogłębne omówienie koncepcji Roberta oraz przekłady najciekawszych jego tekstów. Należy również wziąć pod uwagę stale powstające artykuły naukowe poświęcone temu średniowiecznemu myślicielowi, w tym teksty autorów związanych z International Robert Grosseteste Society⁸, a także wydany w roku 2013 zbiór

² Na inspirowanie się przez Roberta Grosseteste witrażami zwraca uwagę John Hendrix, odwołując się do fragmentu dzieła tego uczonego *De libero arbitrio* [„O wolnej woli”], w którym działanie łaski Bożej poprzez ludzką wolę porównuje on do światła przeświecającego przez witraże katedry (por. J.S. Hendrix, *Neoplatonism and English Gothic Architecture*, „School of Architecture, Art, and Historic Preservation Faculty Publications” 33(2013), s. 2).

³ Niedawno Jack Cunningham dał temu wyraz w tytule swojego artykułu, nazywając Roberta zapomnianym filozofem (zob. J.P. Cunningham, *Robert Grosseteste (c. 1170-1253): England's Forgotten Philosopher*, „The Historian” 131(2016), s. 36-40).

⁴ Zob. A.C. Crombie, *Robert Grosseteste and the Origins of Experimental Science 1100-1700*, Oxford University Press, Oxford 1953.

⁵ Zob. J. McEvoy, *The Philosophy of Robert Grosseteste*, Oxford University Press, Oxford 1986; t e n ż e, *Robert Grosseteste*, Oxford University Press, New York 2000.

⁶ Zob. R.W. Southern, *Robert Grosseteste: The Growth of an English Mind in Medieval Europe*, Clarendon Press, Oxford 1992.

⁷ Zob. M. Boczar, *Grosseteste*, Wydawnictwo Akapit-Dtp, Warszawa 1994.

⁸ Na bieżąco uzupełniana przez International Robert Grosseteste Society bibliografia dotycząca angielskiego myśliciela zob. <https://grossetestesociety.org/publications>.

studiów i edycji⁹, zawierający między innymi nowe wydanie krytyczne dziełka *De luce*¹⁰ [*O świetle*¹¹].

Głównym moim celem jest jednak rekonstrukcja i zbadanie Robertowej metafizyki światła w kontekście poglądów Arystotelesa, którego angielski myśliciel niezwykle cenił i od którego przejął główne założenia metafizyczne oraz metodologię nauk. Rekonstrukcja ta wykraczać będzie poza dotychczasowe omówienia tego tematu w tym sensie, że oprócz prezentacji tez Roberta obejmie również ustalenie relacji między zaproponowanymi przez niego twierdzeniami, a także ich statusu i uzasadniających je argumentów. Postaram się sprawdzić, czy Robertowa metafizyka światła spełnia warunki określone przez Arystotelesa dla filozofii pierwszej, nazwanej później metafizyką. Innymi słowy, podejmę próbę ustalenia, czy metafizyka światła, na którą badacze wskazują w twórczości średniowiecznego uczonego, jest metafizyką w rozumieniu Arystotelesa, a także czy światło w koncepcji Roberta można uznać za zasadę (gr. arché) rzeczywistości w takim sensie, w jakim pojęcie zasady rozumiał Stagiryta.

Przyjęte cele przesądziły o konstrukcji artykułu. Pierwsze dwa rozdziały powstały głównie z myślą o czytelnikach, którzy nie mieli okazji zapoznać się z sylwetką i poglądami Roberta; rozdziały te ukazują oryginalność koncepcji tego myśliciela, w którą wpisuje się jego filozoficzny zwrot ku problematyce światła, a także główne rysy jego metafizyki światła. Rozdział trzeci i czwarty obejmują analizy jej struktury oraz statusu i adresowane są do wszystkich zainteresowanych tą tematyką.

KU ŚWIATŁU

Robert Grosseteste już za życia uznawany był za człowieka niezwykłego. Nie wiadomo, czy nadany mu przydomek „Grosseteste”, czyli „Wielka Głowa”, można uznać za wyraz uznania. Przemawiają za tym jednak fakty z jego biografii, których niestety nie znamy wiele. Musiał się wyróżniać już jako

⁹ *Robert Grosseteste and His Intellectual Milieu: New Editions and Studies*, red. J. Flood, J.R. Ginther, J.W. Goering, Pontifical Institute of Mediaeval Studies, Toronto 2013.

¹⁰ Zob. C. P a n t i, *Robert Grosseteste's De luce: A Critical Edition*, w: *Robert Grosseteste and His Intellectual Milieu*, s. 193-238. Do czasu opublikowania tej edycji w roku 2013 podstawą opracowań i przekładów tego dzieła było wydanie przygotowane przez Ludwiga Baura (zob. R o b e r t G r o s s e t e s t e, *De luce seu de inchoatione formarum*, w: L. Baur, *Die Philosophischen Werke des Robert Grosseteste, Bischofs von Lincoln*, Aschendorffsche Verlagsbuchhandlung, Münster 1912, s. 51-59). Panti uzasadnia potrzebę opublikowania nowej edycji między innymi opinią McEvoya, według którego wydanie Baura zawiera poważne błędy (por. P a n t i, *Robert Grosseteste's De luce*, s. 193).

¹¹ Zob. R o b e r t G r o s s e t e s t e, *O świetle, czyli o pochodzeniu form*, tłum. M. Boczar, w: Boczar, dz. cyt., s. 132-139.

młody naukowiec, skoro kilka lat po tym, jak został magistrem sztuk, Gerald z Walii w liście do biskupa Herefordu (będącego wówczas ważnym ośrodkiem naukowym w Anglii), rekomenduje Roberta jako współpracownika, chwając go za odczytanie, umiejętności w zakresie prawa, zarządzania, medycyny i sztuk wyzwolonych, a także za wyjątkową kulturę osobistą¹². List ten napisany został około roku 1195, gdy Robert, urodzony prawdopodobnie w roku 1168, nie ukończył jeszcze trzydziestu lat. Uznanie cieszyć się musiał również później, skoro prawdopodobnie już w roku 1214, po wznowieniu działalności uniwersytetu w Oksfordzie (zawieszono ją w roku 1209, kiedy to wskutek konfliktów między mieszczanami a społecznością akademicką i zapewne w związku z interdyktem nałożonym na Anglię przez papieża większość wykładowców opuściła miasto, udając się między innymi do Paryża – co prawdopodobnie uczynił również Robert¹³), został wybrany przez wszystkich wykładowców na kanclerza tejże uczelni (choć bez prawa do tego tytułu, jako że nie został nominowany przez biskupa)¹⁴, gdzie zarazem wykładał; gdy zaś postanowił zostać również profesorem teologii, co też dokonało się na przełomie 1229 i 1230 roku, miejscowi franciszkanie poprosili go, by wykładał im teologię¹⁵. Wreszcie gdy w roku 1235 został biskupem Lincolnu, któremu podlegał administracyjnie Oksford, okazał się niezwykle cenionym duszpasterzem. Umarł w roku 1253 w opinii świętości, a brak reakcji Stolicy Apostolskiej na kilka razy kierowaną z Lincolnu prośbę o jego kanonizację tłumaczy się niekiedy tym, że za życia zdecydowanie krytykował nadużycia papieżstwa i kurii¹⁶. Jako biskup dbał bowiem przede wszystkim o powierzonych mu ludzi i starał się zapewnić im ze strony kleru jak najlepszą opiekę duszpasterską. Jak stwierdza McEvoy, realizował ten cel poprzez takie działania, jak: „edukacja i przyjmowanie wartościowych duszpasterzy, skrupulatne przeciwdziałanie nadużyciom, wizytacje duszpasterskie tak w katedrze, jak i w klasztorach oraz dekanatach jego diecezji, zachęcanie i angażowanie duszpasterskie zakonów żebraczych: dominikanów i franciszkanów, publikowanie wielu pism duszpasterskich,

¹² Por. C r o m b i e, dz. cyt., s. 44. Zob. N. L e w i s, hasło „Robert Grosseteste”, w: *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, Summer 2013, red. E.N. Zalta, <https://plato.stanford.edu/entries/grosseteste/>.

¹³ Por. M c E v o y, *Robert Grosseteste*, s. 18.

¹⁴ Por. B o c z a r, dz. cyt., s. 21; zob. L e w i s, dz. cyt.

¹⁵ Por. J.R. G i n t h e r, *Master of the Sacred Page: A Study of the Theology of Robert Grosseteste, ca. 1229/30-1235*, Routledge, Oxford–New York 2016, s. 15. Neil Lewis zwraca natomiast uwagę, że Southern datuje te wydarzenia nieco inaczej niż większość autorów, przyjmując między innymi, że stała współpraca Roberta z uczelnią w Oksfordzie rozpoczęła się dopiero po 1225, a wcześniej piastował on raczej stanowiska w lokalnej administracji (por. L e w i s, dz. cyt.; por. S o u t h e r n, dz. cyt, s. 68-70).

¹⁶ Por. B o c z a r, dz. cyt., s. 28; M c E v o y, *Robert Grosseteste*, s. 30.

dawanie przykładu własnymi kazaniami”¹⁷. Co więcej, w ramach wdrażania reformatorskich postanowień Soboru Laterańskiego IV (z roku 1240) publikował poradniki dla księży, a w roku 1250, po nieudanej próbie wprowadzenia w życie ustaleń Soboru Lyonńskiego (z roku 1245) dotyczących duchownych, mając już ponad osiemdziesiąt lat, udał się do Lyonu do papieża Innocentego IV, by skrytykować działania prymasa Anglii oraz zaprotestować przeciwko nadawaniu przez kurię rzymską godności kościelnych w tym kraju ludziom niegodnym i niezdolnym do pełnienia funkcji duszpasterskich. Podkreślał, że nadużywanie władzy o boskim pochodzeniu to niewybaczalny skandal¹⁸, i w ostrych słowach wytykał grzechy kurii, oskarżając ją o świadome niszczenie Kościoła¹⁹. Gdy zaś Innocenty IV nadał swojemu nieznającemu języka angielskiego i dość młodemu krewnemu godność w diecezji Lincoln, Robert w słynnym liście stanowczo sprzeciwił się wykonaniu woli papieskiej; argumentował, że nie zgadzając się na ów grzech „nieskończenie obrażający Pana Jezusa Chrystusa”²⁰, w ten właśnie sposób zachowuje posłuszeństwo.

Grosseteste był jednak nie tylko zaangażowanym, odważnym i konsekwentnym człowiekiem. Odegrał również ogromną rolę jako myśliciel i naukowiec, który łączył inspiracje pochodzące z różnych tradycji filozoficznych i jednocześnie prowadził własne badania, proponując oryginalne koncepcje. Po pierwsze, znakomicie przyswoił sobie zarówno poglądy Arystotelesa, jak i myśl neoplatońską, studiując między innymi pisma Pseudo-Dionizego Areopagity, oraz ułatwiał jej recepcję wśród łacinników, dokonując przekładów i komentarzy²¹, a także łącząc obie te inspiracje w swoich krótkich tekstach. Aby dogłębnie i dokładnie poznać dawnych autorów, już jako człowiek w podeszłym wieku uczył się greki i prowadził zespół translatorów. By zaś dobrze zrozumieć Pismo Święte, pod koniec życia rozpoczął też naukę hebrajskiego. Po drugie, inspirowany pismami przyrodniczymi i medycznymi, prawdopodobnie dzięki wcześniejszej współpracy z przyrodniczo zorientowanymi uczonymi z Herefordu, prowadził własne badania przyrodniczo-matematyczne, którym dał wyraz między innymi w tekstach *O liniach, kątach i figurach*²² czy *O tę-*

¹⁷ M c E v o y, *Robert Grosseteste*, s. 30. Jeśli nie podano inaczej, tłumaczenie fragmentów prac obcojęzycznych – M.T.

¹⁸ Por. tamże.

¹⁹ Por. B o c z a r, dz. cyt., s. 26.

²⁰ Por. R o b e r t G r o s s e t e s t e, *List 128*, tłum. M. Boczar, w: Boczar, dz. cyt., s. 236.

²¹ Między innymi jako pierwszy przetłumaczył całość *Etyki nikomachejskiej* Arystotelesa. Na temat warsztatu translatorskiego Roberta zob. Ph.W. R o s e m a n n, *Robert Grosseteste*, w: *The Oxford History of Literary Translation in English*, red. R. Ellis, Oxford University Press, Oxford 2008, s. 126-136.

²² Zob. R o b e r t G r o s s e t e s t e, *O liniach, kątach i figurach, albo o zalamaniu i odbiciu promieni*, tłum. M. Boczar, w: Boczar, dz. cyt., s. 140-145.

czy²³. Po trzecie, Grosseteste mocno wpłynął na rozwój nauk przyrodniczych, podkreślając znaczenie metodologii. Swoje stanowisko wyraził w komentarzu do najważniejszego wówczas dzieła metodologicznego, jakim były *Analityki wtóre* Arystotelesa, które twórczo rozwijał, podając własne przykłady²⁴. W jednym z takich przykładów opisał procedurę postępowania indukcyjnego – czyli mającego na celu wyprowadzenie ogólnego wniosku z jednostkowych obserwacji – które zdecydowanie wykracza poza prostą indukcję enumeracyjną i może zostać uznane za indukcję eliminacyjną, kluczową dla nauk przyrodniczych²⁵. Warto przypomnieć, że pierwszą dojrzałą teorię indukcji eliminacyjnej sformułował dopiero w wieku siedemnastym Francis Bacon, a ostateczny kształt nadał jej w wieku dziewiętnastym John Stuart Mill.

Należy wreszcie dodać, że Grosseteste pozostawił ślad w historii myśli ludzkiej jako autor wspomnianej na początku oryginalnej koncepcji dotyczącej światła, wyrażonej we wspomnianym już dziełku *De luce* [*O świetle*], do której nawiązuje w innych krótkich tekstów²⁶ oraz – po latach – w swoim obszernym komentarzu do biblijnego opisu sześciu dni stworzenia zatytułowanym *Hexaëmeron*²⁷. U podstaw zarówno tej koncepcji, jak i badań za zakresu dyscyplin przyrodniczych oraz geometrii i optyki leży niewątpliwie przejawiające się w tekstach Roberta zainteresowanie światłem na wielu poziomach: zarówno fizycznym, jak i duchowym, czasem na poły metaforycznie, a czasem w ścisłych rozważaniach ontologicznych.

Zwracając się szczególnie ku problematyce światła, uczony z Oksfordu wpisał się w długą tradycję, z której – w dużej mierze świadomie – korzystał. Rekonstruuje ją, Boczar zastanawia się, czy Robertowi znane były koncepcje Platona, który ideę Dobra przyrównał do słońca, źródła światła umożliwiają-

²³ Zob. t e n ż e, *O tęczy lub o tęczy i zwierciadle*, tłum. M. Boczar, w: Boczar, dz. cyt., s. 148-152.

²⁴ Zob. t e n ż e, *Komentarz do „Analitik wtórych”* [fragmenty], tłum. M. Boczar, w: Boczar, dz. cyt., s. 191-216.

²⁵ Oto ów podany przez Roberta przykład indukcji: „Jeżeli ktoś wielokrotnie postrzega, iż np. spożywaniu powoju żywicznego towarzyszy barwienie się na czerwono żółci, a nie wie, że powój przyciąga ku sobie i powoduje jej zaczerwienienie, to właśnie na podstawie stałej obserwacji tych dwóch danych zaczyna przyjmować już pozaempiryczną zależność, a mianowicie, że powój żywiczny jest przyczyną zaczerwienienia się żółci. [...] Wszystko to razem wzięte skłania umysł do przeprowadzenia eksperymentu polegającego na spożywaniu powoju wtedy, gdy inne przyczyny zabarwiające na czerwono żółć zostały rozpoznane i wyłączone. [...] I taki jest oto sposób dochodzenia od doznania zmysłowego do zasady tworzenia się uogólnień w oparciu o doświadczenie” (t e n ż e, *Komentarz do „Analitik wtórych”*, s. 204n.).

²⁶ Por. np. t e n ż e, *O ruchu cielesnym i świetle*, tłum. M. Boczar, w: Boczar, dz. cyt., s. 162; t e n ż e, *O prawdzie*, tłum. M. Boczar, w: Boczar, dz. cyt., s. 171; t e n ż e, *O działaniu słońca*, tłum. M. Boczar, w: Boczar, dz. cyt., s. 174.

²⁷ Zob. t e n ż e, *Hexaëmeron*, red. R.C. Dales, S. Gieben, Oxford University Press, Londyn 1982. Polski przekład fragmentów tego dzieła zob. R o b e r t G r o s s e t e s t e, *Hexaëmeron* [fragmenty], tłum. M. Boczar, w: Boczar, dz. cyt., s. 177-190.

cego poznanie, a przede wszystkim istnienie, czy myśl Filona z Aleksandrii, który dokonał podziału na światło cielesne i umysłowe. Badacz wskazuje też, że Grosseteste znał koncepcję Proklosa, zgodnie z którą boskość jest praświatłem świecącym w świecie idealnym i zarazem źródłem światła widzialnego zmysłowo; poznał ją dzięki lekturze neoplatońskiej *Księgi o przyczynach*²⁸, zawierającej głównie wypisy z dzieł tego autora. Boczar zwraca również uwagę na dostępne Robertowi prace myślicieli arabskich (zwłaszcza Awicenny i Awerroesa), w których znaleźć można zarówno elementy metafizyki światła, jak i koncepcję pierwszej formy cielesności (którą dla angielskiego myśliciela jest właśnie światło), a także dzieła wielu Ojców Kościoła i myślicieli średniowiecznych, ukazujących Boga jako światłość lub źródło światłości i rozwijających teorię światła. Zauważa ponadto, że wpływ na angielskiego uczzonego mogły mieć też starożytne (wschodnie i greckie) teogonie oraz koncepcje niektórych presokratyków i stoików, wskazujących na ogień jako zasadę rzeczywistości²⁹.

Poza wspomnianym tłem filozoficznym, które mogło wpłynąć na poglądy Roberta, należy wymienić niemal oczywiste inspiracje biblijne i teologiczne. Niezwykle ważne – co uwidacznia się najwyraźniej w jego późnym dziele *Hexaëmeron* – są zapisane w Piśmie Świętym pierwsze słowa stworzenia wypowiedziane przez Boga: „Niechaj się stanie światłość” („fiat lux”) (Rdz 1,3). Motyw światła pojawia się wielokrotnie na kartach Starego i Nowego Testamentu, znajdując najmocniejszy chyba wyraz w pismach św. Jana Apostoła, zwłaszcza w prologu jego Ewangelii, gdzie napisał: „życie było światłością ludzi, a światłość w ciemności świeci i ciemność jej nie ogarnęła” (J 1,45), „przyszedł on na świadectwo, aby zaświadczyć o światłości, by wszyscy uwierzyli przez niego” (J 1,7), „była światłość prawdziwa, która oświeca każdego człowieka, gdy na świat przychodzi (J 1,9), oraz w pierwszym liście, w którym znajdują się słowa: „Bóg jest światłością, a nie ma w Nim żadnej ciemności” (1 J 1,5b). Nie należy też zapominać o tekście chrześcijańskiego Credo, w którym Jezus Chrystus nazwany jest „Światłością ze Światłości”. Boże światło, które oświeca, udzielając bytu i dając poznanie, było ważnym motywem teologii najważniejszych dla oksfordzkiego myśliciela (podobnie jak i dla wielu innych średniowiecznych teologów) autorów, silnie ukształtowanych przez platonizm i neoplatonizm, czyli św. Augustyna i Pseudo-Dionizego Areopagity.

²⁸ Zob. *Liber de causis. Księga o przyczynach*, tłum. Z. Brzostowska, M. Gogacz, w: *Stan badań nad „Księgą o przyczynach” i ważniejsze w niej problemy filozoficzne. „Księga o przyczynach”*, edycja internetowa wydania pierwszego, Warszawa 1970, s. 110-148, http://www.katedra.uksw.edu.pl/gogacz/ksiazki/ksiega_o_przyczynach.pdf.

²⁹ Por. B o c z a r, dz. cyt., s. 40-42. Przykład powoływania się Roberta na poglądy św. Ambrożego, św. Augustyna i św. Jana Damaceńskiego można znaleźć na przykład w dziele *Hexaëmeron* (por. G r o s s e t e s t e, *Hexaëmeron*, II, X, 1-5, s. 98-101; t e n ż e, *Hexaëmeron* [fragmenty], s. 179-182).

Nie rezygnując z powyższych inspiracji i w pełni zachowując koncepcję światła duchowego i Bożej światłości, Robert poszedł o krok dalej, prawdopodobnie dzięki własnym badaniom i zainteresowaniom, które dotyczyły między innymi tęczy i kolorów³⁰, oraz dzięki klimatowi epoki, w której zachwycano się fenomenem światła. Angielski uczony przyjął, że światło jest również budulcem rzeczywistości materialnej (zwanej też zmysłową, bo podpada pod zmysły), zakładając tym samym nie tylko – jak już wspomniano – że świat materialny, a w zasadzie wszechświat, ma jednorodną naturę, lecz także budując pomosty między tym, co duchowe, a tym, co cielesne. Nie utożsamiał jednak tych dwóch porządków, lecz – poprzez wprowadzenie silnej analogii – bardzo je do siebie zbliżył. Sformułowanie koncepcji światła jako podstawy czy zasady rzeczywistości materialnej łączyło się z dwoma dokonaniem niezwykle ważnymi dla filozofii oraz nauk przyrodniczych. Po pierwsze, Grosseteste powrócił do poszukiwań presokratyków, którzy pragnęli znaleźć jedną materialną zasadę (gr. *arché*) rzeczywistości. Wykazał, że istnieje coś, co na poziomie fizycznym wspólne jest wszystkim bytom materialnym, odszedł zatem od koncepcji, zgodnie z którą pierwszymi podstawami tego, co cielesne, są elementy lub atomy. Po drugie, uznając jednorodność rzeczywistości i wyjaśniając naturę leżącego u jej podstaw światła, dostarczył metodologicznego uzasadnienia badań przyrodniczych. Wykazał bowiem, że rzeczywistość można bez przeszkód badać, stosując zdobyte arytmetyki i geometrii, które doskonale opisują naturę światła³¹: wszak jego zawsze proste promienie odbijają się, załamują i rozszczepiają według niezmiennych praw geometrii i zbudowanej na jej bazie optyki, a samo światło namnaża się w różnych proporcjach, ujmowalnych precyzyjnie przez ciągi arytmetyczne. Konstatacja taka pozwala dokonywać pomiarów empirycznych i za ich pomocą poszukiwać rozwiązań zagadek przyrodniczych, choćby takich, jak zjawisko tęczy. Pogląd Crombiego, że rzeczywiste początki metody eksperymentalnych nauk przyrodniczych należy upatrywać właśnie w działalności naukowej Roberta Grosseteste oraz jego środowiska intelektualnego, nie wydaje się więc nieuzasadniony³².

³⁰ Zob. np. t e n z e, *O tęczy lub o tęczy i zwierciadle*; t e n z e, *O barwach*, tłum. M. Boczar, w: Boczar, dz. cyt., s. 153n.

³¹ Por. A. S p e e r, *Licht und Raum. Robert Grossetestes spekulative Grundlegung einer scientia naturalis*, w: *Raum und Raumvorstellungen im Mittelalter*, red. J.A. Aertsen, A. Speer, De Gruyter, Berlin–New York 1998, s. 89, 97.

³² Crombie pisze: „Teza tej książki głosi, że nowożytne systematyczne rozumienie przynajmniej jakościowych aspektów tej metody [metody eksperymentalnej] zostało stworzone przez filozofów zachodnich w wieku trzynastym. To oni przekształcili grecką metodę geometryczną w naukę eksperymentalną świata nowożytnego” (C r o m b i e, dz. cyt., s. 1). Dalej zauważa: „To, co wydaje się pierwszym pojawieniem się jasnego zrozumienia zasad nowożytnej metody eksperymentalnej, znajduje się w pismach angielskiego logika, przyrodnika i uczonego Roberta Grosseteste [...] wraz z jego kontynuatorami, zwłaszcza w Oksfordzie, nowa metodologia uczyniła gwałtowny postęp”

W tym miejscu należałoby jednak bliżej przyjrzeć się temu, co – poza zaprezentowaną wyżej główną tezą Roberta – składałoby się na jego tak zwaną metafizykę światła.

ZARYS METAFIZYKI ŚWIATŁA

ŚWIATŁO DUCHOWE I ŚWIATŁO CIELESNE

Ponieważ metafizyka dotyczy całej rzeczywistości, czyli każdego bytu, rozważając Robertową metafizykę światła, należy wziąć pod uwagę zarówno byty cielesne, jak i duchowe. Jak wspomniano, Grosseteste przyjmował istnienie światła duchowego. Najdobitniej wyraził ten pogląd w *Hexaëmeronie*, gdzie interpretując stworzenie światła przez Boga, wyróżnił trzy rodzaje światła, w tym światło jako duchową naturę anielską: „W pierwszym znaczeniu przez światło stworzone rozumie się światło widzialne, trwające w owym czasie dni początkowych; w drugim – naturę anielską pogrążoną w kontemplacji Boga; w trzecim zaś można przyjąć, że stworzenie światła było doprowadzeniem do ukształtowania bezkształtnej materii”³³.

Nieco antycypując prezentację treści zawartych w dziełku *O świetle*, należy tu wspomnieć o zawartej w owym tekście niezwykle istotnej wzmiance – niestety nierozwijanej przez Oksfordczyka – że światło pierwszego powstałego ciała „wraz ze sobą rozciąga duchowość materii pierwszego ciała”³⁴. Światło działające na to, co materialne, może zatem działać zarazem na to, co duchowe. Co więcej, Grosseteste mówi tu o duchowości materii, co wskazuje na silne spojenie tych dwóch porządków, a także wyraża pogląd, że światło (łac. *lumen*) pochodzące od pierwszego ciała, czyli firmamentu, jest właściwie „ciałem duchowym” czy nawet „duchem cielesnym”. Twierdzi ponadto, że we wszechświecie to, co wyższe, jest bardziej duchowe i prostsze, a to, co niższe – bardziej cielesne i złożone. Jednocześnie – pomimo różnic i istnienia różnych gatunków rzeczy – wszystko ma jedno źródło swojej doskonałości, a mianowicie światło³⁵. Trzeba tu wreszcie

(tamże, s. 10). Polemicznie do stwierdzeń Crombiego o antycypowaniu przez Roberta nowożytnej nauki eksperymentalnej wypowiada się Simon Oliver (por. S. O l i v e r, *Robert Grosseteste on Light, Truth and „Experimentum”*, „Vivarium” 42(2004) nr 2, s. 154 i 180).

³³ Grosseteste, *Hexaëmeron* [fragmenty], s. 178n. (por. t e n ż e, *Hexaëmeron*, II, VII, 2, s. 96).

³⁴ „Secum extendit spiritualitatem materiae corporis primi” (*Robert Grosseteste’s De luce*, s. 232; por. t e n ż e, *O świetle*, s. 135). Ponieważ dla pełnego poznania koncepcji zawartej w *De luce* istotne są sformułowania łacińskie, w przypisach będę przytaczał cytaty z tekstu oryginalnego.

³⁵ „Et sic procedit a corpore primo lumen, quod est corpus spirituale, sive mavis dicere spiritus corporalis” (*Robert Grosseteste’s De luce*, s. 232). „Et species et perfectio corporum omnium est lux, sed superiorum corporum magis spiritualis et simpla; inferiorum vero corporum magis corporalis

wspomnieć o fragmencie *Hexaëmeronu*, w którym angielski uczony wprost określa Boga jako światło, będące – co ciekawe – nie tylko ponad światłem materialnym, lecz także ponad niematerialnym³⁶: „Że Bóg jest w trzech osobach, wynika stąd, iż jest on światłem, ale bynajmniej nie światłem materialnym, lecz niematerialnym, a co więcej, ani materialnym, ani niematerialnym, lecz czymś ponad jednym i drugim”³⁷.

Kluczową tezę metafizyki światła Roberta Grosseteste stanowi pogląd, że światło jest tym, co „spina” całą rzeczywistość. Wszystko bowiem, co istnieje, ma w jakimś sensie świetlistą naturę. Światło zaś działa zarówno na materię, jak i na to, co duchowe. U źródeł zaś tej świetlistej rzeczywistości znajduje się Bóg – źródło bytu, a tym samym pierwotna światłość. Udzieliła ona i wciąż udziela swego światła, dając istnienie innym bytom, a zarazem jest czymś innym niż wszystkie pozostałe światła i je przewyższa³⁸.

ŚWIATŁO JAKO PIERWSZA FORMA

Koncepcję metafizyki światła w jej części dotyczącej bytów cielesnych Grosseteste najpełniej przedstawił we wspomnianym już dziełku *O świetle*. W rozpoczynającym je zdaniu napisał, że „pierwszą formą cielesną, którą niektórzy nazywają cielesnością, jest światło”³⁹. Zdanie to uwidacznia kolejny ważny rys tej koncepcji: światło nie zostało w niej przedstawione jako byt, ale jako forma, którą przyjmuje materia. Oczywiście, gdy materia przyjmie formę, którą jest światło, to jeśli jest ona tak zwaną formą substancjalną (a za taką uważa światło angielski uczony), mamy do czynienia ze światłem jako bytem. Robert podkreśla jednak, że o świetle należy myśleć nie tyle jako o bycie, ile właśnie jako o formie – by pokazać, że stanowi ono czynnik kształtujący materię, będąc zarazem „pierwszą formą”, czyli najprostszą postacią, jaką materia może przyjąć. Prostszej formy być nie może, materia zaś sama w sobie, czyli materia pierwsza, nieposiadająca żadnej formy, ani tej pierwszej, ani jakiejś wtórnej – zgodnie z poglądem Ary-

et multiplicata. Nec sunt omnia corpora eiusdem speciei, licet a luce simpla vel multiplicata sint perfecta [...] ea, quae sunt esse multa ab ipsius lucis diversa multiplicatione” (*Robert Grosseteste's De luce*, s. 234). Por. t e n ż e, *O świetle*, s. 135-137.

³⁶ Oliver, odnosząc się do cytowanego tu fragmentu, pyta, czy uznanie Boga za światło to tylko metafora, czy też właśnie światło jest tu podstawą bardziej pojemnej metafizyki, która obejmuje również teologiczne rozumienie prawdy i nauki (por. O l i v e r, dz. cyt., s. 159).

³⁷ G r o s s e t e s t e, *Hexaëmeron* [fragmenty], s. 187 (por. t e n ż e, *Hexaëmeron*, VIII, III, 1, s. 220).

³⁸ W ujęciu tym wyraźnie uwidacznia się inspiracja teologią negatywną Pseudo-Dionizego Areopagity.

³⁹ „Formam primam corporalem, quam quidam corporeitate nominant, lucem esse arbitror” (*Robert Grosseteste's De luce*, s. 226; por. t e n ż e, *O świetle*, s. 132).

stotelesa – po prostu nie istnieje i istnieć nie może (może ona być jedynie przedmiotem rozważań intelektu). Aby bowiem istnieć, musiałaby mieć jakąś cechę, jakąkolwiek, nawet najmniej skomplikowaną postać – a taką najprostszą i podstawową postacią jest według Roberta właśnie światło. Przytoczony wyżej cytat pokazuje, że metafizyka angielskiego filozofa, w tym jego metafizyka światła, oparta jest na siatce pojęć metafizyki Arystotelesa i jego teorii materii i formy.

Angielski uczony – jak już wspomniano – odnosi się również do arabskiej koncepcji pierwszej formy cielesnej, nazywanej cielesnością, która sprowadza się do trójwymiarowości, wykazując, że formą nadającą materii trzy wymiary jest właśnie światło. Do jego natury należy bowiem rozprzestrzenianie się we wszystkich kierunkach – czyli w trzech wymiarach. Jeśli tak jest, to nie może istnieć żadna poprzedzająca je pierwsza forma będąca cielesnością, bo wówczas nastąpiłoby niedopuszczalne odwrócenie kolejności: światło jako forma późniejsza (łac. forma consequens) nadawałaby materii formę pierwszą, jaką jest cielesność. Robert wnioskuje więc, że skoro światło nadaje materii trzy wymiary, to z konieczności ono samo jest właśnie cielesnością.

DYNAMICZNOŚĆ I NATYCHMIASTOWE NIESKOŃCZONE NAMNAŻANIE

Bardzo istotny dla koncepcji Roberta Grosseteste jest fakt, że nie poddaje się on niewolniczo autorytetowi Stagiryty. Oksfordczyk twierdzi, że owa pierwsza forma – światło – nie jest tylko nadawana materii, lecz aktywnie ją kształtuje. Światło jako forma ma zatem charakter dynamiczny, do jego natury należy samostne namnażanie się, a przez to rozciąganie materii. Robert określa to mianem działania (łac. operatio) i w odniesieniu do światła mówi o czynieniu czy też wykonywaniu (łac. facere) dzieła, posługując się wyrażeniem: „hoc opus facit”⁴⁰ mówi też, że światło czyni to samo z siebie („hoc facit per se”⁴¹). Światło zatem „działa”, ma naturę aktywną. Pogląd ten zdecydowanie nie mieścił się w systemie metafizycznym Arystotelesa, gdzie przyczyna formalna, czyli forma, jest ściśle oddzielona od przyczyny sprawczej, czyli podmiotu, który inicjuje zmianę czy ruch, nadając bytowi nową formę. Co więcej, według Stagiryty podmiot ten jest nie formą, lecz bytem, a ponadto zmienia lub porusza on ów byt, bo albo sam już jest bytem w ruchu, albo jest ożywiony, czyli ma w samym sobie zasadę ruchu (duszę).

Ponadto zdaniem Roberta światło namnaża się nieskończenie, tworząc byty o skończonych wymiarach⁴². Namnażanie się jest nieskończone, gdyż

⁴⁰ Robert Grosseteste's *De luce*, s. 227.

⁴¹ Tamże

⁴² „Lux igitur, quae in se simplex est, infinities multiplicata materiam similiter simplicem in dimensiones finite magnitudinis necesse est extendere” (Robert Grosseteste's *De luce*, s. 228; por. t e n ż e, *O świetle*, s. 132).

należy do samej natury światła, a zatem nie może ustać. Grosseteste uzasadnia jednak tę tezę następująco: jeśli coś jest proste, czyli również bezwymiarowe (a światło jest proste), to aby uzyskać jakiś skończony wymiar, musi się pomnożyć nieskończenie. W wyniku pomnożenia czegoś bezwymiarowego przez liczbę skończoną uzyskamy ponownie coś bezwymiarowego, a zatem konieczne jest nieskończone pomnożenie. Robert wyjaśnia to na przykładzie nieskończonej liczby punktów, które tworzą odcinek, i nieskończonej liczby odcinków, które tworzą pole na płaszczyźnie⁴³.

Co bardzo ważne, angielski uczoney rozróżnia tu szeregi nieskończone, które mogą rosnać w różnym tempie – proste światło może zatem namnażać się „gęściej” lub „rzadziej” (na przykład ciąg: a, 2a, 4a, 8a,... rośnie wolniej i „gęściej” niż ciąg: a, 4a, 16a, 64a,...), dzięki czemu mogą powstawać ciała nie tylko o różnych wymiarach, lecz także o różnych gęstościach, a różnice te zależą również od proporcji matematycznych⁴⁴. Włączenie do systemu metafizycznego pojęcia nieskończoności jako czegoś urzeczywistnionego i oryginalne wykorzystanie tej idei to kolejny kluczowy rys Robertowej metafizyki światła. Również ta koncepcja może zostać uznana za znamienne odejście od poglądów Arystotelesa. Stagiryta twierdził, że nieskończoność istnieje jedynie potencjalnie i nie może zostać zaktualizowana: można bowiem dzielić w nieskończoność skończony odcinek, ale liczba dokonanych za każdym razem podziałów jest skończona. Tymczasem według koncepcji angielskiego filozofa w każdym bycie w każdej chwili urzeczywistniane jest nieskończone namnażanie się światła. Należy jednak zastrzec, że w zaproponowanym przez Roberta modelu kosmos, powstały

Co ciekawe, wiele lat później, pisząc *Hexaëmeron*, Robert konsekwentnie głosi ten sam pogląd na temat światła: „Otóż światło samo siebie w naturalny sposób pomnaża na wszystkie strony i – że tak powiem – tworzy się samo z siebie jakimś sposobem z własnej substancji. [...] a zarazem, gdy już zaistnieje, rodzi kolejne. I dlatego wypełnia ono momentalnie otaczające je miejsce” (t e n ż e, *Hexaëmeron* [fragmenty], s. 179; por. t e n ż e, *Hexaëmeron*, II, X, 1, s. 97).

⁴³ Cecilia Panti wskazuje, że Robert odrzuca tym samym krytykę Arystotelesa wymierzoną przeciwko Platonowi i Demokrytowi oraz ich koncepcjom ciała (por. C. P a n t i, *The Evolution of the Idea of Corporeity in Robert Grosseteste's Writings*, w: *Robert Grosseteste: His Thought and Its Impact*, red. J.P. Cunningham, Pontifical Institute of Mediaeval Studies, Toronto 2012, s. 119-125).

⁴⁴ „Et sunt infinita aliis infinitis plura et alia aliis pauciora. Aggregatio enim omnium numerorum tam parium quam imparium est infinita et ita est maior aggregatione omnium numerorum parium, quae nihilominus est infinita. Excedit namque eam aggregatione omnium imparium. Aggregatio etiam omnium numerorum ab unitate continue duplorum est infinita. Et similiter aggregatio omnium subduplorum illis duplis respondentium est infinita, quorum subduplorum aggregationem necesse est esse subduplam aggregationi duplorum suorum. Similiter aggregatio omnium numerorum ab unitate continue triplorum tripla est aggregationi omnium subtriplorum illis triplis respondentium. Et similiter patet de omnibus speciebus numeralis proportionis, quoniam secundum quamlibet earum proportionari potest infinitum ad infinitum [...] Hiis igitur ita se habentibus manifestum est quod lux multiplicatione sui infinita extendit materiam in dimensiones finitas minores et dimensiones finitas maiores secundum quaslibet proportionales se habentes ad invicem, numerales scilicet et non numerales” (*Robert Grosseteste's De luce*, s. 228n.; por. t e n ż e, *O świetle*, s. 133n.).

wskutek rozciągnięcia materii przez światło, jest – zgodnie z utartym przekonaniem – skończony, a jego granicę stanowi firmament, poza którym nie ma materii, nie ma cielesności, a tym samym nie ma przestrzeni.

Równie istotne w opracowanej przez Oksfordczyka metafizyce światła jest przekonanie, że ukazane tu działanie światła odbywa się natychmiastowo (łac. subito). Światło nie potrzebuje czasu, aby rozprzestrzenić się we wszystkich kierunkach i nieskończenie namnożyć. Zanim zaistnieje, czasu nie ma, zaczyna ono istnieć u początku czasu (a właściwie czas zaczyna istnieć wraz z nim) i – ponieważ przenika wszystko bez napotkania jakichkolwiek oporów – jego działanie nie rozciąga się w czasie. Opisane w *De luce* powstanie wszechświata dokonuje się zatem – zdaniem Roberta – w jednej chwili. Pogląd ten – w połączeniu z twierdzeniem, że ów momentalny proces rozpoczyna się od punktu świetlnego, z którego światło rozciąga materię we wszystkich kierunkach – może przywołać na myśl współczesną teorię wielkiego wybuchu⁴⁵.

LUX I LUMEN ORAZ ICH DOSKONAŁOŚĆ

Kolejny charakterystyczny rys opisywanej koncepcji satnowi dokonane przez angielskiego myśliciela rozróżnienie światła w sensie ścisłym, oddawanym przez łacińskie słowo „lux”, oraz światła nazywanego „lumen”. Pierwsze z nich jest opisaną wyżej formą cielesności, która do granic możliwości rozciągnęła materię: tam, gdzie nie było to już możliwe, na najbardziej odległych od siebie krańcach, zaktualizowało się pierwsze ciało, czyli firmament, stanowiący zarazem granicę wszechświata. Owo ciało, mając świetlistą naturę, samo natychmiast zaczęło świecić światłem, które Grosseteste określa jako „lumen”. Przebiegło ono do wnętrza wszechświata i – stale się „rodząc” i „mnożąc” w sposób nieskończony – przeniknęło, zebrało i uporządkowało rozciągniętą przez lux materię. Zaktualizowało tym samym kolejne sfery wszechświata (z których każda również świeci swoim lumen), a ostatecznie również sfery czterech elementów (ognia, powietrza, wody i ziemi), z których przemieszania powstał podksiężycowy, „ziemski” świat. Choć lux i lumen mają jednakową naturę, należy odnotować to rozróżnienie, a także przekonanie uczonego o wtórności lumen wo-

⁴⁵ Co więcej, można doszukiwać się dalszych analogii między omawianą koncepcją a teoriami współczesnymi: z faktu natychmiastowości rozprzestrzenienia się i namnożenia światła (a tym samym ustanowienia przestrzeni) można wnioskować, że na tym fundamentalnym i najprostszym poziomie rzeczywistości nie istnieje czas, który pojawia się dopiero wraz z przestrzenią i powstaniem bardziej skomplikowanych struktur (por. np. M. Heile r, *Bóg i geometria. Gdy przestrzeń była Bogiem*, Copernicus Center Press, Kraków 2015, s. 313n., 148).

bec lux oraz kłopotliwy (z powodu braku dalszych wyjaśnień) fakt, że określił on lumen firmamentu jako „ciało duchowe” i zarazem „ducha cielesnego”⁴⁶.

Należy wreszcie wspomnieć o przekonaniu Roberta o metafizycznej doskonałości światła. Uważa on, że światło to species każdego ciała, czyli jego podstawowa postać czy gatunek; światło jest również doskonałością (łac. perfectio) każdego ciała. Takie rozumienie doskonałości odpowiada Arystotelesowemu pojęciu entelechii, oznaczającemu najwłaściwszą, podstawową i docelową postać bytu. Według angielskiego uczonego tym, co podstawowe, istotne i doskonałe w każdym bycie, jest właśnie światło⁴⁷ – każde ciało jest przede wszystkim świetliste. Doceniając prostotę światła i jego pokrewieństwo z rzeczywistością duchową, Grosseteste stwierdza też, że światło ma godniejszą, szlachetniejszą i wspanialszą istotę niż wszystkie ciała, a ponadto przypomina formy oddzielone, którymi są inteligencje, czyli byty niematerialne, czysto duchowe⁴⁸.

ROBERT GROSSETESTE A JEGO POPRZEDNICY

Domykając ten skrótowy zarys metafizyki światła Roberta Grosseteste, warto jeszcze krótko poruszyć zagadnienie umiejscowienia tego ujęcia w stosunku do innych, klasycznych koncepcji metafizycznych. Jak już zaznaczono, angielski filozof przejął Arystotelesowską siatkę pojęciową oraz koncepcję materii i formy, w niektórych jednak kwestiach zdecydowanie odszedł od poglądów Stagiryty⁴⁹. Czasem też modyfikował je na własne potrzeby. Na przykład, odnosząc się podanej przez Stagirytę triady: forma, materia, złożenie (gr. synolon), rozbił ostatni jej człon na dwie części: złożenie (łac. compositio) i to, co złożone (łac. compositum). Jak się wydaje, uczynił to głównie w celu przypisania poszczególnym jej elementom liczb: 1, 2, 3 i 4, aby – pod wyraźnym wpływem myśli pitagorejskiej – podać metafizyczne uzasadnienie doskonałości liczby 10, będącej sumą tych liczb⁵⁰.

⁴⁶ „Et sic procedit a corpore primo lumen, quod est corpus spirituale, sive mavis dicere spiritus corporalis” (*Robert Grosseteste's De luce*, s. 232; por. t e n ż e, *O świetle*, s. 135n.).

⁴⁷ „Et species et perfectio corporum omnium est lux” (*Robert Grosseteste's De luce*, s. 234; por. t e n ż e, *O świetle*, s. 137).

⁴⁸ „Lux vero omnibus rebus corporalibus dignioris et excellentioris et nobilioris est essentiae et magis omnibus corporibus assimilatur formis stantibus separatis, que sunt intelligentiae” (*Robert Grosseteste's De luce*, s. 227; por. t e n ż e, *O świetle*, s. 132n.).

⁴⁹ Należy tu odnotować opinię Neila Lewisa, zgodnie z którą Robertowa metafizyka światła jest fundamentalnie niearystotelesowska w swej naturze; autor ten zaznacza jednak, że pomimo to Grosseteste stara się ją wykorzystać do wyjaśnienia Arystotelesowej wizji kosmosu, pojęcia możliwości, a także koncepcji trzech zasad (materii, formy i braku) (zob. L e w i s, dz. cyt.).

⁵⁰ Por. G r o s s e t e s t e, *O świetle*, s. 138.

Należy ponadto wskazać na wyraźne w metafizyce Roberta wątki platońskie i neoplatońskie. Poza gradacją doskonałości bytów kluczowe jest w niej platońskie pojęcie uczestnictwa (łac. participatio): Grosseteste mówi zarówno o uczestniczeniu w świetle, jak i o tym, że ciała niższe uczestniczą w formie ciał wyższych⁵¹.

Bardzo ważne jest również stanowisko angielskiego uczzonego w kwestii statusu ontologicznego światła. W ujęciu Arystotelesa stanowi ono jedynie formę świecących ciał, według myślicieli o orientacji platońskiej zaś – subtelne ciało. Grosseteste wybiera tu własną drogę, formułując koncepcję dualistyczną. Już w *De luce* z jednej strony za Stagirytą nazywa światło formą, z drugiej zaś – zakładając, że jest ono pierwszą formą rozciągającą materię – nie wprost przyjmuje, że można mówić o najprostszym złożeniu materii i owej pierwszej formy, rzeczywistym choćby w postaci świetlistego firmamentu. Uczony uważa firmament właśnie za światło-ciało, zarazem bardzo zbliżone do światła-ducha, co ujawnia się dobitnie, gdy lumen firmamentu nazywa – jak już wspomniano – „ciałem duchowym” i „duchem cielesnym”. W *Hexaëmeronie* natomiast informuje, że uważa zarazem „za prawdziwe i ze sobą niesprzeczne”⁵² opinię Augustyna, że światło jest subtelnym ciałem, i pogląd Jana Damascyńskiego, który uznawał je za jakość ognia (czyli jego formę)⁵³.

Skomplikowanym i być może niemożliwym do rozstrzygnięcia zagadnieniem jest stosunek filozofa z Oksfordu do powoli rozwijającej się w średniowieczu teorii wielości form substancjalnych. Robertowi można by zadać pytanie: Czy przyjęcie, że światło jest pierwszą formą cielesną, onacza, że w każdym bycie wyróżniamy współistniejące różne formy substancjalne na różnych poziomach, na przykład u człowieka: cielesność (światło), formę bytu ożywionego, formę zwierzęcia, duszę ludzką? Teza, że postacią (łac. species) i doskonałością (łac. perfectio) każdego ciała jest światło, może sugerować odpowiedź twierdzącą. Jak się wydaje, Grosseteste jednak nie wypowiedział się w tej sprawie explicite.

METAFIZYKA ŚWIATŁA W TEZACH

Aby poznać wewnętrzną strukturę metafizyki światła, należy przyjrzeć się jej prezentacji w *De luce* i określić status prezentowanych tam tez oraz ich wzajemne powiązania, pamiętając o możliwości uzupełnienia otrzymanego w ten sposób systemu twierdzeń o dodatkowe tezy wyrażone w *Hexaëmeronie*.

⁵¹ „(...) in quantum participans ipsa luce et per virtutem ipsius lucis” (Robert Grosseteste’s *De luce*, s. 227); „Cum autem corpora inferiora participant formam superiorum corporu”; „[...] quia, quamvis participant illa luce prima, non tamen obediunt virtuti motive prime” (Robert Grosseteste’s *De luce*, s. 236; por. t e n ż e, *O świetle*, s. 137n.).

⁵² T e n ż e, *Hexaëmeron* [fragmenty], s. 180.

⁵³ Por. tamże, s. 179n.; por. też: t e n ż e, *Hexaëmeron*, II, X, 1-3, s. 97-99.

Oprócz też metafizycznych traktat *O świetle* zawiera również silnie z nimi powiązane tezy kosmologiczne i fizyczne – rekonstruuje system metafizyczny, należy je jednak rozdzielić. Pomimo tego zmieszania wywód filozofa z Oksfordu jest klarowny i podporządkowany dyscyplinie metodologicznej, dzięki czemu daje się w nim wyróżnić aksjomaty (czyli, zgodnie z przejętą przez myślicieli średniowiecznych koncepcją Arystotelesa, poznawane jako oczywiste wspólne zasady dotyczące wszystkich bytów), definicje, a także twierdzenia (wywodzone z aksjomatów, definicji i ewentualnie wcześniejszych twierdzeń).

W dziełku *O świetle* można wyróżnić co najmniej trzy aksjomaty:

- (A1) Światło samo z siebie rozprzestrzenia się w każdą stronę tak, że z punktu świetlnego natychmiast powstaje sfera światła, chyba że zostanie ono zahamowane przez coś nieprzezroczystego.
- (A2) Forma jest całkowicie nieoddzielna od materii, a materia nie może być pozbawiona formy.
- (A3) Jeśli coś osiągnie stan, w którym nie podlega już żadnym oddziaływaniom, to następuje aktualizacja ciała (powstaje ciało).

Pierwszy aksjomat sformułowany został na podstawie obserwacji, a zatem wywiedziony indukcyjnie – przez uogólnienie obserwowanych przypadków i rozpoznanie natury światła. Drugi jest typowym sądem oczywistym (w tym sensie, że nie sposób mu zaprzeczyć, albowiem nie jest czymś urzeczywistnionym, ale tym, co urzeczywistnia, materia zaś istnieje wyłącznie w jakiejś, choćby najprostszej postaci, a zatem zawsze musi posiadać jakąś formę). Zaznaczmy, że twierdzenie to jest bezdyskusyjne w odniesieniu do materii, w odniesieniu do formy dotyczy natomiast jedynie form cielesnych, nie zaś form czystych, czyli tak zwanych substancji oddzielonych (istniejących bez materii)⁵⁴. Trzeci aksjomat stanowi rekonstrukcję poglądu Roberta dokonaną na podstawie kilku jego wypowiedzi⁵⁵ i jest konieczny do wyprowadzenia twierdzenia na temat powstawania pierwszych ciał (sfer). Wydaje się, że jest on oczywisty na podstawie treści użytych w nim pojęć metafizycznych: cokolwiek bowiem osiągnie stan, w którym nie podlega już oddziaływaniom, a zatem również zmianom, to na zawsze pozostaje w akcji, a jeśli jest w akcji, to jest bytem – w naszym przypadku: bytem cielesnym.

W traktacie oksfordzkiego myśliciela wyodrębnić można następującą definicję:

- (D1) Cieleśność to coś, przez co z konieczności następuje rozciągnięcie materii według trzech wymiarów, przy czym zarówno cieleśność, jak i materia same w sobie są elementami prostymi, pozbawionymi wszelkich wymiarów.

⁵⁴ Robert wspomina o nich w *De luce*, określając je jako „formy oddzielone” (t e n ż e, *O świetle*, s. 133) (łac. formae separatae) od materii i „niecielesne inteligencje” (tamże, s. 137) (łac. incorporales intelligentiae).

⁵⁵ Zob. tamże, s. 135n.

Definicja ta – jak wspomniano, zapożyczona od tak zwanych myślicieli arabskich – jest kluczowa dla wyprowadzenia tezy metafizycznej Roberta na temat światła.

Jeśli chodzi o najważniejsze twierdzenia metafizyczne, to najsilniej wydają się wybijać następujące:

- (T1) Światło jest pierwszą formą cielesną.
- (T2) Nadanie prostej formy materii, która nie ma rozmiarów, możliwe jest tylko poprzez namnożenie się i natychmiastowe rozprzestrzenienie się we wszystkich kierunkach światła, które – rozprzestrzeniając się – rozciąga materię.
- (T3) Konieczne jest, by światło (które jest proste), nieskończenie pomnożone, (natychmiastowo) rozciągnęło materię (podobnie prostą), nadając jej wymiary o wielkościach skończonych.
- (T4) Światło, dzięki nieskończonemu pomnożeniu, dokonującemu się równomiernie w każdym kierunku, rozciąga równomiernie materię w formę sfery.
- (T5) Najbardziej zewnętrzne części materii zostają z konieczności bardziej rozciągnięte i rozrzedzone niż części wewnętrzne, bliższe centrum.
- (T6) Poprzez maksymalne rozrzedzenie materia uzyskuje stan, w którym nie podlega już żadnym zmianom.
- (T7) Firmament jest ciałem najprostszym (zawiera tylko materię pierwszą i formę pierwszą).
- (T8) Kolejne aktualizujące się ciała (sfery), wydają własne światło (łac. lumen), ponieważ światło jest ich doskonałością.
- (T9) Światło jest formą całkowicie nieoddzielną od materii.
- (T10) Światło (łac. lumen), rozprzestrzeniając się, pociąga również to, co duchowe w materii.
- (T11) Światło jest postacią (łac. species) i doskonałością (łac. perfectio) wszystkich ciał.
- (T12) Nie jest tak, że wszystkie ciała posiadają tę samą postać (łac. species), chociaż wywodzone są z prostego lub pomnożonego światła.
- (T13) Światło jest bardziej duchowe w ciałach wyższych, a bardziej materialne w ciałach niższych.
- (T14) Ciała niższe uczestniczą w formie ciał wyższych.
- (T15) Sfery niebieskie są odbiorcami jedynie ruchu okrężnego, pochodnego od umysłowej mocy poruszającej, która wyrażając się cielesnie, obiega sfery.
- (T16) W ciele najwyższym (najdoskonalszym) można wyróżnić formę, materię, złożenie i to, co złożone.

Kluczowe dla metafizyki światła Roberta Grosseteste twierdzenie (T1) zostało wywiedzione w ścisły sposób za pomocą sylogizmu, w którym przesłankami są (D1), (A1) i (T2)⁵⁶. Co ciekawe, dla wzmocnienia (T1) angielski uczony zbudował drugi poprawny sylogizm, w którym przesłankami są nieuwzględnione w powyższym zestawieniu: (O1) opinia autorytetów, że istota pierwszej formy cielesnej jest godniejsza, wspanialsza i szlachetniejsza od innych oraz bardziej podobna do form oddzielonych, oraz (P1) jego własny pogląd, zgodnie z którym właśnie takie cechy posiada światło; z przesłanek tych koniecznie wynika (T1).

Ponieważ (T2) jest tylko twierdzeniem, nie zaś definicją lub aksjomatem, które przyjmowane są bez dowodu, zostaje ono w *De luce* oddzielnie uzasadnione. Kolejne twierdzenia są następującymi po sobie konsekwencjami – opierają się na przyjętych już tezach oraz dodatkowych wyjaśnieniach, wzbogaconych o wiedzę z zakresu innych nauk, na przykład arytmetyki oraz geometrii, a w przypadku (T3) również na konsekwencjach twierdzenia (którego prawdziwość wykazywał Arystoteles – jak według nowego wydania krytycznego zauważa Grosseteste – zachowując logiczną ścisłość (łac. *demonstrative*)⁵⁷), że „mnożenie skończoną ilość razy tego, co proste, nie powoduje [...] powstawania wielkości”⁵⁸. Takich dodatkowych wyjaśnień nie wymagało natomiast (T9), które wyprowadzone jest wprost z (A2) i (T1).

Warto też zasygnalizować, że na podstawie (T6), (T7) i (T8) w powiązaniu z (A3) Grosseteste mógł przyjąć tezę kosmologiczną o powstaniu firmamentu i innych sfer niebieskich i zbudować kolejne twierdzenia metafizyczne dotyczące tych bytów.

Należy też zwrócić uwagę na status (T10). O ile poprzednie twierdzenia są umocowane w zaprezentowanych wcześniej tezach, o tyle (T10) opiera się na niewypowiedzianym wcześniej założeniu, że materia jest nośnikiem duchowości lub że jest mocno powiązana z tym, co duchowe, i że światło jest w stanie pociągnąć wraz z materią również to, co duchowe.

Pewną trudność sprawiają ujęte razem twierdzenia (T11) i (T12), które wydają się ze sobą sprzeczne. Aby sprzeczności uniknąć, należałoby dodatko-

⁵⁶ Sylogizm ten dokładnie analizuje Cecilia Panti (por. P a n t i, *The Evolution of the Idea of Corporeity in Robert Grosseteste's Writings*, s. 113n.).

⁵⁷ W wydaniu Baura po przywołaniu Arystotelesa następowało odesłanie do dzieła *O niebie i świecie* (por. G r o s s e t e s t e, *De luce seu de inchoatione formarum*, s. 52), natomiast w nowym wydaniu krytycznym zamiast tego tytułu znajduje się słowo „demonstrative” (por. P a n t i, *Robert Grosseteste's De luce*, s. 228). W przypisie autorka wydania wskazuje, że Robertowi chodzi tu o fragment z *De generatione et corruptione* (I, 2, 316a), w którym Stagiryta konkluduje: „Tak też połączenie nawet wszystkich [punktów] nie sprawi żadnej rozciągłości” (A r y s t o t e l e s, *O powstawaniu i niszczeniu*, tłum. L. Regner, w: tenże, *Dzieła wszystkie*, t. 2, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2003, s. 360).

⁵⁸ G r o s s e t e s t e, *O świetle*, s. 133.

wo wyjaśnić, że w pewnym sensie światło jest wspólnym dla wszystkich ciał species, wszak są ciałami, a cielesność to światło, ale zarazem istnieją różne postacie (gatunki – łac. species) ciał. Należy też odnotować, że (T11) nie jest wystarczająco uzasadnione. Opiera się wprawdzie na uprzednich tezach, wydaje się jednak, że do jego wyprowadzenia potrzebne byłyby dodatkowe przesłanki. Podobnie w przypadku (T13) i (T14): na podstawie poprzednich ustaleń można by je uzasadnić, ale zapewne Grosseteste nie widział takiej potrzeby. Twierdzenia te mają wyraźnie neoplatońską proveniencję i angielski filozof mógł je przyjąć jako pewniki. Jednakże łatwo je także wywieść z zawartych w traktacie tez, według których pierwsze ciało z racji swej maksymalnej prostoty jest pokrewne bytom duchowym, podczas gdy kolejne ciała, w których następuje większe nagromadzenie materii i uformowanie przez lumina kolejnych sfer nie mają już tej maksymalnej prostoty. Posiadając coraz więcej ściąganej przez lumina materii, a także wysyłając światło (będące zarazem formą), kolejne sfery wpływają na to, co znajduje się poniżej – w ten sposób to, co niższe, uczestniczy w formie tego, co wyższe.

Zupełnie bez uzasadnienia pozostaje zaś w *De luce* twierdzenie (T15), należące do ogólnych przekonań metafizycznych, które znaleźć można w myśli Arystotelesa, neoplatoników i filozofów arabskich. Pojawia się ono tylko „w towarzystwie” informacji o tym, że sfery niebieskie nie są odbiorcami ruchu w górę i w dół – można by je zatem potraktować jako dopowiedzenie. Jest jednak silną tezą metafizyczną, należy je więc zaliczyć do głównych twierdzeń Robertowej metafizyki światła.

Ciekawy przypadek stanowi twierdzenie (T16). Można bowiem rozważać, czy nie jest ono aksjomatem: jednej strony, stanowi konsekwencję podanych wcześniej informacji na temat ciała pierwszego i analizy jego struktury, z drugiej jednak – można by uznać, że jest to sąd oczywisty narzucający się przy metafizycznej analizie bytu cielesnego, do której wystarcza już rozważenie zagadnienia pierwszego ciała; dlatego też (T16) można by w niniejszej prezentacji zaliczyć do aksjomatów jako (A4).

Podsumowując niniejszą skrótową prezentację struktury Robertowej metafizyki światła zaprezentowanej w *De luce*, należy stwierdzić, że nosi ona znamiona usystematyzowanej teorii, w której tezy są rzetelnie uzasadniane, choć wyprowadzając dalsze w kolejności twierdzenia, Grosseteste nie zachowuje takiej ścisłości, jak przy twierdzeniach pierwszych, kluczowych dla całej teorii, lub wręcz – jak w przypadku (T15) – podaje je bez uzasadnienia.

Aby uzupełnić rozumianą jako system Robertową metafizykę światła, należałoby dodać wspomniane tezy pochodzące z *Hexaëmeronu*, dotyczące istnienia aniołów jako również bytów świetlistych, a także Boga, który jest światłem, ale zarazem istnieje ponad światłem cielesnym i duchowym. Choć tezy te mają charakter metafizyczny i dopełniają przedstawiony system, to

jednak mogłyby zostać do niego dołączone jedynie jako postulaty. Pochodzą one bowiem z dzieła z zakresu teologii objawionej i jako takie nie były przez Roberta uzasadniane, a jedynie wykorzystane do egzegezy biblijnej.

METAFIZYKA ŚWIATŁA JAKO FILOZOFIA PIERWSZA

Choć Grosseteste twórczo łączył inspiracje pochodzące od wielu autorów, to jednak w zakresie metodologii nauk wyraźnie opierał się na ustaleniach Arystotelesa. Analizując metafizykę światła stworzoną przez angielskiego uczzonego, należałoby więc sprawdzić, czy jest ona metafizyką według standardów zaproponowanych przez Stagirytę – by przekonać się, czy sam Robert mógł ją za taką uważać. W kilku z czternastu ksiąg dzieła nazwanego później *Metafizyką* grecki filozof nakreślił program⁵⁹ podstawowej, najogólniejszej nauki filozoficznej. W księdze pierwszej poszukiwał nauki będącej mądrością, traktującej o przyczynach i zasadach (gr. *archai kai aitiaí*)⁶⁰; w księdze czwartej pisał o „filozofii pierwszej”⁶¹, która rozważa „byt jako byt oraz to, co przysługuje mu w sposób istotny”⁶², w tym jego zasady i pierwsze przyczyny; w księdze szóstej zaś stwierdził, że przedmiotem jego dociekań są „zasady i przyczyny bytów, oczywiście jako bytów”⁶³, a następnie pisał o poznaniu „rzeczywistości wiecznej, niezmiennej i oddzielonej [od materii]”⁶⁴, dodając, że „wszystkie pierwsze przyczyny są z konieczności wieczne, [...] niezmiennie i [...] oddzielone”⁶⁵ jako „przyczyny tego, co przejawia się tu z rzeczy boskich”⁶⁶, i nazywając tę naukę „teologią”⁶⁷.

W świetle zawartych w tych księgach rozważań metafizyka jest nauką (gr. *episteme*) – wiedzą pewną, a według księgi pierwszej wręcz nauką najwyższą, czyli mądrością (gr. *sophia*), a zatem musi poznawać prawdy niezmiennie i konieczne, a także odznaczać się ścisłością, czyli wywodzić twierdzenia zgodnie z prawami logiki tak, by były one pewne (teorię tę Stagiryta rozwinął w *Analitykach wtórych*). Przedmiotem metafizyki jest byt w ogólności i jego

⁵⁹ Nie jest jednak przesądzone, czy propozycje Arystotelesa w poszczególnych księgach *Metafizyki* można uznać za spójne, a tym samym, czy można mówić o jednym programie.

⁶⁰ Por. A r y s t o t e l e s, *Metafizyka*, ks. I, 2, 982a, tłum. T. Żeleźnik, Wydawnictwo KUL, Lublin 2000, s. 10.

⁶¹ Tamże, ks. IV, 1, 1003a, s. 150.

⁶² Tamże, s. 151.

⁶³ Tamże, ks. VI, 1, 1025b, s. 302.

⁶⁴ Tamże, ks. VI, 2, 1026a, s. 306.

⁶⁵ Tamże, s. 307.

⁶⁶ Tamże.

⁶⁷ Tamże.

istotne cechy, niezależnie od tego, jakiego rodzaju jest bytem; traktuje ona o zasadach i przyczynach tak rozumianego bytu.

Odnosząc się do pierwszego kryterium, można stwierdzić, że Grosseteste w traktacie *De luce* dołożył starań, aby przedstawiony tam system miał charakter naukowy według standardów zaproponowanych przez Arystotelesa. Zgodnie z koncepcją Stagiryty Robert uzasadnia główne twierdzenie, stosując sylogizm kategoryczny i opierając się na aksjomacie, definicji i dodatkowo uzasadnionym twierdzeniu. Niektóre dalsze twierdzenia również uzasadnia precyzyjnie; pozostałe jednak nie są już ściśle wywiedzione, choć – pomijając (T15) – takie uzasadnienie jest możliwe. Jeśli zaś uzna się, że Grosseteste nie popełnił w swoich rozważaniach błędów, to należy stwierdzić, że zaproponowane przez niego twierdzenia stanowią wiedzę pewną o tym, co bezwzględnie konieczne i niezmiennie – a zatem są nauką.

Można argumentować, że ponieważ *De luce* traktuje wyłącznie o bytach cielesnych, nie zaś również o duchowych, to nie jest nauką o bycie w ogólności. Gdyby jednak przywołać wspomiane wyżej tezy *Hexaëmeronu*, to należałoby przyznać, że teoria Roberta dotyczy każdego bytu, głosi bowiem, że każdy byt posiada świetlistą naturę lub wręcz że jest światłem. Ogólna teoria bytu sformułowana przez Oksfordczyka koncentruje się jednak głównie na bytach cielesnych (podobnie jak teoria stworzona przez Arystotelesa, który rozróżniał różne rodzaje substancji⁶⁸ i oddzielnie analizował strukturę bytów materialnych i niematerialnych), chociaż trzeba przyznać, że nawiązuje również do bytów niematerialnych, wskazując na pokrewieństwo światła i pierwszego ciała z formami oddzielonymi – inteligencjami, a także wspominając w (T15) o poruszaniu sfer przez moc umysłową. W ramach metafizyki bytów cielesnych określa istotne cechy każdego z bytów: formą (postacią) i doskonałością każdego z nich jest światło; każdy z nich powstał ze światła jako formy, która rozciągnęła całą materię; każdy z nich powstał przez nieskończone namnożenie się w nim światła. W tym miejscu należy wskazać na jeszcze jeden ważny fakt. Przedstawiona koncepcja jest raczej ogólną teorią bytu niż nauką przyrodniczą, stanowiąc podstawę dla nauk przyrodniczych, które korzystają z jej twierdzeń⁶⁹ (wykorzystują między innymi tezę, że wszystko jest ze światła). Tym bardziej – w kontekście Arystotelesowego podziału nauk teoretycznych na fizykę, matematykę i metafizykę – pozostaje więc uznać koncepcję Grosseteste za tę ostatnią.

⁶⁸ Por. tamże, ks. XII, 1, 1069a, s. 197n.

⁶⁹ Por. S p e e r, dz. cyt., s. 93-96 (zwł. rozdz. „Subalternatio – Subalternation und experimentelle Wissenschaft”). Zdaniem Olivera w *De luce* metafizyka obecna jest w tych partiach tekstu, w których mowa o lux, natomiast rozważania dotyczące lumen, którego domeną jest już wielość, zróżnicowanie, złożenie i ruch, podpadają pod fizykę; pośredniczący między nimi pomost tworzy zaś matematyka (por. O l i v e r, dz. cyt., s. 157).

Wydaje się, że wskazując naturę każdego z bytów, również duchowych (jest ona ze światła lub jest światłem), wyjaśniając, w jaki sposób powstały byty cielesne, a także ustalając, że to światło jest pierwszą formą każdego bytu cielesnego, jego postacią i doskonałością, angielski uczony podaje pierwsze przyczyny bytów oraz ich zasadę – arché. Światło jest tu bez wątpienia arché bytów cielesnych jako ich źródło i pierwsza forma (być może obok rozciąganej i kształtowanej przez światło materii). Ujęcie takie odpowiada z pewnością rozumieniu arché przez presokratyków. Jest też kompatybilne z rozumieniem arché zaproponowanym przez Arystotelesa, który jako zasady wyróżnił ostatecznie pojęcie i formę zarazem (gr. *logos kai eidos*), brak (gr. *steresis*) oraz materię (gr. *hyle*)⁷⁰. Koncepcja filozofa z Oksfordu nie jest sprzeczna z teorią Stagiryty, lecz ją uzupełnia. Średniowieczny kontynuator idei Arystotelesa dopowiada, że możliwe jest wskazanie jeszcze jednej, dynamicznej zasady dotyczącej każdego bytu i wyjaśniającej wiele z jego natury, będącej pierwszą formą każdego z nich i zarazem cielesnością; jest nią światło. Co więcej, na tle wypowiedzi z *Hexaëmeronu*, a także innych dzieł Roberta, można też uznać, że światło stanowi arché całej rzeczywistości. Wszak w ujęciu Grosseteste światłem jest również Bóg, od którego rzeczywistość ta pochodzi.

Należy wreszcie rozważyć, czy metafizyka światła jest czymś odrębnym od metafizyki rozwijanej w pismach uczonego z Oksfordu, czy też stanowi jej część. Z pewnością bowiem można mówić o przyjmowanej przezeń metafizyce, obecnej w wielu jego dziełach, a rozważana tu koncepcja ogranicza się przecież do wypowiedzi zawartych w traktacie *De luce* i wzmianek w niektórych innych tekstach. Wydaje się jednak, że nie ma podstaw, by sądzić, iż myśliciel ten nie wyznawał jednego spójnego systemu metafizycznego, nawet jeśli w niektórych analizach nie odwoływał się do tez dotyczących światła. Można zatem założyć, że zachodzi tu tożsamość: jego metafizyka jest po prostu metafizyką światła.

Wobec powyższych ustaleń uważam, że metafizykę światła obecną w twórczości angielskiego myśliciela można uznać za metafizykę w ujęciu Arystotelesa – filozofię pierwszą.

*

Na zakończenie pozostaje jeszcze zapytać, czy zasadne jest przypisywanie Robertowi omawianych tu tez objętych mianem „metafizyki światła”, skoro uczony ten mocno inspirował się ideami znamienitych filozofów, zapożyczając od nich wiele rozwiązań. Mam nadzieję, że powyższe przedstawienie

⁷⁰ Por. Arystoteles, dz. cyt., ks. XII, 2, 1069b, s. 200n.

szczegółów koncepcji angielskiego filozofa, a także rozważenie jej struktury i powiązań z propozycjami innych myślicieli pokazuje, iż sformułował on spójną teorię, jakiej wcześniej nikt nie prezentował, zwłaszcza w zakresie jej głównych tez. Można ją więc uznać za w pełni oryginalną, co więcej – jak sądzę – pobudzającą do myślenia. Uważam więc, że w pełni zasadne jest mówienie o Roberta Grosseteste metafizyce światła – metafizyce, w której światło stanowi arché świata czy wręcz całej rzeczywistości.

KU OŚWIECENIU

Tomasz SIKORA

TEURGIA ŚWIATŁA Wybrane zagadnienia mistyki światła w judaizmie

Jak w przypadku większości tradycji religijnych kultywujących techniki wywołania doświadczeń megapsychicznych, również w mistycyzmie żydowskim wiele tekstów zawiera bezpośrednie lub symbolicznie zapośredniczone odniesienia do technicznych szczegółów praktyk medytacyjnych i efektów zastosowania tych technik, co odsyła do wymiaru doświadczeniowego, który najczęściej pozostaje niedostępny dla czytelnika, a stanowi integralny, podstawowy element rozumienia ezoterycznego przekazu.

אור זרוע לצדיק וליושרי לב שמחה

Światło zasiano dla sprawiedliwego,
ludziom zaś prostego serca – radość.

Ps 97,11

Analizę występowania zjawiska mistyki światła w religijnym kontekście judaizmu warto z pewnością poprzedzić kilkoma uwagami o charakterze bardziej ogólnym, które pozwolą na umiejscowienie tego fenomenu w szerszym, antropologicznym kontekście ewolucji i specyfiki gatunkowej człowieka¹. Następnie zaprezentowana zostanie semantyka terminologii światła w biblijnym języku hebrajskim wraz z jej interpretacją zaproponowaną w dziele Oskara Goldberga. Na tym tle przedstawione zostaną wybrane teksty pochodzące z wczesnego okresu rozwoju średniowiecznej kabały.

Przeglądowe wprowadzenie do zagadnienia mistyki światła przynosi *Przedmowa* do jednej z najważniejszych w ostatnich latach monografii religioznawczych poświęconych tej tematyce: „Światło budzi takie zainteresowanie, gdyż jest czymś wyjątkowym. Światło może być fizycznej lub duchowej natury i jako takie jest przedmiotem zarówno refleksji ze strony fizyki, jak i religii. Światło daje nam możliwość widzenia i rozjaśnia nasze sny, gdy mamy zamknięte oczy, a wszystko wokół nas pogrążyło się w ciemności. «Światło» może odnosić się dosłownie do doświadczenia zmysłowego, a zarazem stanowić podstawę naszych najbardziej nośnych metafor: wiedza jest światłem, a jej pozyskanie odpowiada oświeceniu; dobro moralne to lampa przewodnia, od piękna bije blask, bohaterstwo rozłącza aurę. Wobec faktu wszechobecności światła, przenikającego kategorie naszego myślenia często nie wiemy, gdzie

¹ Wyrażam podziękowania anonimowemu Recenzentowi za krytyczne uwagi, które pomogły mi w poprawieniu pierwszej wersji tekstu.

kończy się jedno jego metaforyczne zastosowanie, a zaczyna następne. Niektórzy sądzą, że fizyczne światło naszego świata jest równoznaczne z duchową mocą. A może, jak uznają inni, duchowe światło płonie takim żarem, iż staje się przedmiotem fizycznej percepcji. Czy zrównanie światła z dobrem jest jedynie metaforą, czy też wynika ono z samych pierwocin stworzenia, gdy samo bóstwo orzekło dobro stworzonego przez nie światła?”².

Przytoczone słowa buddologa Matthew T. Kappsteina zwięźle opisują spektrum obszarów, które – nakładając się na siebie i przenikając wzajemnie – rozpościerają się przed z konieczności interdyscyplinarnymi badaniami zjawiska światła. Od fizyki kwantowej, przez biologię i neurobiologię, psychologię, antropologię, lingwistykę, filozofię, po teologię i religioznawstwo – wszystkie te jakościowo zróżnicowane ujęcia poznawcze, każde na swój sposób, wnoszą częściowy wkład do prób zbudowania całościowego rozumienia tego, co w zrutynizowanej potoczności bezwiednie nazywamy światłem. Z perspektywy kognitywnej teorii metafory można powiedzieć, że dziedzina źródłowa – złożona domena percepcyjnego doświadczenia fizycznego światła – poprzez transformację synestetyczną i wielokierunkowe, amalgamatyczne przekształcenia symboliczne nadaje kształt poznawczym dziedzinom docelowym oraz doświadczeniom aksjologicznym: estetycznemu, etycznemu i religijnemu³. Związek obu dziedzin ma w znaczącej mierze charakter sprzężenia zwrotnego.

ŚWIATŁO W UJĘCIU INTERDYSCYPLINARNYM

Co najmniej od początku dwudziestego wieku coraz częściej dostrzegano, że ukierunkowaniu na światło, tak zwanemu tropizmowi fotycznemu, towarzyszą u wielu gatunków ptaków i ssaków grupowe, stereotypiczne zachowania o charakterze na poły rytualnym. Pięknego ich przykładu dostarcza obserwacja heliotropizmu pawianów poczyniona w warunkach naturalnych w latach dwudziestych minionego stulecia przez prymatologa Jacquesa Malana: „Bez względu na to, co zajmowało ich uwagę, w chwili, kiedy zachodzące słońce dotykało horyzontu, opuszczały swoje legowisko i zbierały się na grzbiecie wzgórza, ekstatycznie ujadając na jego widok. W takich momentach rzadko robiły cokolwiek innego, pozostając w swoistym stanie pochłonięcia obserwacją aż do

² M.T. K a p p s t e i n, *Preface*, w: *The Presence of the Light: Divine Radiance and Religious Experience*, red. M.T. Kappstein, University of Chicago Press, Chicago–London 2004, s. XI. Jeśli nie podano inaczej, tłumaczenie fragmentów prac obcojęzycznych – T.S.

³ Zob. M. J o h n s o n, G. L a k o f f, *Metafory w naszym życiu*, PIW, Warszawa 1987; A. L i b u r a, *Teoria przestrzeni mentalnych i integracji pojęciowej. Struktura modelu i jego funkcjonalność*, Wydawnictwo Uniwersytetu Wrocławskiego, Wrocław 2010.

czasu, gdy słońce zaszło. Wtedy wracały do legowiska – jak sądzę – w stanie przygnębienia i w nastroju dziwnego milczenia, lecz może było to złudzenie, wynikające z kontrastu do zgiełku, który wcześniej czyniły. O poranku prawie zawsze witały wschód słońca tym samym chóralnym ujadaniem, a jego ruchowi ponad horyzont przyglądały się w tym samym stanie pochłonięcia”⁴.

Zdaniem amerykańskiego psychoanalityka Oliviera Reisera zjawisko heliotropizmu, występujące u pawianów i u innych gatunków zwierząt, w przypadku człowieka może odpowiadać atawistycznemu systemowi reagowania na światło, który stanowi neurofizjologiczną podstawę rozwiniętych mistycznych technik wzbudzania doświadczeń fotycznych i ich teoretycznego opracowania w postaci teologii światła jako reprezentacji bóstwa⁵. Carl Gustaw Jung, który również obserwował solarne zachowania rytualne pawianów, tak podsumował swoje spostrzeżenia: „W tym czasie zrozumiałem, że we wnętrzu duszy od najdawniejszych jej początków istnieje pragnienie światła i niepodlegające stłumieniu parcie do wydobycia się z pierwotnej ciemności. [...] Tęsknota za światłem jest w istocie tęsknotą za świadomością”⁶.

W drugiej połowie dwudziestego wieku badania nad fototropizmem, ukierunkowaniem i podążaniem ku światłu zewnętrznemu względem żywego organizmu uzupełniły biofizyczne odkrycia dotyczące występowania światła w samym tym organizmie. Pod tym względem przełomowe było odkrycie słabej luminescencji komórkowej dokonane przez niemieckiego biofizyka Fritza Alberta Poppa, który na określenie jej hipotetycznej jednostki zaproponował pojęcie biofotonu⁷. Zdaniem Poppa bioluminescencja komórkowa odpowiedzialna jest między innymi za tak fundamentalne zjawiska, jak koordynacja procesów neuroprzekaznictwa synaptycznego w mózgu. Między innymi do jego badań odwoływał się również polski paleontolog i bioelektronik Włodzisław Sedlak, który w szeregu prac rozwijał kontrowersyjne badania z zakresu silnie gnostycyzującego, a zarazem scjentystycznie nacechowanej teologii światła⁸. Z pewnością powitałby on z uznaniem współczesne odkrycia optogenetyki dotyczące możliwości oddziaływania światłem na komórki nerwowe⁹.

⁴ Cyt. za: D.M. Wulff, *Psychology of Religion: Classic and Contemporary Views*, John Wiley & Sons, New York 1991, s. 142. Zob. J. Mалан, *The Possible Origin of Religion as a Conditioned Reflex*, „The American Mercury” 1932, nr 25, s. 314-317.

⁵ Por. Wulff, dz. cyt., s. 144. Zob. O.L. Reiser, *The Biological Origins of Religion*, „Psychoanalytic Review” 19(1932) nr 1, s. 1-22.

⁶ Cyt. za: Wulff, dz. cyt., s. 144. Por. C.G. Jung, *Memories, Dreams, Reflections*, Random House, New York 1963, s. 269.

⁷ Zob. F.A. Popp, *Biologia światła*, Wiedza Powszechna, Warszawa 1992.

⁸ Zob. W. Sedlak, *Homo electronicus*, PIW, Warszawa 1980.

⁹ Zob. K. Deisseroth, *Optogenetics: Controlling the Brain with Light*, „Scientific American” z 20 X 2010, s. 49-55 (<https://www.scientificamerican.com/article/optogenetics-controlling/>).

Badania z zakresu porównawczej historii religii odsłoniły z kolei olbrzymi zakres hierofanii i kratofanii fotycznych związanych z podstawowym faktem, jakim jest w ludzkim życiu naprzemienne występowanie w cyklu dobowym okresów ciemności i jasności, kojarzonych przede wszystkim z wymiarami chaosu i ładu – śmierci i odrodzenia. Kreacyjne znaczenie światła ujawniają mityczne kosmogonie całego świata, jego zaś odwzorowanie antropologiczne, kulminujące w zastosowaniu różnorodnych technik prowadzących do indukcji doświadczeń fotycznych, poświadcza materiał komparatystyczny sięgający od szamanizmu aż po praktyki mistyczne religii uniwersalistycznych¹⁰.

Zdaniem psychologa religii Davida M. Wulffa, nasilone doświadczenie zjawisk fotycznych występuje w powiązaniu z deprywacją sensoryczną, użyciem środków psychodelicznych, doświadczeniami okołomiernymi oraz zastosowaniem technik oddechowych: „Doświadczenie takie występuje w wielu różnych formach, z których większość wyraźnie odróżnia się od potocznego doświadczenia zmysłowego. [...] Często doświadczenie to łączy się z występowaniem numinotycznego świetlistego bytu lub też odczuwaniem czyjejs pozytywnej obecności. [...] W przytłaczającej większości przypadków, bez względu na światopogląd doświadczającego podmiotu, doświadczenie to opisywane jest w kategoriach religijnych, wywołując dojmujące odczucia trwogi i szacunku, często prowadząc do trwałych zmian indywidualnego nastawienia”¹¹.

PERSPEKTYWA LINGWISTYCZNA

Z perspektywy lingwistycznej starohebrajskie i żydowskie pojmowanie światła łączy się ściśle z alternującym apofonicznie rdzeniem hebrajskim „’ – r”, z którego wywodzą się derywat czasownikowy „he’ir” („rozświeć”) i rzeczownikowy „’or”, „’orah” („światło”). W analizach etymologicznych rdzeń ten łączy się z akadymijskimi formami „urru”, „ūrru” („światło”, „dzień”), ugarycką formą „’ – r” („jaśnieć”, „rozświeć”), aramejską „’ur” („światło”) oraz formami arabskimi „’awwara” („rozświecony”) i „’uwwar” („gorąco”, „żar”)¹². Częściowo homofoniczne i semantycznie bliskie temu rdzeniowi

¹⁰ Ogólny przegląd tych zjawisk wraz ze wstępną bibliografią zob. R.J. W e r b l o w s k y, J. I w e r s e n, hasło „Light and Darkness”, w: *Encyclopedia of Religion*, red. J. Lindsay, Macmillan Reference USA, Detroit–New York 2005, t. 8, s. 5450–5455. Klasyczne wprowadzenie do kwestii fotyzmu w religijnych doświadczeniach megapsychicznych zob. M. E l i a d e, *Przeżycia światłości mistycznej*, w: *Mefistofeles i androgyn*, tłum. B. Kupis, oprac. R. Reszke, Aletheia, Warszawa 1994, s. 13–77.

¹¹ W u l f f, dz. cyt., s. 146n. (podaję we własnym przekładzie, gdyż polskie tłumaczenie tego opracowania budzi wątpliwości w zakresie przyjętych rozwiązań translatorskich).

¹² Por. E. K l e i n, *A Comprehensive Etymological Dictionary of Hebrew Language for Readers of English*, Carta Jerusalem, Jerusalem–Haifa 1987, s. 14; G.J. B o t t e r w e c k, H. R i n g g r e n,

są: hebrajski rdzeń „n – r” („świecić”) wraz z derywatami „ner” („świeca”) i „menorah” („świecznik”) oraz aramejski rdzeń „n – h – r” („świecić”) z pochodnymi „nehir”, „nahor” („światło”), „naharah” („światło dnia”) i „nehiru” („rozświetlenie”). Kwestią otwartą pozostaje związek hebrajskiego rdzenia „n – r” z derywatem typu hebrajskiego rdzenia czasownikowego „iwwer” („wietrzyć”, „wentylować”) oraz pozabiblijną pochodną rzeczownikową „awir” („powietrze”, „eter”), być może występującymi w związku z greckim rzeczownikiem „aer” („powietrze”)¹³. Z punktu widzenia potencjalnych skojarzeń homofonicznych widoczne jest podobieństwo do realizacji rdzenia „s – r” („budzić się”, „być czujnym”, „być podatnym na bodziec”, „być obnażonym”), rzeczownika „or” („skóra”) oraz formy czasownikowej „iwwer” („oślepić”) i przymiotnikowej „iwwer” („ślepy”)¹⁴.

Jak zauważa wybitny analityk myśli starohebrajskiej Oskar Goldberg, w jej archaicznej wizji świata termin „or” oznaczający światło występuje w ścisłym związku z pojęciami ducha lub duchini (hebr. ruach¹⁵) i przestrzeni: „Poza słowem *raqij’a* pojęcie p r z e s t r z e n i wyraża się w terminach *ruach* i *’or*. Przez *ruach ’elohim* należy rozumieć «zasadę przestrzeniotwórczą»: rdzeń słowa *ruach*, w którym tkwi znaczenie «zasady duchowej», ma w innej formie wyrazowej – *rewach* (Rdz 32,17; Jr 22,14) – znaczenie «przestrzeni»; występuje tu zatem – w drugim wierszu Pentateuchu – *ruach* w jego zasadniczym znaczeniu, które łączy ze sobą pojęcia «ducha» i «przestrzeni». Wynikają z tego dwie kwestie: z jednej strony, konstytuujący rzeczywistość czynnik «przestrzeni» na początku nie jest jeszcze rozwinięty, to znaczy, pramateria nie zakłada uporządkowania przestrzeni w taki sam sposób, jak ma to miejsce w przypadku materii e m p i r y c z n e j, przeciwnie, «bezforemność» chaotycznej prasubstancji (*tohu wa-wohu*, *tehom*, *majim* – Rdz 1,2) oznacza zarazem brak rozwinięcia zasady przestrzeni. Z drugiej strony, różnicowanie się chaotycznych na początku momentów przestrzennych następuje dzięki *’or*. Termin *’or* nie oznacza (stworzonego w czwartym dniu) światła fizycznego, nazwanego *ma’or* (Rdz 1,16, to znaczy: «nośnik światła»), lecz należy go rozumieć jako «praświatło», które dlatego ściśle łączy się z zasadą przestrzeni, tak że samo *’or* oznacza przestrzeń, jako że wyraża się ono p o j ę c i o w o przez namacalną przestrzeń, zaś dotykanie i «uchwytywanie» stanowią pierw-

H.J. F a b r y, *Theologisches Wörterbuch zum Alten Testament*, Kohlhammer Verlag, Stuttgart 1973, t. 1, s. 160n.

¹³ K l e i n, dz. cyt., s. 14.

¹⁴ Tamże, s. 467.

¹⁵ Rzeczownik „ruach” występuje w formie męskiej i żeńskiej. W słynnym wersecie z Księgi Rodzaju (Rdz 1,2) forma czasownika związana z tym rzeczownikiem jest żeńska („richet” – „merachet”), zatem – ściśle rzecz biorąc – należałoby mówić o Duchini Bożej unoszącej się nad wodami.

szą (przedempiryczną) formę «widzenia». 'Or określa zatem p r z e j ś c i e pomiędzy przestrzenią jako «próżnią» a materią jako «namacalnością», to znaczy: światło¹⁶.

Związek światła z przestrzenią i próżnią wyraźnie dochodzi do głosu we wspomnianym wyżej pozabiblijnym słowie „'awir” („powietrze”), które jako termin techniczny wyrażający ideę świetlistej przestrzeni, świecącego powietrza, eteru, po raz pierwszy pojawia się w lingwistyczno-metafizycznym traktacie *Sefer Jecira*, a w literaturze mistyki hejchalot występuje przy opisie próby inicjacyjnej w szóstym pałacu¹⁷. Pełny potencjał semantyczny uzyskuje on jednak w średnio-wiecznej kabale, czego przykładem może być jego wykorzystanie przez Mojżesza z Leonu (1240-1305) w dziele *Szeqeł ha-qodesz* [„Waga świętości”]:

אור הקדמון הוא כלל כל המציאות וכל הויות למיניהן. אמנם כי הוא ראש עליון על הכל וסוד המציאות הוא הוא. והבן כי התחלת הכל המציא סוד נקודה התעלומה שהיא י' שהוציא מזוהר אצילות מציאותו והוא הוא ענין אחד במציאותו אותה נקודה. ומשם הלך משנשא מוסד אויר הוא אור. וזהו שכבר היה. חתום וחקוק היה מקודם זה בסוד ענין אויר. והתבונן כי ראש ענין המציאות אשר הוא מן העולם ועד העולם זהו והוא קצה השמים.¹⁸

Pierwotne światło stanowi całość rzeczywistości i wszelkich bytów wedle ich rodzajów. Zaiste, jest ono wyższą głową/zasadą ponad wszystkim, ono jest tajemnicą rzeczywistości. Zrozum, że na początku wszystkiego [On] wyjawiał tajemnicę ukrytego punktu, którym jest znak jud. [On] wydobył go z lśnienia (hebr. *zohar*) emanacji jego rzeczywistości. Ten znak i ten punkt stanowią w rzeczywistości jedność. Odtąd światło (hebr. 'or) jest tym, co pozostało z tajemnicy eteru (hebr. 'awir). Jest ono tym, co już kiedyś było. Ukryte i wyciosane było już kiedyś w tajemnicy eteru (hebr. 'awir). Kontempluj fakt, że odpowiada to głowie (zasadzie) rzeczywistości z eonu na eon i stanowi kres niebios.

Tekst Mojżesza z Leonu stanowi wprowadzenie do teurgii światła i języka – połączenia wymiarów fotycznego, graficznego, fonicznego i numerycznego – której najpełniejszym wyrazem jest *Sefer ha-Zohar*¹⁹. Pierwotny eter odpo-

¹⁶ O. G o l d b e r g, *Rzeczywistość Hebrajczyków*, tłum. T. Sikora, Nomos, Kraków 2012, s. 13n.

¹⁷ Szczegółową analizę próby zob. C.R.A. M o r r a y - J o n e s, *A Transparent Illusion: The Dangerous Vision of Water in Hekhalot Mysticism: A Source-Critical and Tradition-Historical Inquiry*, Brill, Leiden 2002, s. 56.

¹⁸ Cyt. za: G. M a r g o l i o u t h, *The Doctrine of Ether in the Kabbalah*, „The Jewish Quarterly Review” 20(1908) nr 4, s. 836.

¹⁹ Szerzej na temat hipotezy Gershom Scholema przypisującej Mojżeszowi z Leonu autorstwo znacznej części *Sefer ha-Zohar* oraz jej zakwestionowania we współczesnych badaniach por. Y. D a n, *Toldot torat ha-sod ha'iwrit*, Merkaz Zalman Szazar, Jeruzalajim 2015, t. 11, s. 56-107. W odniesieniu do wkładu Mojżesza z Leonu do literatury zoharycznej świadomie posługuję się słowem „spisanie”, a nie „napisanie” lub „autorstwo”. Czynie tak, gdyż w świetle współczesnych badań nad genezą korpusu zoharycznego Mojżesz z Leonu był raczej sekretarzem ezoterycznego konwentu, w kręgu którego powstał Zohar, aniżeli autonomicznym twórcą tego dzieła, co miałyby tłumaczyć jednolity sty-

wiada najwyższej sefirze Keter (Koronie), jego zaś zagęszczenie występuje w quasipunktowej formie jako druga sefira Chochma (Mądrość), której odpowiada dziesiąty znak alfabetu hebrajskiego – jud, będący zarazem pierwszym znakiem imienia bóstwa. W takim ujęciu światło kreacji – w odróżnieniu od światła Ejn Sof – stanowi derywat świetlistego komponentu zawierającego się w prekreacyjnym elemencie 'awir.

Szczególne zainteresowanie przedstawicieli mistyki żydowskiej światłem wyrażają tytuły niektórych spośród ich kluczowych dzieł: *Sefer ha-Bahir* [„Księga jasności”] – tekst anonimowy z dwunastego wieku, tradycyjnie przypisywany Nechunji ben ha-Kanie; *Sefer ha-Zohar* [„Księga lśnienia”] – dzieło anonimowe z trzynastego wieku, tradycyjnie wiązane z Szymonem bar Jochajem (spisanie i redakcję większej części tekstu zawdzięczamy Mozeszowi z Leonu); *Sza'arej 'Orah* [„Bramy światłości”] z trzynastego wieku, jego autorem jest Józef Gikatilla; *Sefer Me'irat 'Ejnam* [„Księga rozświetlająca oczy”] Izaaka z Akko, pochodząca z przełomu wieków trzynastego i czternastego; *'Or ha-Sechel* [„Światło umysłu”] Abrahama Abulafii, z trzynastego wieku; *'Or Zaru'a* [„Posiane światło”] Dawida ben Judy He-Chasyda, z przełomu trzynastego i czternastego wieku; *Sefer ha-'Orah* [„Księga światłości”] Józef Gikatilli, z trzynastego wieku; *'Or Jakar* [„Drogocenne światło”] Mojżesza Kordowero, z szesnastego wieku; *Ma'or wa-Szemesz* [„Źródło światła i Słońce”] Kalonymosa Kalmana ha-Lewiego Epsztejna, z osiemnastego wieku; *'Or ha-Chammah* [„Światło Słońca”] Abrahama Mordechaja Azulaja, z osiemnastego wieku; *'Or Qadmon* [„Prastare światło”] Dawida ben Salomona ibn Zimry, z osiemnastego wieku; *'Or Isra'el* [„Światło Izraela”] Izraela Jaffego, również z osiemnastego wieku; *'Or 'Ejnam* [„Światło oczu”] Eliezera Cwiego Safrina, z dziewiętnastego wieku; *'Orot ha-Qodesz* [„Światła świętości”] Abrahama Izaaka Kooka, z przełomu wieków dziewiętnastego i dwudziestego.

ŚWIATŁO W KABALE

Ramowe założenie ontologiczno-antropologiczne teorii kabalistycznej i praktyk fetycznych znakomicie oddaje cytat z *Sefer Ta'mej Micwot*, ważnego dzieła napisanego na przełomie trzynastego i czternastego wieku przez Józefa z Hama-

listycznie charakter ponad połowy tego wielkiego kabalistycznego midraszu (por. Y. L i e b e s, *Studies in the Zohar*, State University of New York, New York 1993, s. 85-138). O wiele bardziej złożony obraz powstawania tego tekstu jako wypadkowej działania szeregu „zoharycznych” kręgów kabalistycznych wynika z szeroko zakrojonych, wieloletnich badań Ronit Meroz z Uniwersytetu w Tel Awiwie nad sześciuset pięćdziesięcioma manuskryptami (zob. A. B r i l l, *Ronit Meroz – Who Wrote the Zohar*, „The Book of Doctrines and Opinions: Notes on Jewish Theology and Spirituality” z 29 XII 2010, <https://kavvanah.wordpress.com/2010/12/29/ronit-meroz-who-wrote-the-zohar/>).

danu: „Każdy człowiek spośród ludu Izraela, który okiem intelektu, znajdującym się w mózgu, przestrzega przykazań, poprzez swoje rozumienie Tory tymże okiem zasługuje na przekazanie mocy do najwyższej sefiry Keter, wzmagając jej siłę, moc i blask. Ona jest mózgiem czystej, świętej, wyższej formy, gdyż człowieka uczyniono wedle boskiego obrazu, aby mógł pojąć najwyższą formę [...] Dlatego Święty, niech będzie błogosławiony, dał Izraelowi 613 przykazań, z których 248 ma charakter pozytywny, odnosząc się do 248 ludzkich członków, które odpowiadają 248 rodzajom światła wydobywającego się z wyższej formy”²⁰.

Józef z Hamadanu nawiązuje do wyodrębnionych w Misznie (*Ohalot* 1,8) dwustu czterdziestu ośmiu części ludzkiego ciała, które mogą być nośnikami rytualnej nieczystości. Z perspektywy kabalistycznej praktykowanie pozytywnych micwot odpowiada zatem karmieniu najwyższej sefiry Keter – mocą światła przemieszczającego się w dynamicznym systemie sefirot – światłem zinternalizowanym jako subtelny aspekt ludzkiego ciała. W zinternalizowanym aspekcie sefira Keter odpowiada niejako spoidłu wielkiemu ludzkiego mózgu, którego półkule są odpowiednikami sefirot Chochma (mądrości – mocy syntezy) i Binah (inteligencji – mocy analizy) – w kabale określane są one terminem „mochin” (mózgi).

TRUDNOŚCI PRZEKŁADU

Przytoczone tłumaczenie ma wyłącznie przybliżony charakter, gdyż nie dysponując trudno dostępnym wydaniem krytycznym, posłużyłem się wyjątkowo przekładem tekstu na język angielski. Chociaż rozwiązanie takie jest zawsze ułomne, uznałem je w tym wypadku za słuszne ze względu na konceptualny, paradygmataczny charakter cytowanego fragmentu. Lektura jakichkolwiek omówień i tłumaczeń tekstów dotyczących kabalistycznej mistyki światła nie jest bowiem w stanie zastąpić obcowania z oryginalnymi dziełami jej twórców²¹. Próby przekładu tych dzieł na inne języki zawsze prowadzą do znaczącej utraty pierwotnego potencjału semantycznego tekstów, który – w zakresie leksyki hebrajskiej – jest wynikiem trwającego tysiąclecia procesu sedymentacji znaczeń. Sprawił on, że teksty te opalizują niebывałym bogactwem odniesień intertekstualnych nie tylko do innych dzieł należących do tradycji wąsko pojmowanej mistyki żydowskiej, lecz także do olbrzymiego zasobu literatury biblijnej, talmudycznej, midraszowej, sidurowej oraz średniowiecznej

²⁰ Cyt za: H. L a c h t e r, *Kabbalistic Revolution: Reimagining Judaism in Medieval Spain*, Rutgers University Press, London 2014, s. 121.

²¹ Skrótowy przegląd kabalistycznej mistyki zob. E. W o l f s o n, *Hermeneutics of Light in Medieval Kabbalah*, w: *The Presence of the Light*, s. 105-118; por. też: O. I s r a e l i, *Pitchej hejchal. 'Ijjunej 'agadah u-midrasz ba-sefer ha-zohar*, Hoca'at Magnes, Jeruzalajim 2013, s. 30-58.

poezji religijnej (hebr. pijjutim). W tej sytuacji każdy przekład stanowi z konieczności interpretacyjną symulację domniemanej treści źródła, a tłumacz na każdym etapie swojej pracy z goryczą odnotowuje zasadność włoskiej maksymy „traduttore traditore”. Zastosowanie do przekładu tych tekstów zasady technicznego weryzmu czyni wynik pracy tłumacza zupełnie niezrozumiałym dla czytelnika, niezdolnego do skonfrontowania go ze źródłem. Jednakże nawet odbiorca znający język hebrajski niewiele osiągnie, jeśli nie dysponuje odpowiednią wiedzą zewnątrztekstową dotyczącą historycznego, rytualnego i ideologicznego tła danej wypowiedzi. Z kolei swobodny, potoczny styl przekładu daje czytelnikowi złudne wrażenie rozumienia tekstu, tłumaczowi pozostawia jednak odczucie sprzeniewierzenia się oryginałowi. Jak w przypadku większości tradycji religijnych kultywujących techniki wywoływania doświadczeń megapsychicznych, również w mistycyzmie żydowskim wiele tekstów zawiera bezpośrednie lub symbolicznie zapośredniczone odniesienia do technicznych szczegółów praktyk medytacyjnych i efektów zastosowania tych technik, co odsyła do wymiaru doświadczeniowego, który najczęściej pozostaje niedostępny zarówno dla tłumacza, jak i dla czytelnika, a stanowi integralny, podstawowy element rozumienia ezoterycznego przekazu. Podobnie jest na przykład w wypadku tantry buddyjskiej i hinduskiej, gnozy izmailickiej oraz sufizmu; zasada ta dotyczy również bliskich im fenomenologicznie różnych nurtów kabały. Nie powinien zatem dziwić fakt, że rozbieżności interpretacyjne w przekładzie danego tekstu kabalistycznego mogą być bardzo głębokie – tak głębokie, iż pozbawiony dostępu do tekstu źródłowego czytelnik, dokonując porównania tłumaczeń, może odnieść wrażenie, że mają one za podstawę różne źródła²². W związku z tym, w przypadku tekstów o takim nasyceniu semantycznym przekładowi musi towarzyszyć jego źródłowa podstawa.

Powyższe uwagi stosują się w pełni do dwóch zaprezentowanych poniżej tekstów średniowiecznej kabały, w których zagadnienie światła odgrywa zasadniczą rolę.

TEKSTY ŚREDNIOWIECZNEJ KABAŁY

Pierwszy z omawianych tekstów, zatytułowany *Sza'ar ha-kawwanot le-mequbalim ha-ri'szonim* [*Brama intencji przypisywana pierwszym kabalistom*,

²² Pod tym względem nader pouczające i pożyteczne dla metodologii pracy translatorskiej mogłoby być porównanie dwu wielkich projektów przekładowych: *Sefer ha-Zohar: The Zohar*, tłum. H. Sperling, M. Simon, t. 1-5, Soncino Press, London 1970; *The Zohar: Pritzker Edition*, tłum. D.C. Matt, N. Wolski, J. Hecker, t. 1-12, Stanford University Press, Redwood City, California, 2003-2017. Analiza przekładu powinna się oczywiście odnosić do inwariantów podstawy tłumaczenia przy zachowaniu świadomości różnicowanej bazy edytorskiej.

błogosławiona ich pamięć], został wraz z przekładem na język niemiecki opublikowany w roku 1934 przez Gershoma Scholema jako część artykułu poświęconego analizie kabalistycznych intencji modlitewnych (hebr. *kawwanot*)²³. W publikacji tej Scholem wysunął hipotezę, że tekst powstał między rokiem 1280 a 1300, lecz przyznawał, iż kwestia dokładnego miejsca jego powstania oraz jego autorstwa pozostaje dlań zagadką. Najstarszy manuskrypt, z roku 1328, pochodzi z Aragonii w północno-wschodniej Hiszpanii, a w hebrajskiej składni tekstu widoczne są naleciałości arabskie, co może wynikać z faktu, że autor władał oboma językami²⁴. Zdania późniejszych badaczy są podzielone. Aryeh Kaplan za prawdopodobne uznaje autorstwo rabiego Azriela z Gerony (ok. 1160-ok. 1238), podczas gdy Yosef Dan opowiada się za uznaniem tekstu za anonimowy²⁵. Jako instrukcja do praktyki medytacyjnej charakteryzuje się on specyficznym, lakonicznym charakterem, a zarazem nasiloną kondensacją pól semantycznych zastosowanej w nim jednoznacznie technicznej terminologii. W kluczowych miejscach oddają ją w przekładzie w uproszczonej transkrypcji, podając w nawiasie kwadratowym, zawierającym uzupełnienia od tłumacza, jej możliwe polskie odpowiedniki.

שער הכוונה למקובלים הראשונים ז"ל.

כל הקובע דבר בדעתו שלם ישוב אליו עקר. על כן אם תתפלל ותברך או תרצה לכיון דבר לאמתו דמה בדעתך שאתה אור וכל סביבותיך מכל פנה ומכל עבר אור. בתוך האור כסא אור ועליו כאור נג"ה וכנגדו כסא ועליו האור הטו"ב. וכשתהיה ביניהם לנקום נקם פנה אל הנגה ולרחם פנה אל הטוב. ומוצא שפתיך אל נכח פניו. ונטה לך על ימינו ותמצא אור שהוא אור בהי"ר. ועל שמאלו ותמצא הדר שהוא אור מזחיר וביניהם ולמעלה מהם אור הכבו"ד וסביבותיו אור החי"ם. ולמעלה ממנו כתר האור המכתיר חפצי הדעות המאיר דרכי הדימויונות המזחיר וזהר המראות ואין חקר ותכלית למאור. ומכבוד שלימותו רצון וברכה ושולם וחיים וכל טוב אל השומרים דרך ייחודו. ומן הנוטים מדרכו האור שהוא מתעלם ומתהפך מדבר לתומרה בתוכחות מוסר וביישוב לפי כוונת היודע לכיוון לאמתו בדבקות מחשבה ורצון הנמשך בחלימות חזקתו מאין חקר. כי לפי התחזק כח הכוונה למשוך חוזק ברצונה ורצון בדעתה ודמיון במחשבתה וכח בהגיעה ואומץ בעיונה כשאין הרהור וחפץ אחר מתערב בה והיא מתחזקת בעוצם הנהגתה למשוך משך הבא מאין סוף נגמר כל דבר ומעשה לדעתו ולרצונו, אם ידע להקיף פאתי המוגבלים ורצון מחשבותיהם מן העקר אשר הם ממנו ויתעלה עליהם בכח כוונתו ויעמיק כדי לסתור הדרך מעקרו ולחדש דרך לרצונו כח כוונתו אשר היא מכבוד שלימות האור המתעלם אשר אין לו מראה ולא דמיון ולא שעור ולא מדה ולא אומר ולא גבול ולא חשבון ולא קץ ולא חקר ולא מספר ואין לו סוף בשום צד. והמתעלה בכח כוונתו מדבר לדבר עד הגיעו לאין סוף

²³ Zob. G. S c h o l e m, *Der Begriff der Kawwana in der alten Kabbala*, „Monatsschrift für die Geschichte und Wissenschaft des Judentums” 78(1934) nr 5, s. 511-516. Wagę tekstu podkreśla fakt, że był on również dwukrotnie tłumaczony na język angielski (zob. A. K a p l a n, *Meditation and Kabbalah*, Weiser Books, Boston 1982, s. 117-124; J. D a n, *The Heart and the Fountain: An Anthology of Jewish Mystical Experiences*, Oxford University Press, Oxford 2002, s. 115-120). Scholem, Kaplan i Dan należą niewątpliwie do luminarzy badań nad mistyką żydowską. Tym bardziej dają do myślenia różnice w ich przekładach, nieograniczające się tylko do doboru ekwiwalentów leksykalnych, lecz dotyczące nawet samej partycji zdaniowej. Szczegółowa analiza tych różnic przekracza zakres niniejszego opracowania.

²⁴ S c h o l e m, dz. cyt., s. 511.

²⁵ K a p l a n, dz. cyt., s. 118; D a n, *The Heart and the Fountain*, s. 117.

צריך להנהיג כוונתו בדרך הגאות להמשלתו שיהיה הרצון העליון מתלבש ברצונו לא שיהיה רצונו בלבד מתלבש ברצון העליון. שאין השפע כמעייך המתגבר שאינו פוסק אלא כשהוא זהיר בהתקרבו לרצון העליון בעניין שיתלבש רצון העליון ברצון תאווה בהתאחד רצון העליון ורצון השפל בהשוואתו בדבקות האחדות ימשך השפע כדי השלמתו. ואין השלמת רצון השפל בהתקרבו לצורך עצמו כי אם בהתקרבו בהתלבש בו חפץ ורצון לגלות די ההשוואה המתעלמת בסתר תעלומה. ובהתקרבו על דרך זה או רצון העליון יתקרב אצלו ויוסיף אומץ בכוח וחפץ ברצונו לגמור ולהשלים כל דבר ואפילו לרצון נפשו שאין לרצון העליון חלק בו. ובדרך זה נאמר שוחר טוב יבקש רצון. כי לפי הדבק רצונו בענין הגאות לרצון העליון יתלבש בו החפץ וימשך לרצונו באיזה עניין שיתחזק בו בכח כוונתו וימשיך השפע המכתיר סתרי חפצים וההויות בדרך חכמ"ה וברוח בינ"ה ואומץ הדע"ת. וכפי אשר יתלבש ברוח ויבאר כוונתו בדבריו ויעשה סימן במעשיו ימשך השפע מכח לכח מסיבה לסיבה עד הוגמרו מעשיו ברצונו. ובדרך זה היו הראשונים שוהין שעה אחת קודם התפלה להעביר שאר המחשבות ולקבוע דרכי הכוונה וכח הנהגתה. ושעה אחת בתפלה להוציא הכוונה בדיבור הפה. ושעה אחת אחר התפלה להרהר היאך ינהיגו כח הכוונה הנגמר בדיבור בדרכי המעשה הנראים. ומתוך שחסידיהם הם תורתן נעשית ומלאכתן מתברכת. וזה הדרך מדרכי הנבואה שהמרגיל עצמו בה יעלה למדרגת הנבואה.²⁶

Brama intencji przypisywana pierwszym kabalistom, błogosławiona ich pamięć

Istota powróci do tego, kto w pełni stabilizuje swoje poznanie. Jeśli zatem modlisz się i błogosławisz oraz zechcesz skierować (hebr. le-kawwen) słowo ku jego prawdzie, wyobraź sobie w swoim poznaniu, że jesteś światłem i wszystko wokół ciebie z każdego kierunku i z każdej strony jest światłem. W środku tego światła znajduje się świetlisty tron, na nim zaś światło nogah [błysk, nazwa planety Venus]. Naprzeciw niego inny tron, a na nim światło tow [dobro]. Gdy będziesz pomiędzy nimi, aby dokonać dzieła zemsty, zwróć się ku światłu nogah [blask planety Venus i jej nazwa]. Skoro zechcesz jednak okazać miłosierdzie, zwróć się ku [światłu] tow. Wówczas znajdziesz swoje wargi w obecności jego oblicza. Następnie skłoń się na prawo a odkryjesz tam światło, które jest światłem bahir [jasność]. Na lewo zaś znajdziesz heder [blask], który jest światłem mazhir [wywołującym lśnienie]. Między nimi zaś i ponad nimi światło kawod [waga, „chwała”], a wokół niego światło chajim [życie]. Ponad nim korona światła koronująca przedmioty poznań, oświetlająca drogi wyobrażeń i lśniąca lśnieniem wizji – nie można zbadać ani znaleźć kresu tego źródła światła. Z kawod jego pełni [wyłaniają się] wola, błogosławieństwo, pokój, życie i wszystko, co dobre dla strzegących drogi do zjednoczenia z nim. Dla tych, którzy odstępują z jego drogi, dane jest znikające światło, przekształcające się we własne przeciwieństwo, występując raz jako rzecz moralnie naganna, innym razem jako cnota. Dzieje się to zgodnie z kawwanah [intencją] tego, który wie, jak kierować się ku jego prawdzie – poprzez przyłgnięcie, myśl i wolę trwającą mocą jego siły, dzięki temu, co niepoznawalne. Aby zgodnie z nasilaniem się mocy intencji pociągnąć siłę tej intencji wola i wolę odpowiadającą jej wiedzę i wyobraźnię jej myślą, i moc jej osiągnięciem, i uporczywość jej skupieniem, gdyż [w tym procesie] żadna spekulacja ani inny przedmiot nie mieszają się do niej, ona zaś wzmacnia się potęgą jej prowadzenia, aby pociągnąć skończonym [aktem] wydobyć z 'ejin sof [bezkresu] – każdą rzecz i działanie wedle jego wiedzy i woli. [Stanie się tak], jeśli tylko zdołał on objąć krańce wyodrębnionych bytów i wolę [odnoszącą się] do nich myślami zgodnie z zasadą, z której się wywodzi.

²⁶ Cyt. za: S c h o l e m, dz. cyt., s. 511n.

Wówczas [praktykujący] wzniesie się ponad nie z mocy jego kawwanah i wejdzie w głębinę, aby ukryć drogę do jego istoty i odnowić drogę dla jego woli mocą jego kawwanah, która [pochodzi] z kawod pełni znikającego światła, w którym nie ma zjawiska, ani wyobrażenia, ani skali, ani miary, ani oceny, ani granicy, ani rachuby, ani kresu, ani badania, ani liczby i w żadnym kierunku nie ma w nim kresu. On wznosi się mocą jego kawwanah od rzeczy do rzeczy, aż do jego przybycia do 'ejin sof musi dla jego udoskonalenia prowadzić swoją kawwanah drogą wspaniałości, aby wyższa wola przyodziła się w jego wolę, a nie, że wyłącznie jego wola przyodzieje się w wolę wyższą. Gdyż szefa [wypływ, wpływ] jest niczym wzbierające źródło, które nie ustaje, o ile jest on ostrożny w jego zbliżaniu się do wyższej woli i w tym, aby wyższa wola przyodziła się w wolę właściwą jego pożądanemu poprzez zjednoczenie woli wyższej i woli niższej. Drogą porównania, poprzez hedweq [przyłgnięcie] właściwe zjednoczeniu, pociągnie szefa [wypływ] dla swojego udoskonalenia. Nie ma bowiem udoskonalenia woli niższej przez zbliżanie się dla własnej potrzeby, a jedynie przez jej przybliżenie się i przyodzianie się w nią pragnienia i woli odnoszących się do objawienia się kresu porównywania [podmiotu i przedmiotu], które znika, skrywając się w jego tajemnicy. Przez przybliżanie się w ten sposób wola wyższa zbliży się do niego i doda uporę swoją mocą oraz przyda pragnienia jego woli, aby zakończyć i dopełnić wszelką rzecz, nawet wolę właściwą jego duszy, w której wola wyższa nie ma udziału. O tej drodze powiedziano (Prz 11,27): szukający dobra domaga się woli. Gdyż zgodnie z hedweq [przyłgnięciem] jego woli drogą wspaniałości do woli wyższej pragnienie przyodzieje się w nią i w pewien sposób pociągnie ją do jego woli, tak że nasili się w nim mocą jego intencji i trwać będzie wpływ [szefa], który koronuje tajemnice pragnień i doświadczeń, poprzez chochmah [mądrość – druga sefira], ducha binah [inteligencję – trzecia sefira] i uporczywość daat [poznania – sefira latentna]. Zgodnie z tym przyodzieje się w ducha i objaśni jego kawwanah jego słowami oraz uczyni znak jego czynami i pociągnie łaskę z mocy w moc i z przyczyny w przyczynę, aż skończy swoje dzieła jego wolą. W ten sposób pierwsi [kabaliści] spędzali godzinę przed modlitwą, aby przekazać resztę myśli i ustalić drogi intencji i moc przewodnictwa. Jedną zaś godzinę w modlitwie, aby wydobyć intencję mową ust. Po czym jeszcze jedną godzinę po modlitwie, aby rozważyć, jak poprowadzili moc intencji, co kończy się omówieniem widocznych dróg dzieła. Ponieważ byli chasydami, ich nauka zyskała spełnienie, a dzieło [ich] jest błogosławione. Oto droga spośród dróg prorocstwa. Jeśli ktoś się w niej ćwiczy, wzniesie się do stopnia prorocstwa.

Z punktu widzenia współczesnych prób konceptualizacji doświadczenia mistycznego niebywale znaczący jest już sam początek tekstu, zawierający wezwanie do sukcesywnej wizualizacji pięciu rodzajów światła występujących w określonym, uporządkowanym układzie przestrzennym. W odniesieniu do aktywności mózgu podmiotu podejmującego tę praktykę autohipnotyczną można by, przyjmując lateralizacyjny model d'Aquilliego, powiedzieć, że tego rodzaju wizualizacja zwiększa prawdopodobieństwo odhamowania półkuli podporządkowanej, a zwłaszcza jej płata ciemieniowego, i aktywacji związanego z działaniem tego płata operatora holistycznego, odpowiedzialnego za synchroniczne, całościowe, przestrzenne postrzeganie rzeczywistości. Procesowi temu towarzyszyłoby hamowanie funkcjonowania operatorów: operatora

abstrakcji, operatora binarnego i operatora ilościowego, łączonego z aktywnością półkuli normalnie dominującej oraz z diachronicznym, sekwencyjnym przetwarzaniem informacji²⁷. Sam prolog tekstu zawiera zatem treści potencjalnie promujące doświadczenie o charakterze unitywnym. Warto zauważyć, że hebrajski termin „kawwanah”, oddawany jako „intencja”, znaczy dosłownie „ukierunkowanie”, a zatem źródłowo kryje on w sobie właśnie doświadczenie przestrzeni, która przez proces interioryzacji przekształca się w przestrzeń imaginatywną. Możliwość fetycznego „ukierunkowania”, którego efektem może być dzieło zemsty lub miłosierdzia, wyraźnie wskazuje na to, że teurgiczno-mistycznemu wymiarowi kawwanah nieodłącznie towarzyszy wymiar magiczny, co wyraźnie podkreślał w swoich badaniach Scholem²⁸. Przypadek kawwanot pokazuje, że rozgraniczenie magii, teurgii i religii – o ile uznaje się je za rozłączne klasy, a nie za typy o płynnych granicach i wzajemnej interpenetracji – jest praktycznie niemożliwe. W tekście kilkakrotnie pojawia się rzeczownik odczasownikowy „hedweq” (od rdzenia „dawaq” – „kleić”) – przyłgnięcie, sklejenie się, który w późniejszych tekstach kabały i chasydyzmu zastępuje derywowany od tego samego rdzenia rzeczownik „dewequet”²⁹. Termin „hedweq” odnosi się do zjednoczenia woli ludzkiej i boskiej, co jest warunkiem skuteczności kawwanah i wydobywania przez nią szefa (wyptywu) z bezkresu – ’ejn sof. Niebawale charakterystyczny jest fakt, że postulowane doświadczenie unitywne w centralnej części tekstu znajduje odzwierciedlenie w postaci zaburzonej składni i niejako „rozpływającej się” referencji zaimków osobowych. Konstrukcja formalna tekstu, czy też raczej jego morfologiczna i syntaktyczna dekonstrukcja, wskazuje na możliwy zanik wyodrębnionego podmiotu doświadczenia w takim stopniu, że w zasadzie nie wiadomo, czy tekst odwzorowuje takie doświadczenie, czy też ma je indukować, a może – jak

²⁷ Zob. E.G. d’Aquila, *The Myth-Ritual Complex: A Biogenetic-Structural Analysis*, w: *Brain, Culture and the Human Spirit: Essays from an Emergent Evolutionary Perspective*, red. J.B. Ashbrook, University Press of America, Maryland 1993, s. 45-75. Szczegółowe omówienie teorii d’Aquilego por. T. Sikora, *Użycie substancji halucynogennych a religia. Perspektywy badawcze na przykładzie zagadnień rytuału i symbolizacji*, Nomos, Kraków 2003, s. 251-260. Warto wspomnieć, że teoria ta doczekała się częściowo uzasadnionej ostrej krytyki (por. S. Atran, *Ewolucyjny krajobraz religii*, tłum. M. Kolan, Nomos, Kraków 2013, s. 221-228). Zagadnienie hipnozy i autohipnozy w kontekście doświadczenia religijnego szczegółowo analizuje John F. Schumaker (por. J.F. Schumaker, *The Corruption of Reality: A Unified Theory of Religion, Hypnosis and Psychopathology*, Prometheus Books, New York 1995, s. 62-80).

²⁸ Por. G. Scholem, *Ursprung und Anfänge der Kabbalah*, Walter de Gruyter, Berlin–New York 2001, s. 215.

²⁹ Szerzej na ten temat zob. G. Scholem, *Devequet or Communion with God*, „Review of Religion” 14(1949-50), s. 115-139; M. Pachter, *The Concept of „dewequet” in the Homiletical Ethical Writings of 16th Century Safed*, w: *Studies in Medieval Jewish History and Literature*, red. I. Twersky, Harvard University Center for Jewish Studies, Cambridge, Massachusetts, 1984, t. 2, s. 171-230.

w przypadku pochodnych autentycznego geniuszu doświadczenia numinotycznego – obie te możliwości zachodzą równocześnie.

Drugi tekst stanowi fragment cytowanego już dzieła Mojżesza z Leonu *Szeqel ha-qodesz*:

ארבע מראות מאורות מיני אור זוהר הן נעלמות והסתומות הנתהוות מסוד אמתת מציאותו הנעלם והנסתר, כנוגה המסבב למראית העין בגלל הזוהר לע'נ' הסתום, ואינו נראה בנגלה. ואותו הגלגל עומד בארבע תכונות נגהו אור, מובהק בהיר מזהיר כזוהר הרקיע. כי גם אמנם ארבע מיני זוהר הם: אור הבהיר, אור זוהר, אור מובהק, אור המקבל זוהר, ולעולם אור מורגש מ'קבל' מאור מושכל. כי תמצא ארבע מיני אש הן, והן אותן שהראה ה"ה' למשה: אש אדומה, אש ירוקה, אש לבנה, אש שחורה. והן ארבע מיני אש שאר ה"ה' למשה ע"ה' בסיני והראה לו בסיני. והן ארבע מיני גוונין של אש, כעין זה ארבע מאורות שאמרנו, ואמנם כי סוד ארבע המאורות הן אותן ארבע המאורות הצובאות. ואמנם כי אור הסתום והנעלם אשר אמרנו הוא המגלגל אור זוהר אמיתי בהתגלגל אור העין הסתום, והוא אור הנחבא שאינו נגלה ואינו נראה בשום צד בעולם, זולתי בסתום. ועל זה אור הסתום הנעלם נאמ': 'הראני נא את כבודך' (שם' לג יח). ואמנם כי זה האור מוציא ארבע המאורות אשר הזכרנו: אור הבהיר, אור זוהר, אור מובהק, אור המקבל זוהר, והם המאורות המזהירים. ואמנם כי אור המבהיר הוא אפקלריא המאיר והמזהיר אור זוהר אספקלריא, שהוא המקלט אורו בתוכו ואינו ניכר, זולתי בהגלותו אצל האור המאיר. אור מובהק הוא אספקלריא המאירה שגוון כל המאורות נכרין בו, והוא זוהר כל האספקלריות בגוונין. אור המקבל זוהר הוא שספקלריא אינה מאירה, ומקבל שאר כל המאורות כעששית המקבל זוהר השמש וניכר בתוכו, כך זה אור המקבל זוהר. ועל כל פנים אור זה שואב בתוכו כל שאר הגוונין ומראה אותם בתוכו, כי בהתקרב אצלו כל שאר הגוונין ומזהירין בו, הוא שואב אותם בתוכו ומקלט אותם וניכרין בו רושם כל אחד ואחד. ואמנם כי האור הזה הוא נגלה יותר מפני שינו מאיר, כי תמצא אור זוהר המאיר אינו נתפס בשום צד לעין כאשר הוא עין השמש, כי מפני אור זהרו אין הע'נ' יכולה לשלוט בו. אבל אור שאינו מאיר הוא הנתפס ונתגלה ויכול העין לשלוט בו, וכל המסתכל בגוון זה יוכל להכיר שאר הגוונין שהם נעלמים ונסתמים העומדים עליו. והתבונן כי, אע"פ ששאר הגוונין העליונים יוכל להכיר בתוך זה, אינם נראים לעולם מובהקים ונוהרים, מפני שנראים מתוך אור מורגש, והנביאים ושאר המשכילים אינם רואים זולתי מתוך זה. זוהר אספקלריא שאינה מאירה אלא מתוך זוהר אספקלריא המאירה, וכאשר תסתכל במעלות תמצא כי הכל אחד. ועיין בנר ותמצא אור המורגש השחור למטה והאור המבהיר למעלה. והכל הוא סוד אחד ואור אחד שאין בו פירוד בשום צד, וכבר התעוררנו זה, והבן...³⁰

Cztery są przejawy źródeł światła w rodzaju światła zohar [lśnienie] – są one ukryte i zamknięte, powstają zaś z tajemniczy istoty jego rzeczywistości, ukrytej i schowanej. Niczym nogah [blask planety Wenus], która przy zamkniętym oku przejawia się jako otaczająca okrag zohar [lśnienie], nie jest natomiast widziana w tym, co jawne. Ten okrag znajduje się pośród czterech właściwości jako: światło nogah [blask planety Wenus], światło muwhaq [skrzzenie], światło bahir [jasność], światło lśniące niczym zohar [lśnienie] sklepienia. Jednak światła zohar [lśnienie] istnieją cztery rodzaje: światło bahir [jasność], światło zohar [lśnienie], światło muwhaq [skrzzące] oraz światło przyjmujące zohar [lśnienie]. Zawsze światło odczuwalne zmysłami przyjmuje [swoją jakość] od światła umysłowego. Znajdziesz również, że istnieją cztery rodzaje ognia. To te, które Święty, niech będzie błogosławiony, pokazał Mojżeszowi: ogień czerwony, ogień zielony, ogień biały i ogień czarny. Oto cztery rodzaje ognia, o których powiedział Święty, niech będzie błogosławiony, Mojżeszowi, pokój z nim, na Synaju i tam mu je pokazał. To cztery rodzaje barw ognia podobne do czterech źródeł światła, o których powiedzieliśmy, gdyż tajemnica czterech źródeł światła odpowiada czterem źródłom światła / zwierciadłom [kobiet siedzących przy wejściu

³⁰ Podstawa przekładu: *Sefer Szeqel ha-Qodesz di Raw Mosze di Li'on. Hehdir 'al pi kitwej jad we-hosif mawo' Szarl Mopsiq*, Cherub Press, Los Angeles 1996, s. 96n.

do Namiotu Zgromadzenia]. Jednak światło zamknięte i ukryte, o którym mówiliśmy, to światło obracające prawdziwe światło zohar [lśnienie] przy obracaniu się światła przy zamkniętym oku. Jest ono światłem ukrytym, niejawnym, którego nigdzie w żaden sposób nie można zobaczyć, jak tylko poprzez zamknięcie [oczu]. O tym zamkniętym, ukrytym świetle powiedziano: Pokaż mi twój kawod [chwałę / wagę] (Wj 33,18). Otóż to jest właśnie światło, które wydobywa cztery wspomniane przez nas źródła światła: światło bahir [jasność], światło zohar [lśnienie], światło muwhaq [skrzenie] i światło przyjmujące zohar [lśnienie]. To źródła światła, które lśnią (hebr. mazhirim). Światło mawhir [rozjaśniające] odpowiada zwierciadłu rozświetlającemu i rozlśniewającemu, światło zaś zohar [lśnienie] odpowiada zwierciadłu, które zbiera w sobie jego światło i nie jest widoczne, jak tylko wtedy, gdy ujawnia się w świetle rozświetlającym. Światło muwhaq [iskrzące] odpowiada zwierciadłu rozświetlającemu, w którym widoczne są kolory wszystkich światel. Odpowiada ono zohar [lśnieniu] wszystkim zwierciadeł w jego kolorach. Światło przyjmujące zohar [lśnienie] odpowiada zwierciadłu nierozświetlającemu i przyjmuje wszystkie pozostałe źródła światła niczym lampa oliwna przyjmująca słoneczne zohar [lśnienie], które jest w niej widoczne, tak jest z tym światłem przyjmującym zohar [lśnienie]. W każdym razie to światło czerpie w siebie wszystkie pozostałe barwy i ukazuje je w sobie, gdyż wszystkie pozostałe barwy zbliżają się do niego i lśnią w nim, ono zaś wchłania je do środka i utrwala je, tak że wszystkie są w nim widoczne jako wrażenie. W istocie to światło jest bardziej jawne, gdyż nie rozświetla. Pojmiesz bowiem, że rozświetlające światło zohar [lśnienia] w żaden sposób nie jest uchwytnie dla oka, tak jak w przypadku słońca, gdy z powodu światła jego zohar [lśnienia] oko nie może nad nim włądać. Jednak światło nierozświetlające jest uchwytnie i objawia się, a oko może nad nim włądać i każdy, kto przygląda się jego barwie, może poznać pozostałe barwy, które są niewidoczne, zakryte, a jednak w nim występują. Rozważaj to, że pomimo faktu, iż resztę barw wyższych można poznać w jego środku, nigdy nie można [w nim] zobaczyć [barw] skrzących i lśniących, ponieważ są one widoczne ze środka światła zmysłowego, a prorocy i pozostali medytujący nie widzą inaczej, jak tylko z niego. Zohar [lśnienie] zwierciadła, które nie rozświetla, pochodzi wyłącznie ze środka lśnienia zwierciadła rozświetlającego, gdy zaś przyglądniesz się sferom wyższym, zrozumiesz, że wszystko stanowi jedno. Popatrz na świecę i znajdziesz odczuwalne czarne światło na dole, światło zaś mawhir [rozjaśniające] w górze. To wszystko stanowi jedną tajemnicę i jedno światło, w którym nie ma żadnego rozdzielania. Obudziliśmy się już odnośnie tego, zrozum³¹.

Lektura powyższego fragmentu stawia czytelnika przed pytaniami, na które nie znamy odpowiedzi. Co stanowi źródło tak rozbudowanej, technicznej kategoryzacji różnych rodzajów światel, ognia i barw? Oczywiście jest zakorzenienie tej terminologii w hebrajskiej semantyce nazw barw oraz w potężnej tradycji wizualnego obrazowania doświadczenia numinotycznego, której początki sięgają biblijnego modelowania objawienia synaickiego jako doświad-

³¹ Różnice między zaproponowanym tu przekładem, a tym, który podał Aryeh Kaplan (por. K a p l a n, dz. cyt., s. 122-124), wynikają z posłużenia się inną podstawą przekładu. Kaplan nie mógł dysponować krytycznym wydaniem tekstu zaproponowanym przez Charlesa Mopsika (por. przyp. 30).

czenia synestetycznego („I cały lud widział głosy” – Wj 20,18)³². Czy jednak jest to jedyny czynnik, który należy brać pod uwagę? Nikt jeszcze nie napisał monografii poświęconej związkowi kabały ze sztukami jubilerską i optyczną. W jakim stopniu kabaliści właśnie z tych domen czerpali środki językowe do metaforyzacji i conceptualizacji doświadczeń numinotycznych? Oczywiście musieli oni sięgać również do tradycyjnej, lecz rozbudowanej wiedzy medycznej, związanej z zaburzeniami zmysłu wzroku. Jaki był jej zakres? Nie należy również wykluczać znajomości eksperymentalnych technik wywoływania obrazów ejdetycznych poprzez ucisk gałek ocznych i (lub) ich rotację oraz ascetycznych praktyk odosobnienia w ciemności. Tekst w sposób wyraźny rozróżnia sfery fizycznego i umysłowego doświadczenia jakości barwnych, a zarazem sytuuje tę problematykę w kontekście archaicznego profetyzmu i koncepcji narzędzia katoptrycznego jako medium wywoływania tego rodzaju doświadczeń³³. Idea zwierciadeł: rozświetlającego i nierozświetlającego – które w powyższym tekście prezentowane są jako pleromatyczne ośrodki emanacji, przepływu i absorpcji energii fotycznych – jest ściśle związana ze stopniami wiedzy gnostycznej. W jej obrębie znane z tradycji profetycznej rozróżnienie objawienia danego Mojżeszowi oraz tego, które przekazano prorokom, przekształca się w rozróżnienie kabalisty i tych, którzy nie oddają się studiowaniu i praktykowaniu ezoterycznych tradycji judaizmu.

Podobne pytania można mnożyć. Trudno jednak powiedzieć, w jakim stopniu ewentualne odpowiedzi na nie przybliżyłyby nas do istotnego wyczerpania treści opisywanego zjawiska. Wydaje się, że w tej materii kluczowe pozostają słowa wypowiedziane przez Gershoma Scholema w roku 1976, sześć lat przed jego śmiercią, do przeprowadzającego z nim wywiad niemieckiego dziennikarza Jörga Drewsa: „Widzi Pan, jedno wiem z całą pewnością. Kabaliści wiedzieli coś, czego my nie wiemy”³⁴. Za tym tylko pozornie banalnym stwierdzeniem kryje się otchłań pytań o przekaz poza-tekstualny w mistyce żydowskiej, techniki indukcji doświadczeń numinotycznych oraz ich wpływ na ludzkie ciało w jego aspektach fizycznym i subtelny, a także zwrotne oddziaływanie na składniki rytualny i ideologiczny. Od czasu wypowiedzi Scholema minęło prawie pół wieku. Rozwój współczesnych badań nad ezote-

³² Por. E.R. Wolfson, *Through a Speculum That Shines: Vision and Imagination in Medieval Jewish Mysticism*, Princeton University Press, Princeton, New Jersey, 1994, s. 160, 287. Zob. G. Scholem, *Farben und ihre Symbolik in der jüdischen Überlieferung und Mystik*, „Eranos Jahrbuch” 41(1972), s. 1-48; T. Sikora, *Symbolika barw w mistyce żydowskiej*, „Studia Judaica” 6(2003) nr 2(12), s. 47-77.

³³ Por. T. Sikora, *EUOI. Studia z symbolizmu i metaforyzacji katoptrycznej*, Nomos, Kraków 2004, s. 125-170.

³⁴ „...und alles ist Kabbala”. *Gershom Scholem im Gespräch mit Jörg Drews*, Edition Text+Kritik, München 1980, s. 44.

ryczno-mistycznymi tradycjami judaizmu pokazuje, że stawianie tych pytań nie jest heurystycznie bezpłodne³⁵.

³⁵ Wśród dzieł wskazujących nowe horyzonty badawcze należy zwrócić szczególną uwagę na następujące prace: M. I d e l, *The Mystical Experience in Abraham Abulafia*, State University of New York Press, New York 1987 (por. zwł. s. 13-54); M. V e r m a n, *The History and Varieties of Jewish Meditation*, Jason Aronson Inc., Northvale 1996 (por. zwł. s. 67-94); J. G a r b, *Hofa otaw szel ha-koach ba-mistikah ha-jehudit. Me-safrut chachamejnu zichronam le-brachah ad kabalat Cefat*, Magnes, Jeruszałajim 5765 (2005), (por. zwł. kluczowy badawczo opis modeli pozyskiwania mocy w kabale, s. 47-184); T. P a r s i q o, *Meditacja jehudit. Hitpatchutan szel targilot ruchanijot ba-jahadut zemanenu*, Hoca'at le-or al szem Chajim Rubin, Tel Awiw 5776 (2016). Ta ostatnia obszerna praca jako jedyna w dostępnej literaturze doprowadza przegląd medytacyjnych technik judaizmu do czasów najnowszych oraz poddaje analizie wpływ buddyjskich praktyk medytacyjnych na współczesny chasydyzm (por. tamże, s. 338-345). Izraelscy uczeni: Moshe Idel, luminarz badań nad mistyką żydowską, i Shahar Arzy, neurokognitywista, opublikowali pionierską interdyscyplinarną analizę doświadczeń supranormalnych w kabale, skupiając się na ich możliwych powiązaniach z zaburzeniami dysocjacyjnymi, heautoskopia i transem posesywnym (por. Sh. A r z y, M. I d e l, *Kabbalah: A Neurocognitive Approach to Mystical Experiences*, Yale University Press, New Haven–London 2015, s. 35-112).

Katarzyna PACHNIAK

POJĘCIE ŚWIATŁA W ISLAMIE

Mistyka światła w traktacie „Nisza światła” Al-Ghazalego

Oprócz niedoskonałego oka zewnętrznego istnieje również takie, które znajduje się w sercu człowieka i zwane jest intelektem lub duszą. To właśnie ono przetwarza informacje dostarczone przez oko zewnętrzne. Akt postrzegania przez intelekt przebiega następująco: intelekt jest w możliwości, lecz należy go pobudzić, co może uczynić jedynie język mądrości – wówczas intelekt przechodzi do aktu. Najwyższą mądrością są wersety Koranu, zesłane przez Boga. To one zatem w pełni zasługują na określenie „światło”.

Bóg jest światłem niebios i ziemi.
Jego światło jest podobne do niszy,
w której jest lampa; lampa jest we szkle,
a szkło jest jak gwiazda świecąca¹.
Koran, sura 24, „Światło”, w. 35

Tekst, z którego pochodzą powyższe słowa, to Koran, uważany przez muzułmanów za święty tekst ich religii. Powstał on na początku siódmego wieku w wyniku objawień, które – zgodnie z wiarą muzułmanów – sam Bóg, za pośrednictwem archanioła Gabriela, przekazywał człowiekowi imieniem Mahomet (arab. Muhammad). Miało to miejsce, według oficjalnej wersji muzułmańskiej, w latach 610-632, czyli do czasu śmierci Mahometa, którego uznano z czasem za proroka nowej religii – islamu. Mahomet przekazywał swoje przesłanie, głosząc – przede wszystkim wśród wyznających politeistyczne religie Arabów – nowinę całkowicie monoteistyczną: Bóg jest jeden i jedyny, nie ma niczego, co, jak czytamy w Koranie, byłoby Mu równe bądź przeciwne, jest On całkowicie transcendentny. Wedle tradycji w początkowym okresie Arabowie wyznający religie politeistyczne przyjmowali to przesłanie bardzo niechętnie z powodów politycznych, kwestionowało ono bowiem ich porządek społeczny. W latach 622-632 trwała wojna o narzucenie islamu politeistom, a Mahomet w okresie tym nadal otrzymywał objawienia. Koran został spisany dopiero po jego śmierci, on sam zaś jako osoba niepiśmienna i dziedzic plemiennej tradycji przekazu ustnego nie przywiązywał wagi do tej kwestii. Uznaje się, że spisanie Koranu miało miejsce za panowania trzeciego kalifa

¹ Koran, tłum. J. Bielawski, PIW, Warszawa 1986, s. 423.

w czasach kalifów prawowiernych (arab. Chulafa Raszidun), Usmana, w latach 644-656, jednak z punktu widzenia nauki szczegóły tego przedsięwzięcia, jak również cała historia początków islamu mają wiele punktów niejasnych. Nie ma wątpliwości co do tego, że wielki wpływ na Koran wywarła tradycja judaizmu oraz chrześcijaństwa, a przed pojawieniem się islamu Półwysep Arabski zamieszkiwali zarówno Żydzi, jak i chrześcijanie, i to właśnie od nich mógł czerpać autor (autorzy?) Księgi. Pewne znaczenie dla jej powstania miały też stare tradycje Iranu². Główna trudność dotycząca rekonstrukcji początków islamu polega na tym, że najwcześniejsze zachowane zapisy dotyczące dziejów Arabów i początków tej religii, dokonane przez samych Arabów, pochodzą dopiero z dziewiątego wieku, okresu, kiedy była ona już dobrze ukształtowana, i nie ma wątpliwości, że autorzy tych kronik starali się przedstawić hagiograficzną wersję zdarzeń, która w większym stopniu kreuje narrację historyczną niż wiernie relacjonuje fakty. Dlatego też we współczesnej islamistyce powstają dziś (przedstawiane oczywiście przez uczonych zachodnich) alternatywne koncepcje początków islamu oraz interpretacje postaci Mahometa, Koranu i jego zapisu. Ich twórcy spekulują na wszystkie te tematy, odwołując się do dowodów językowych i archeologicznych, a także świadectw historycznych wywodzących się z innych kultur. Chociaż współczesny stan badań nie pozwala zdecydowanie przychylić się do żadnej tych wielu alternatywnych koncepcji (a być może nigdy nie będzie to możliwe), warto jednak pamiętać, że skoro nie znamy dokładnie pochodzenia i okoliczności powstania Koranu, pytanie, jakimi drogami przeniknęła do niego wizja postrzegania Boga jako światła, może być jedynie przedmiotem spekulacji³.

² Czasy przedmuzułmańskiej Arabii są przedmiotem badań, w przypadku których główną trudność stanowi fakt, że w tradycji muzułmańskiej okres ten traktowano jako dżahiliję, czyli czas niewiedzy i ciemnoty przed nadejściem monoteizmu, a zatem nie interesowano się zapisem tych wczesnych tradycji. Prowadzenie wykopalisk archeologicznych na terenie dzisiejszej Arabii Saudyjskiej również nie należy do łatwych przedsięwzięć (zob. R. F i r e s t o n e, *Journeys in Holy Land: The Evolution of the Abraham-Ishmael Legends in Islamic Exegesis*, New York Press, New York 1992; J.P. B e r k e y, *The Formation of Islam: Religion and Society in the Near East 600-1800*, Cambridge University Press, Cambridge 2003; P. C r o n e, *The Meccan Trade and the Rise of Islam*, Gorgias Press, Piscataway, New Jersey 2004; R. H o y l a n d, *Arabia and the Arabs: From the Origins to the Rise of Islam*, Routledge, London 2001; F.E. P e t e r s, *Muhammad and the Origins of Islam*, New York Press, New York 1994). Zob. też: „Arabia Antica: Tradition and History of Pre-Islamic Arabia”, portal prowadzony przez Wydział Wiedzy o Cywilizacjach Uniwersytetu w Pizie, <http://arabiantica.humnet.unipi.it/>.

³ Na temat alternatywnych teorii dotyczących początków islamu zob. M. G r o d z k i, *Panteon sceptyków. Przegląd współczesnych teorii naukowych poświęconych genezie islamu*, Katedra Arabistyki i Islamistyki – Wydział Orientalistyczny UW, Warszawa 2017. Na temat tworzenia narracji historycznej we wczesnym okresie islamu zob. M. P i n k e r, *Mitologizacja, propaganda czy zapis dziejów? O zakładaniu miast muzułmańskich*, Katedra Arabistyki i Islamistyki – Wydział Orientalistyczny UW, Warszawa 2017.

Koncepcja Boga jako twórcy światła i samego światła pojawiała się w kulturach starszych od islamu⁴. Na początku Księgi Rodzaju czytamy: „Wtedy Bóg rzekł: «Niechaj się stanie światłość!» I stała się światłość. Bóg widząc, że światłość jest dobra, oddzielił ją od ciemności” (Rdz 1,3-4). Już zatem u zarania monoteizmu kształtuje się koncepcja Boga jako Stwórcy światła, które zostaje zarazem utożsamione z dobrem. W Nowym Testamencie zaś w Ewangelii według św. Jana czytamy: „Na początku było Słowo [...] W Nim było życie, a życie było światłością ludzi, a światłość w ciemności świeci i ciemność jej nie ogarnęła” (J 1,1-5). Wątpliwe jest jednak, by w okresie formowania się Koranu do jego autorów dotarły rozważania teologów chrześcijańskich wskazujących, że Bóg oświeca swoim światłem intelekt – teza ta pojawiła się wraz z rozwojem islamu. Ogólnie można jednak powiedzieć, że do Świętej Księgi muzułmanów przeniknęło monoteistyczne pojmowanie Boga jako światła, chociaż w procesie tym równie silny mógł być wpływ kultury irańskiej i zoroastryzmu. W zoroastryzmie⁵ najwyższy bóg, Ahura Mazda, utożsamiany jest ze światłem i symbolizowany przez tarczę słoneczną oraz ogień, a za identyczne z nim uważa się wszystko, co jasne, czyste i dobre⁶. Toczy on wieczną walkę z panem ciemności, Airyamanem⁷. Mówiąc o pojmowaniu w islamie Boga jako światła, nie sposób też nie wspomnieć o wpływie, jaki wywarł nań manicheizm, powszechny jeszcze w początkach islamu na terenach, na których żyli i po których przemieszczali się Arabowie. Twórcą manicheizmu był żyjący w trzecim wieku i pochodzący z terenu Iranu Mani. Niekiedy utrzymuje się, że był on Żydem, a jego rodzice należeli do którejś z licznych w owym czasie gnostyckich grup judeochrześcijańskich. Poglądy Maniego przejęło też wiele grup gnostyckich, a wpływ gnostyków na wczesny islam, chociaż trudno jest go szczegółowo opisać, pozostaje jednak niewątpliwy⁸. Kosmologia mani-

⁴ Ogólnie na ten temat zob. B. Watson, *Light: A Radiant History from Creation to the Quantum Age*, Bloomsbury, New York, London 2015, szczególnie rozdziały 1-5.

⁵ Zob. hasło „Zoroastrianism: Historical Review up to the Arab Conquest”, w: *Encyclopædia Iranica*, <http://www.iranicaonline.org/articles/zoroastrianism-i-historical-review>; M. Boyce, *Zaratusztrianie. Wiara i życie*, tłum. Z. Józefowicz-Czabak, B.J. Korzeniowski, Wydawnictwo Łódzkie, Łódź 1988.

⁶ M. Boyce, hasło „Ahura Mazda”, *Encyclopædia Iranica*, I/7, s. 684-687; zob. też: <http://www.iranicaonline.org/articles/ahura-mazda>.

⁷ Zob. tenże, hasło „Airyaman”, *Encyclopædia Iranica*, I/7, s. 694-695; zob. też: <http://www.iranicaonline.org/articles/airyaman-an-ancient-iranian-divinity>. Por. też: M. Składańkowa, *Bohaterowie, bogowie i demony dawnego Iranu*, Iskry, Warszawa 1984, s. 60-92; t a ż, *Mitologia Iranu*, Wydawnictwa Artystyczne i Filmowe, Warszawa 1989, s. 48-72.

⁸ Szerzej na ten temat zob. H. Halim, *Kosmologie und Heilslehre der frühen Ismā'īliya. Eine Studie zur islamischen Gnosis*, Steiner, Wiesbaden 1978; tenże, *Die islamische Gnosis. Die extreme Schia und die 'Alawiten*, Artemis, Zürich 1982; K. Pachniak, *Ezoteryczne odłamy islamu w muzułmańskiej literaturze herezjograficznej*, Dialog, Warszawa 2017; por. też: tamże, s. 29-178.

chejska przedstawia świat jako nieustanną walkę między duchowym światem światła a złym światem materialnym, związanym z ciemnością⁹.

Poświęcone światłu fragmenty sury „Światło” (arab. An-Nur) należy zatem uznać za spuściznę wcześniejszych tradycji, monoteistycznych oraz niemono-teistycznych, które dotarły do Mahometa i jego otoczenia przede wszystkim za pośrednictwem przekazów ustnych. Sura ta jednak jest tylko w niewielkim fragmencie poświęcona opisowi Boga jako światła. Uznaje się, że powstała ona w okresie medyneńskim, czyli w latach 622-632, kiedy Mahomet z Medyny prowadził walkę zbrojną o narzucenie islamu, a także tworzył podstawy organizacji politycznej, społecznej i prawnej nowej społeczności wiernych, ummy. Sura „Światło” liczy sześćdziesiąt cztery ajaty, czyli wersety. Warto wspomnieć, że Koran nie jest zwartym traktatem, ułożonym w chronologicznym porządku objawienia. W trakcie redakcji zgromadzony materiał uporządkowano od sury najdłuższej do najkrótszej (wyjątkiem jest sura pierwsza, „Otwierająca” – arab. Al-Fatiha). Ponadto w poszczególnych surach często znaleźć można materiał przemieszany, pochodzący z wcześniejszego okresu mekkańskiego i początków okresu medyneńskiego lub też z różnych faz tych okresów.

Pierwsza część sury „Światło” poświęcona jest przewinieniu cudzołóstwa i kary za nie, a także grzechowi prostytucji. Określono, że karą za każdą formę pozamałżeńskich stosunków seksualnych (arab. zina) jest sto batów (w spisanych w dziewiątym wieku hadisach, uznawanych za powstałe w czasach Mahometa, karę tę zastąpiono karą śmierci przez ukamienowanie). W dalszej części sury „Światło” następuje wywód na temat właściwego, skromnego zachowania kobiety. Wśród tych zapewnień o dobru, jakie leży w przyzwoitości i przyzwoitym zachowaniu się, jak również nieustannie pojawiających się w Koranie zapewnień o łasce płynącej z nawrócenia na islam, pojawia się werset trzydziesty piąty, którego początek przytoczono na wstępie artykułu. Przywołajmy jego dalszy ciąg:

Zapala się ona [lampa] od drzewa błogosławionego
– drzewa oliwnego, ani ze Wschodu, ani z Zachodu,
którego oliwa prawie by świeciła,
nawet gdyby nie dotknął jej ogień.
Światło na świetle!
Bóg prowadzi drogą prostą ku światłu,
kogo chce.
Bóg przytacza przykłady dla ludzi.
Bóg o każdej rzeczy jest wszechwiedzący!¹⁰.

⁹ Ogólnie na temat manicheizmu zob. hasło „Manicheism”, *Encyclopædia Iranica*, <http://www.iranicaonline.org/articles/manicheism-parent>.

¹⁰ *Koran*, sura 24, w. 35, s. 423.

W dalszej części sury pojawia się wychwalanie Boga oraz dobrych czynów tych, którzy uwierzyli, i potępienie złych czynów tych, którzy nie uwierzyli. Dostrzegamy wyraźną, znaną z wcześniejszych kultur dychotomię światła i ciemności, podobną do tej, jaką obserwujemy w manicheizmie bądź zoroastryzmie:

A działania tych, którzy nie uwierzyli,
[...]
[...] są jak ciemności na morzu głębokim:
Pokrywa je fala,
nad którą wznosi się druga fala,
A nad nią są chmury.
To są ciemności jedne nad drugimi.
Kiedy ktoś wyciągnie rękę,
ledwie może ją zobaczyć.
Jeśli Bóg nie da komuś światła,
to on nie ma światła¹¹.

Dalej następuje jednak powrót do zaleceń etycznych. Jest zatem oczywiste, że materiał zawarty we fragmentach o świetle powstał w innym czasie i przy innej okazji niż pozostała część sury, fragmenty te różnią się bowiem nie tylko tematyką, lecz także sposobem prowadzenia narracji i stylem. Jak już wspomniano, nie ma w tym niczego niezwykłego, dla Koranu bowiem charakterystyczne jest tego rodzaju „mieszanie” treści. Nie mamy dziś żadnych możliwości badawczych, które pozwoliłyby ustalić, w jakich dokładnie okolicznościach pojawiły się w Koranie fragmenty o świetle. Niemniej jednak okazały się one niezwykle znaczące, gdyż obecna w nich interpretacja Boga wywarła przemożny wpływ na Jego pojmowanie przez muzułmańskich mistyków, tak zwanych sufich, w muzułmańskiej filozofii mistycznej. Stały się one podstawą pojmowania Boga jako światła spływającego na niektórych wierzących – tych, którzy dążą do poznania Boga ścieżką mistyczną. Ostatecznym celem i kresem tej ścieżki jest osiągnięcie stanu stopienia się czy też zlania w jedno z Bogiem (arab. fana). Stan ów, który przyciąga uwagę niektórych badaczy ze względu na jego podobieństwo do indyjskiej nirwany¹², tożsamy jest z momentem ekstazy, w którym ludzkie „ja” umiera, zostaje bowiem wyparte przez „ja” Boga, albo też dochodzi w nim do połączenia esencji bytu ludzkiego i Boskiego. William C. Chittick uznaje, że w sufizmie stan, w którym mistyk wchodzi w „nieistnienie”, równoznaczny jest z pierwotnym stanem ludzkim sprzed stworzenia. Ów stan pełnej anihilacji „ja” jest zasadniczo tożsamy z pełnią Bytu. Chittick przywołuje w tym kontekście

¹¹ Tamże, w. 39-40, s. 424.

¹² Podobieństwo to dostrzega między innymi wybitny badacz mistycyzmu muzułmańskiego William C. Chittick (por. W.C. Chittick, *Sufism for Beginners*, Oneworld Publications, Oxford 2007, s. 109, 129).

myśl wybitnego mistyka muzułmańskiego Dżalala ad-Dina ar-Rumiego, która stanowi główny przedmiot jego badań¹³. Osiągnięcie stanu ekstazy nie jest jednak sprawą łatwą, lecz wymaga wieloletniej praktyki, ćwiczeń fizycznych i duchowych, pełnego oddania się Bogu, a także właściwego nauczyciela¹⁴. Z drugiej strony, stan ów nie jest osiągalny dla każdego, Bóg zsyła bowiem swoje światło jedynie na wybranych. Najwybitniejsi filozofowie mistyczni, Al-Ghazali, Suhrawardi¹⁵ oraz Ibn al-Arabi, wyraźnie podkreślali elitaryzm tego oświecenia – wyrafinowana filozofia mistyczna była intelektualnie dostępna jedynie nielicznym, a zwykli wierni mogli podążać drogą wyznaczoną przez bractwa mistyczne, tak zwane tariki, w których grupowo ćwiczy się rytuały mistyczne¹⁶. Tariki istnieją do dziś w całym świecie muzułmańskim, a wymiar mistyczny ujawnia się w islamie od jego początków mimo wyraźnej niechęci ortodoksyjnych muzułmanów, którzy uznają, że człowiek nie może się połączyć z absolutnie transcendentnym Bogiem, a mowa o takim połączeniu jest herezją.

Na dalszy rozwój filozoficznej myśli muzułmańskiej – przede wszystkim na Al-Ghazalego i jego traktat *Nisza światel* (*Miszkāt al-anwār*) oraz na słynną filozofię iluminacji (arab. iszrak) Suhrawardiego – silny wpływ wywarł neoplatonizm, szczególnie poprzez dzieło pod przewrotnym tytułem *Kitāb Usuludżijja Aristatalis*, znane w Europie łacińskiej jako *Theologia Aristotelis*¹⁷. Obok tego traktatu muzułmanie znali również wiele neoplatońskich komentarzy do dzieł Platona i Arystotelesa. Ogólnie można powiedzieć, że neoplatonizm silnie zainspirował muzułmańską falsafę, czyli filozofię odwo-

¹³ Zob. t e n z e, *The Sufi Path of Love: The Spiritual Teachings of Rumi*, New York Press, New York 1984.

¹⁴ Zob. S.H. N a s r, *The Garden of Truth: The Vision and Promise of Sufism, Islam's Mystical Tradition*, HarperCollins, New York 2007.

¹⁵ Szahab Suhrawardi (zm. 1191) był wybitnym mistykiem i filozofem pochodzenia perskiego i twórcą filozofii iluminacji (arab. iszrak), której zasadniczym pojęciem jest światło. Jego koncepcja filozoficzna, silnie odwołująca się do tradycji perskich oraz ujmująca światło w ramach neoplatońskiej hierarchii bytu, stanowi z pewnością najbardziej znaczące filozoficzne ujęcie światła w filozofii muzułmańskiej. Szczegółowe omówienie tej koncepcji wiązałoby się jednak z wykroczeniem poza ramy obecnych rozważań.

¹⁶ Należy odróżnić mistycyzm tarik, czyli bractw, których organizacja i reguły w bardzo luźnym zarysie przywodzą na myśl chrześcijańskie zakony, od intelektualnych koncepcji filozofów mistycznych, którzy byli doskonale wykształceni w filozofii, tradycjach religijnych i naukowych oraz teologii. Odwoływali się oni do filozofii neoplatońskiej w interpretacji muzułmańskiej, ale także do tradycji zoroastryjskich, manichejskich, gnostyckich, indyjskich, a nawet alchemicznych i staroegipskich. Do klasycznych prac poświęconych mistycyzmowi muzułmańskiemu (głównie mistycyzmowi filozoficznemu, ale również tarikom) należą traktaty niemieckiej badaczki Annemarie Schimmel (zob. A. S c h i m m e l, *Deciphering the Signs of God: A Phenomenological Approach to Islam*, State University of New York Press, New York 1994; t a ż, *Mystical Dimensions of Islam*, University of North Carolina Press, Chapel Hill 1975).

¹⁷ Zob. *Kitāb Usuludżijja Aristatalis*, w: *Aflutīn inda al-Arab. Plotinus apud Arabes*, red. A. al-Badawi, Maktabat al-Nahda al-Misriyya, Cairo 1955, s. 1-164.

lującą się do filozofii greckiej¹⁸. Traktat *Kitab Usuludżijja Aristotalis*, przypisywany Arystotelesowi, to w istocie luźne tłumaczenie Plotyńskich *Ennead* (od IV do VI), do którego włączono fragmenty zaginionego dziś komentarza Porfiriusza z Tyru. Traktat ten miał w tradycji muzułmańskiej różne wersje, a jego szczególnie interesujące z powodu metafory światła fragmenty znalazły się w tak zwanej długiej wersji księgi dziesiątej *Theologia Aristotelis*, która stanowi odrębny tekst¹⁹. Znajdujemy tam następujący opis: gdy Bóg, przez emanację, stworzył Inteligencję, wydobyl się z niej promień światła, odbijając się niczym od powierzchni lustra, który później przesyłał swoje światło kolejnym emancom²⁰. Podobne porównanie znalazło się też w traktacie *Kitab rahat al-akl* („Księga odpoczynku umysłu”) Abu Hamida al-Kirmaniego, neoplatońskiego autora (zmarłego po roku 1020), który reprezentował nurt ismailicki, a działał na terenie Persji oraz Iraku i w latach 1015-1020 w Kairze. Chociaż nie sposób w niniejszych rozważaniach wdawać się w dłuższe wyjaśnienia dotyczące ismailizmu oraz tego niezwykle autora²¹, wspomnijmy, że proces emanacji opisuje on następująco: Pierwsza Inteligencja (w koncepcji Al-Kirmaniego przejmując atrybuty koranicznego Allaha, gdyż Istota Najwyższa jest tak absolutnie transcendentna, że pozostaje niepoznawalna nawet dla owej Inteligencji, którą stworzyła poprzez akt nadawania początku (arab. *ibda*), którego charakter jest dla ludzkiego umysłu zupełnie niezrozumiały). Jest ona podobna do Słońca wysyłającego promienie, które odbijają się od powierzchni wody lub wypolerowanego lustra i dalej wysyłają promień poza siebie. Proces ten łączy się z kwestią pojmowania: inteligencja kontempluje swoją esencję, Słońce zaś powierzchnię lustra, którą oświetla promieniem. W aspekcie cielesności (łac. *dżismijja*) Słońce i lustro tworzą jedną esencję, lecz Słońce jest zawsze szlachetniejsze od lustra²².

¹⁸ Zob. Ch. D'Ancona, *Z greckiego na arabski: neoplatonizm w przekładzie*, w: P. Adamson, R.C. Taylor, *Historia filozofii arabskiej*, tłum. K. Pachniak, A. Wąs, WAM, Kraków 2015, s. 25-43.

¹⁹ Arabską edycję tego fragmentu zob. w: S.M. Stern, *Ibn Ḥasḏāy's Neoplatonist: A Neoplatonic Treatise and its Influence on Isaac Israeli and the Longer Version of the Theology of Aristotle*, „Oriens”, 13-14(1960-1961), s. 82-87.

²⁰ Samuel M. Stern zwraca uwagę, że niezwykle podobne porównania i wątki występują w dziele trzech myślicieli działających w tradycji neoplatońskiej: anonimowego autora owej długiej wersji księgi dziesiątej *Theologia Aristotelis*, Isaaca Israelego, neoplatonika żydowskiego piszącego po arabsku i zaliczanego do nurtu filozofii judeoarabskiej, oraz Ibn Hasdaja, żydowskiego poety i tłumacza, który żył w pierwszej połowie trzynastego wieku w Barcelonie i dokonał parafrazy na hebrajski arabskiego traktatu *Kitab bilawhar wa-judasaf*. Stern wskazuje, że wszyscy ci autorzy korzystali z jednego źródła, którym prawdopodobnie było napisane w tradycji neoplatońskiej dzieło nieznanego nam autora zawierające metaforę światła i lustra (zob. Stern, dz. cyt.). Dzisiejszy stan badań nie pozwala jednak tego przypuszczenia ani potwierdzić, ani też wykluczyć.

²¹ Zob. K. Pachniak, *Doktryny ismaelickie w działach Al-Kirmaniego*, Dialog, Warszawa 2004.

²² Por. Abu Hamid al-Kirman, *Kirab rahat al-akl*, red. M.K. Husajn, M.M. Hilmi, Kair 1953, s. 98.

Autor traktatu *Nisza światel* (*Miszkāt al-anwār*), Al-Ghazali, to postać niezwykle, wysoko ceniona w kulturze muzułmańskiej. Uczony urodził się w roku 1058, a zmarł w 1111, był z pochodzenia Persem i odebrał bardzo dobre wykształcenie: miał wiedzę z dziedziny muzułmańskiej falsafy, a także teologii spekulatywnej (arab. *kalām*) i jurysprudencji (arab. *fiqh*), zajmował się logiką, teorią polityczną, a pod koniec życia został mistykiem. Zaprzyjaźniony był z wpływowym wezyrem sułtanów seldżuckich Nizamem al-Mulkiem (zm. 1092), który nakazał wznieść dla niego uczelnię, zwaną od swojego imienia An-Nizamijja, najpierw w Niszpaurze, a potem w Bagdadzie. Al-Ghazali kształcił tam studentów, a samą strukturę An-Nizamijji uznaje się niekiedy za wzorzec dla uniwersytetów europejskich²³. Około roku 1095 uczony przeżył kryzys życiowy, którego przyczyny wyłożył w traktacie *Ratunek przed zbłądzeniem* (*Al-Munkiz min ad-dalāl*)²⁴. Stwierdził tam, iż zgłębił wszystkie możliwe drogi poznania: matematyczną, prawną, filozoficzną oraz inne, lecz wszystkie one go zawiodły. Doprowadziło go to niemal do depresji, postanowił zatem porzucić Bagdad oraz czynne życie naukowe i zacząć podróżować, aby wzbogacić się duchowo²⁵. W okresie owego wycofania się z życia naukowego, który trwał do roku 1105, Al-Ghazali doszedł do wniosku, że jedyna słuszną drogą poznania to droga mistyczna, zbliżenie się do Boga. Napisał wówczas swoje wielkie dzieło *Ihja ulum ad-din* [„Ożywienie nauk religii”]²⁶, w którym omówił wszelkie aspekty życia pobożnego muzułmanina.

Traktat *Nisza światel* powstał najprawdopodobniej w ostatnim okresie życia uczonego, chociaż trudno podać dokładną datę. Musiało to nastąpić już po porzuceniu przezeń czynnego życia naukowego. Tekst przetrwał do dzisiaj w postaci w trzydziestu kilku manuskryptów, na podstawie których można wnioskować, że funkcjonował także pod innymi tytułami²⁷.

Zanim przystąpię do analizy traktatu, warto zwrócić uwagę, że już w okresie średniowiecznym pojawiały się wątpliwości co do jego atrybucji, ponadto wzbudzał on żywe polemiki. Krytykował go, jak i ogólnie ezoteryczne podej-

²³ Zob. G. M a k d i s i, *Madrasa and University in the Middle Ages*, „Studia Islamica” 1970, nr 32, s. 255-264.

²⁴ Zob. A l - G h a z a l i, *Ratunek przed zbłądzeniem*, w: tenże, „Sprawiedliwa waga”. „Ratunek przed zbłądzeniem”, tłum. K. Pachniak, WUW, Warszawa 2008, s. 129-189.

²⁵ Można domniemywać, że przyczyną oddalenia się Al-Ghazelego stały się nie tylko sprawy duchowe, ale także obawa o zagrożenie życia z rąk wywodzącej się z ismailizmu grupy pod dowództwem Al-Hasana al-Sabbaha, która po roku 1094 zyskała miano nizarytów (asasynów). W roku 1092 zamordowali oni protektora Al-Ghazalego, Nizama al-Mulka. Szerzej na ten temat zob. K. P a c h n i a k, *Filozofia polityki muzułmańskiej na podstawie dzieł Abū Hāmida Al-Gazalego*, Dialog, Warszawa 2002.

²⁶ Zob. A l - G h a z a l i, *Ihja ulum ad-din*, t. 1-4, Kair [b.r.w.]; pełne wydanie w języku arabskim zob. <https://www.ghazali.org/ihya/ihya.htm>.

²⁷ Zob. A. R. B a d a w i, *Mu'alifat al-Ghazali*, [b.n.w.], Kuwejt 1977.

ście do poznania Boga, na przykład Ibn Tajmijja (zm. 1328), teolog, prekursor współczesnego dżihadyzmu. Ibn Tajmijja działał w okresie po najeździe Mongołów, którzy nawrócili się na islam i wnieśli do niego dużo nowych zwyczajów. Ibn Tajmijja uważał, że wszelkie innowacje i odejście od czystego rozumienia tekstu „popsuły” i osłabiły islam.

Chociaż dla Al-Ghazalego inspiracją są fragmenty dwudziestej czwartej sury koranicznej, to jednak ujmuje on światło w kategoriach nie tylko koraniczno-religijnych, ale również filozoficznych²⁸. Już w pierwszym rozdziale swojego traktatu twierdzi zdecydowanie, że jedynie Bóg jest prawdziwym światłem, a jeśli taką nazwę odnosi się do innego bytu, dzieje się to wyłącznie na zasadzie metafory²⁹. Autor uznaje, że światło znaczy co innego w rozumieniu zwykłych ludzi (arab. amma), a co innego dla elity (arab. chawass), a jeszcze co innego dla elity najwyższej (arab. chawass al-chawass). Dla pierwszych światło oznacza pojawienie się (arab. zuhur), dostrzegalne zmysłami. Światło dotyczy tego, co jest widoczne dzięki samemu sobie, oraz tego, co oświetla inne rzeczy. Człowiek postrzega dzięki zmysłowi wzroku, który jest jednak niedoskonały, gdyż oko nie widzi rzeczy dalekich, ukrytych, nie dostrzega między innymi wnętrza rzeczy, wszystkich bytów ani odpowiednich proporcji rzeczy³⁰. Oprócz niedoskonałego oka zewnętrznego istnieje jednak również takie, które nie ma tych przywar, a znajduje się ono w sercu człowieka i zwane jest intelektem (arab. akl) lub duszą (arab. ruh, nafs). To właśnie ono przetwarza informacje dostarczone przez oko zewnętrzne. Intelekt o wiele bardziej zasługuje zatem na miano światła. Akt postrzegania przez intelekt przebiega następująco: intelekt jest w możności (arab. bi-al-quwwa), lecz należy go pobudzić, co może uczynić jedynie język mądrości (arab. lisan al-hikma) – wówczas intelekt przechodzi do aktu (arab. bi-al-fil). Najwyższą mądrością są wersety Koranu, zesłane przez Boga. To one zatem w pełni zasługują na określenie „światło”.

²⁸ Zob. A l - G h a z a l i, *Miszkat al-anwar*, red. Abd al-Aziz as-Sirwan, Alam al-kutub, Bejrut 1985. Korzystam z tej arabskiej wersji traktatu, która cieszy się dobrą opinią, gdyż jest oparta na zestawieniu kilku manuskryptów. Wersja internetowa tekstu dostępna jest pod adresem <https://www.ghazali.org/books/mishkat-sirwan.pdf>. Czytelnik ma do dyspozycji również polską wersję traktatu (zob. A l - G a z a l i, *Nisza światła*, tłum. J. Wronecka, PIW, Warszawa 1990). Nie ujmując niczego tłumaczeniu Joanny Wroneckiej, w dalszych analizach opieram się na tekście arabskim we własnym przekładzie.

²⁹ Przywodzi to na myśl trwającą przez całe muzułmańskie średniowiecze dyskusję na temat Bożych atrybutów: czy absolutnie transcendentny Bóg może wykazywać atrybuty takie, jak człowiek (na przykład piękno czy dobro). Z jednej strony ich istnienie jest niezaprzeczalne, gdyż zostały wymienione w Koranie, z drugiej jednak obawiano się, aby nie podważyły one zasady nienaruszalnej jedności i jedyności Boga (arab. tauhid). Najczęściej wyjaśniano zatem, że można je traktować jedynie jako metaforę – gdyby od niej odejść, prosty człowiek nie mógłby sobie Boga wyobrazić ani otaczać Go kultem.

³⁰ Por. A l - G h a z a l i, *Miszkat al-anwar*, s. 119-121.

Istnieje więc dwoje oczu: oko zewnętrzne, związane ze światem zmysłowym, oraz oko wewnętrzne, pochodzące ze świata niebieskiego. Każde z nich ma inne światło: w przypadku oka zewnętrznego jest to Słońce zewnętrzne, pochodzące ze świata zmysłowego, a w przypadku oka wewnętrznego – Słońce wewnętrzne, pochodzące ze świata niebieskiego i tożsame z Koranem³¹. Świat wyższy człowiek może jednak ujrzeć jedynie w uniesieniu, kiedy wykroczy poza sferę zmysłów i wyobraźni. Świat widzialny co najwyżej symbolizuje świat wyższy. Uczony dopowiada po arystotelesowsku, że każdy skutek musi mieć przyczynę i być do niej w jakimś stopniu podobny. Źródłem światła dla pochodni ziemskich jest duch boski (arab. ar-ruh al-ilahi). Światła, zarówno ziemskie, jak i niebieskie, uporządkowane są w taki sposób, że najbardziej godnym słowa „światło” jest to z nich, które najbliższe jest światłu głównemu. Światła tworzą zatem hierarchię, lecz wypływanie jednego z drugiego nie może trwać w sposób nieskończony, gdyż musi istnieć źródło pierwsze (arab. manba awwal). Tej samej argumentacji Arystotelesa o niemożności istnienia nieskończonego łańcucha przyczyn i skutków jako dowodu na istnienie Boga używali muzułmańscy mutakallimowie oraz filozofowie³². Tutaj Al-Ghazali precyzuje kwestię: „Czy słowo «światło» przynależy się zatem bardziej temu, co samo jest oświetlane i czerpie z innego źródła, czy też temu, co samo jest źródłem i oświetla inne rzeczy?”³³. Światło istnieje zatem na różnych poziomach poznania, a najwyższym z nich jest ten, który prowadzi do poznania czystego światła, tożsamego z Bogiem. Al-Ghazali podejmuje argument Ibn Siny o podziale bytu na byt konieczny (arab. wadżib al-wudżud) oraz byt możliwy (arab. mumkin al-wudżud), twierdząc, że jeden rodzaj bytu istnieje dzięki własnej istocie (arab. bi-zatihi), drugi zaś z powodu innego bytu (arab. bi-ghajrihi). Bytem prawdziwym, jak i światłem prawdziwym jest zatem jedynie Bóg, który jako jedyny istnieje sam z siebie³⁴.

Jedynie mędrcy (arab. arifuna – ci, którzy wiedzą) dzięki ekstazie i kontemplacji pojmują, że Bóg to jedyne istnienie. Rozumieją oni także, iż Bożych atrybutów nie można pojmować tak, jak pojmujemy atrybuty ludzkie, gdyż nikt nie dzieli istnienia z Bogiem. Następnie Al-Ghazali opisuje stan, w jakim elita elit dostrzega jedynego prawdziwego Boga – stanem tym jest ekstaza. Muzułmańscy mistycy używali na jej określenie terminu „fana”, o którym już wspominałam³⁵.

³¹ Por. tamże, s. 128-133.

³² Por. K. Pachniak, *The Kalam Proof for Divine Creation*, w: *Prosperity and Stagnation: Some Cultural and Social Aspects of the Abbasids Period (750–1258)*, red. K. Kościelniak, Wydawnictwo Unum, Kraków 2010, s. 21-37.

³³ Al-Ghazali, *Miskat al-anwar*, s. 136.

³⁴ Por. tamże, s. 137.

³⁵ Fazlur Rahman podaje za Al-Hudżwirim i jego *Kaszf al-mahdżub*, jednym z dwóch głównych traktatów mistycznych opisujących stan fana (drugi to *Kitab al-luma* Abu Nasra al-Sarradza),

Autor twierdzi, że gdy znajdują się oni w tym stanie, obecny jest w nich jedynie Bóg i pozostają Nim całkowicie upojeni (arab. fa-sakkaru sukran rufi'a). Stwierdzenie to typowe jest dla retoryki mistycznej, „sukr” oznacza zaś upojenie (również alkoholem) – najprawdopodobniej jako pierwszy o całkowitym upojeniu Bogiem mówił Al-Bistami (zmarły na przełomie lat 848 i 849). Al-Ghazali sugeruje jednak, że gdy po ekstazie (upojeniu) mistycy wracają do stanu normalnego, uznają, że stan ten nie był prawdziwym połączeniem z Bogiem (arab. ittihad)³⁶. Podkreśla jednak, że dla osoby, która przeżywa swój stan, jest to prawdziwa fana, a nawet fana al-fana, gdyż własne „ja” mistyka zostaje wówczas wygaszone, nie ma też on własnej świadomości ani świadomości jej braku.

W zakończeniu tego rozdziału swojego traktatu uczony powtarza, że światła w świecie niższym emanują od pochodni (arab. sarradz), która jest świętym duchem proroczym (arab. ar-ruh al-kudsi an-nabawi). Z kolei światła w świecie wyższym wzniesają się jedne przez drugie w porządku hierarchicznym, a wszystkie wywodzą się od światła światła (arab. nur al-anwar). Wszystkie jednak światła z wyjątkiem Boga można uznać za metaforę (arab. madżaz), On jest bowiem światłem jedynym³⁷. Bóg jest absolutną i czystą jednością i jednością, i nie ma w Nim żadnej mnogości. Stwierdzenie to doskonale odpowiada nadrzędnej zasadzie islamu – zasadzie Bożego tauhidu, czyli Bożej jedności i jedności. W Bogu nie może istnieć żadna mnogość, ta zakłada bowiem pewną niedoskonałość, a w przypadku Boga nie jest ona możliwa. Na marginesie warto zauważyć, że muzułmańscy neoplatonicy mieli pewien problem z opisaniem aktu emanacji Pierwszego Bytu stworzonego z Boga. Emanacja zakłada pewną łączność, a emanująca inna istota w jakimś stopniu podważa Boży tauhid. Wiele wysiłku włożono zatem w uzasadnienie, że w istocie tak nie jest.

Wróćmy do Al-Ghazalego. Twierdzi on, że wszystkie rzeczy, które pojawiają się w wizji wewnętrznej, powstają dzięki Bogu i z Jego woli. Jego światło nigdy nie znika, jest stałe i niezmiennie. Jeśli nie znamy Boga, nie wynika to z jakiegokolwiek w Nim uszczerbku, lecz przeciwnie, z Jego siły. Może On tak jaśnieć w swoim blasku, że okazuje się to dla człowieka oślepiające³⁸.

Drugi rozdział traktatu poświęcony jest wyjaśnieniu symbolicznego znaczenia słów takich, jak „nisza”, „lampa”, „szkło”, „drzewo”, „oliwa” i ogień” (po-

że ponoć po raz pierwszy określenia tego użył mistyk ze szkoły bagdadzkiej Abu Sa'id al-Charraz (zm. 899?), rozwinęli je jednak słynny mistyk, również ze szkoły bagdadzkiej, Al-Dżunajd (zm. 910) i jego następcy. Pojęcie „fana” miało się rozwinąć szczególnie po egzekucji mistyka ze szkoły bagdadzkiej Al-Halladża w roku 922. Głosił on idee panteistyczne, twierdząc: „Ja jestem prawdą” (arab. Ana al-hakk), a prawda to jeden z atrybutów Boga (por. F. R a h m a n, hasło *Baka' wa-fana'*, w: *The Encyclopaedia of Islam*, CD-version, Brill, Leiden 1997).

³⁶ Por. A l - G h a z a l i, *Miskat al-anwar*, s. 139n.

³⁷ Por. tamże, s. 144.

³⁸ Por. tamże, s. 147-149.

chodzących z przytaczanego na początku niniejszych rozważań wersetu z sury dwudziestej czwartej Koranu). Najważniejsze wydaje się dla autora rozważanie różnicy między światem fizycznym a światem duchowym. Ten drugi jest niekiedy nazywany światem królestwa niebieskiego i pozostaje ukryty dla większości ludzi, do świata widzialnego, ziemskiego, mają zaś dostęp wszyscy. Al-Ghazali nie deprecjonuje jednak świata ziemskiego, twierdząc, że bez niego nie można by przejść do kolejnego etapu poznania, czyli świata wyższego (arab. *alam malakuti*). Wzniesienie się ze świata niższego do wyższego to pokonywanie kolejnych etapów drogi lub właśnie religia. Każda rzecz w świecie widzialnym jest symbolem (arab. *misal*) rzeczy ze świata niebieskiego. W świecie *malakut* znajdują się byty świetliste, czyli anioły, od których światło spływa do świata ziemskiego, a zatem anioły są władcami, nad nimi jednak znajduje się Bóg Najwyższy. Symbolami aniołów są w świecie ziemskim Słońce, Księżyc i gwiazdy. Chcąc poznać światło, człowiek dąży najpierw do gwiazd, dostrzega jednak, że za nimi znajduje się wyższe światło, które się ukrywa – człowiek dąży więc dalej. Ostatecznie uświadamia sobie, że nad tym wszystkim jest jeszcze władca absolutny, Bóg³⁹.

Drogę duchową do Boga w pierwszym rzędzie przebywają prorocy. Zwraca tutaj uwagę ostrożność, z jaką Al-Ghazali, gorący obrońca wyższości teologii nad racjonalnie rozumianą filozofią, przyznaje ludziom możliwość wejścia na ścieżkę prowadzącą do poznania Boga. Nie dziwi to, jeśli pamiętamy, że sufizm, mimo że towarzyszył islamowi od jego początków i jest nieodłącznie z nim związany, potępiany był jednak przez ortodoksyjnie myślących muzułmanów, uznających, że Bóg jest bytem tak dalece transcendentnym, iż nie można mówić o jakimkolwiek poznaniu Jego istoty, a w szczególności o zlianiu się z Nim w jedno, na przykład w stanie fany. Al-Ghazali mówi zatem najpierw o prorokach niosących ludziom Boże przesłanie, z natury swej już wyróżnionych⁴⁰. Prorocy wnoszą się do Istoty Najwyższej, odrzucając świat ziemski. Uczony przestrzega jednak, że nawet wnosząc się do Boga, nie należy odrzucać całkowicie litery prawa, i dodaje, że człowiek doskonały (arab. *insan kamil*)⁴¹ to ten, u którego światło wiedzy nie tłumi gorliwości religijnej⁴². Inteligencja niewierzą-

³⁹ Por. tamże, s. 153-155.

⁴⁰ Wiara we wszystkich proroków starotestamentowych i nowotestamentowych jest w islamie dogmatem. Muzułmanie wierzą też w proroctwo Jezusa, nie uznają w nim jednak Syna Bożego. Allah jest dla nich jedynym Bogiem, tym samym od początku – Bogiem, który przesyłał ludziom swoje przesłanie, lecz ci Go nie rozumieli. Dopiero Mahomet przyniósł przesłanie ostateczne, zamykając tym proroctwa. Zwany jest zatem „pieczęcią proroków”.

⁴¹ Pojęcie to zostało szczególnie rozwinięte przez mistyka z muzułmańskiej Andaluzji Ibn al-Arabiego w traktacie *Fusus al-hikam* [„Ziarna mądrości”]. Wcześniej wspominali o nim Al-Halladż i Al-Biruni. Pojęcie znajduje się w Koranie i hadisach, odnoszono je do proroka Mahometa, a później rozwijano, omawiając doskonały duchowy wzorzec człowieka (zob. np. hasło „Insan kamil”, w: C. G l a s s é, *The New Encyclopedia of Islam*, Stacey International, London 2002, s. 216-218).

⁴² Por. A l - G h a z a l i, *Miszkat al-anwar*, s. 162.

cych (lub – dodajmy – źle wierzących), nie zdaje się na nic, gdy nie postępują oni dobrą drogą, pokrywają ich wówczas ciemności, jak gdyby na głębokim morzu pokrywała ich fala. Poznanie Boga, czyli najwyższego Światła, uniemożliwiają pożądliwość, złość, zawiść i rywalizacja. Chmurami przysłaniającymi Słońce są fałszywe opinie, zła wiara i szkodliwe wyobrażenia. Wszystko to zaś tworzy naturę ciemności. Jedynym źródłem i twórcą światła jest Bóg: jeśli Bóg nie obdarza kogoś światłem, człowiek ten światła nie posiada⁴³.

Trzeci rozdział traktatu Al-Ghazalego obejmuje interpretację hadisu proroka Mahometa, mówiącego, iż Boga zakrywa siedemdziesiąt zasłon i ciemności. Nie może On ich zerwać, gdyż wówczas Jego blask, „chwała Jego oblicza”⁴⁴, zniszczyłby każdego człowieka. W dalszym ciągu autor omawia trzy kategorie ludzi zasłoniętych, czyli takich, do których nie dociera Boże światło, oraz wymienia ich podgrupy. Dla naszych rozważań najbardziej istotna jest trzecia kategoria osób zasłoniętych przez czyste światło. Al-Ghazali zalicza do niej cztery podgrupy: w pierwszym rzędzie tych, którzy rozumieją, iż Boże atrybuty (arab. sifat), chociaż określane są tymi samymi nazwami, co atrybuty ludzkie, nie są jednak z atrybutami ludzkimi tożsame, gdyż stanowią jedynie metafory. Ludzie tacy określają Boga jako świętego i wiedzą, że Jego atrybuty wykraczają poza normalne znaczenia słowa „święty”⁴⁵. Do drugiej grupy należą ci, którzy zrozumieli, że istnieje wiele niebios poruszanych przez anioły i że cały kosmos porusza się swoim rytmem. Panem jest ten, kto porusza (arab. muharrik) najbardziej oddalone ciało niebieskie obejmujące wszystkie inne⁴⁶. Trzecia grupa doszła najdalej. Ludzie ci rozumieją, że Panem jest ten, kto wprowadza w ruch owego poruszyciela, i to nie bezpośrednio, lecz na zasadzie rozkazu (arab. amr)⁴⁷. Charakter tego procesu wykracza jednak poza możliwości poznawcze ludzkiego rozumu. Ci wszyscy na różnych poziomach zostali jednak zasłonięci przez czyste światło. Ostatnia zaś, czwarta grupa, dociera do końca, czyli do czystego bytu, do samego Boga. Niektórzy z nich dokonują w sobie anihilacji wszystkiego, zostawiając jedynie świadomość, że istnieje Istota Boska. Elita zaś traci świadomość samych siebie, zagusza swoje „ja” wewnętrzne. Tym, którzy tego dokonują, pozostaje jedynie prawdziwy Bóg, czyste światło, doświadczają oni stanu połączenia⁴⁸.

⁴³ Por. tamże, s. 167.

⁴⁴ Tamże, s. 173.

⁴⁵ Por. tamże, s. 183.

⁴⁶ Tamże, s. 184.

⁴⁷ „Amr”, czyli „rozkaz stwórczy”, pojawia się w *Koranie* – uważa się, że wyrażało go słowo (arab. kalima) „Bądź!” (arab. kun!). „Tak będzie! Bóg stwarza to, co chce! / Kiedy On decyduje o istnieniu jakiejś rzeczy, / to tylko mówi: Bądź! / – i to się staje” (*Koran*, sura 3, „Rodzina Imrana”, w. 47, s. 68).

⁴⁸ Por. tamże, s. 183-185.

*

Gdy analizujemy traktat Al-Ghazalego, natychmiast oczywiste staje się, że uczony ten był dziedzicem wcześniejszych wyobrażeń światła w islamie, zapożyczonych ze starszych religii i cywilizacji. Ponadto, opisując Boga jako światło, a zatem w sposób dosyć konwencjonalny, posługuje się on aparatem pojęciowym używanym przez mistyków („fana”, „ittihad”, „hubb” – miłość do Boga), lecz wykorzystuje także klasyczne pojęcia z falsafy: od pojęcia Arystotelesowskiego Pierwszego Poruszyciela, poprzez rozważania o Bożych atrybutach, o bycie koniecznym i bytach możliwych, do neoplatońskiej koncepcji emanacji, tak popularnej w islamie.

Na zakończenie warto zauważyć, że chociaż sam traktat *Miszkat al-anwar* stanowi piękny przykład opisu Boga za pomocą metafory światła, to jednak postrzeganie z tego punktu widzenia całości dzieła Al-Ghazalego budzi liczne pytania, które można w tym miejscu postawić jedynie gwoli ciekawości. Biorąc pod uwagę, jak zdecydowanie Al-Ghazali opowiadał się za objawieniem jako jedynym kryterium poznania Boga i jak zdecydowanie odrzucał na tej drodze metody filozoficzne (którymi sam bardzo sprawnie się posługiwał)⁴⁹, można zapytać, czy przemiana duchowa uczonego rzeczywiście okazała się na tyle silna, iż doszedł on do wniosku, że istnieje wiedza ezoteryczna. Czy również w jego interpretacji przeznaczona jest ona dla wtajemniczonych, podczas gdy wiedza egzoteryczna istnieje dla ogółu? Czy uznawał ją za zgodną z dosłownie rozumianymi zasadami wiary? Czy w tym wszystkim pobrzmiewają echa Ibn Siny, który nie krył, że jego ojciec i bracia byli ismailitami, a zatem zwolennikami podziału wiedzy na dostępną dla ogółu (arab. *zahir*) i ezoteryczną (*batin*)? Na podstawie analizy traktatu nasuwa się wniosek, że dla uczonego stan *fany* był w jakiś sposób równoznaczny z uznawaniem lub rozumieniem zasady Bożego *tauhidu*, stąd też w treści dzieła tak wiele miejsca poświęcono właśnie rozumieniu atrybutów Bożych za pomocą tych ziemskich jako metafory.

Traktat *Miszkat al-anwar* uważam za dzieło charakterystyczne dla drugiego okresu twórczości Al-Ghazalego, po jego przemianie duchowej, oraz za przykład typowego dlań eklektyzmu, a także posługiwania się przez tego autora metodami różnych szkół badawczych w zależności od potrzeby – o tej metodzie swojej pracy pisze on sam w traktacie *Ratunek przed zbłądzeniem*⁵⁰.

⁴⁹ Jednocześnie w dwóch traktatach: *Tahafut al-falasifa* [„Rozproszenie filozofów”] oraz *Makasid al-falasifa* [„Cele filozofów”], bardzo zdecydowanie krytykował filozofów i falsafę.

⁵⁰ Por. A l - G h a z a l i, *Ratunek przed zbłądzeniem*, s. 129-144.

ŚWIATŁO NADZIEI, ŚWIATŁO INTELEKTU

Adam POTKAY

“SOMETHING EVERMORE ABOUT TO BE” The Transformation of Hope in the Romantic Era

Hope, once a theological virtue and potential secular vice, features in the eighteenth century as a neutral element of secular psychology. This hope comes in the Romantic era to underwrite a new, semi-secularized virtue: the hope, more or less detached from revealed religion, for more life, a better or the perfected condition of the individual or of the species in time or eternity. This new and indeterminate hope directs us, however, towards a receding horizon. It is hope that aims beyond hope, and beyond conceptualization.

Hope is a double-edged concept in the Western tradition: on one hand, it is an emotion, and its contrary, typically, is fear.¹ On the other hand, hope of a specific kind is one of the three theological virtues (along with faith and love), and its contrary is despair. As a theological virtue—the anticipation of sharing eternally in the glory of God—hope is always a good thing in Christian cultures. It is not something one can have too much of. It is also not misdirected: although any relationship to the future involves us in uncertainty, eternal life can nonetheless be considered as a certain outcome by people of faith.²

As a secular emotion, hope is more clearly related to assessments of an unknowable future. And depending on its intentional object, it may also be morally problematic. Hope has been judged as either a good or bad thing depending both on its object—is that which one hopes for worthy or not?—and also on the likelihood of that object’s attainability—is one’s hope reasonable or not?

¹ Thomas Aquinas primarily opposes the passion of hope to despair, and only secondarily to fear; see Robert M i n e r, *Thomas Aquinas on the Passions: A Study of Summa Theologiae 1a2ae 22-48* (Cambridge: Cambridge University Press, 2009), 215-30, 226, 238-39. However, hope appears as an emotion opposed to fear in the mechanistic analyses of the passions found in Spinoza, Hobbes, Hume, and others. This tradition is reviewed by Jayne M. W a t e r w o r t h, *A Philosophical Analysis of Hope* (Houndmills: Palgrave Macmillan, 2004), 32-40. For Waterworth, hope is not clearly an emotion, as it lacks the “characteristic feelings” associated with other emotions: for example, “cowering in fear” (41); contra Aristotle, who in *The Art of Rhetoric* (I.xi.5) finds a pleasurable sensation in hope, Waterworth argues that it is not “necessarily the case that one who hopes should experience any hedonic tone at all” (57).

² Terry E a g l e t o n notes that “the Anglican funeral service speaks of the ‘sure and certain’ hope of resurrection. Rudolf Bultmann and Karl Heinrich Rengsdorf write of ‘confident waiting and trustful hope.’ The truth is that Christians have hope not because the future is obscure but because it is in some inscrutable sense well founded” (*Hope without Optimism* [Charlottesville: University of Virginia Press, 2015], 82).

Moralists, notably the authors of Ecclesiastes, and Juvenal in his tenth Satire, have presented most worldly hopes or wishes (the two concepts are closely linked³) as a vain enticement, since no worldly relationship or possession can secure satisfaction. The Stoic Seneca, in his more temperate moods, recommends “let us restrict the range of hope” in order to avoid disappointment and anger.⁴ Less moderately, he advises against hope altogether: “cease to hope...and you will cease to fear.”⁵ Jumping ahead nineteen hundred years, Nietzsche sees the remnant of hope in Pandora’s box as the greatest of evils: “For what Zeus wanted was that man, though never so tormented by the other evils, should nonetheless not throw life away but continue to let himself be tormented. To that end he gives men hope: it is in truth the worst of all evils, because it protracts the torment of men.”⁶ In Poland, Tadeusz Borowski, imprisoned in Auschwitz and Dachau from 1943 to 1945, wrote of his concentration camp experience: “Never before in the history of mankind has hope been stronger than man, but never also has it done so much harm as it has in this war, in this concentration camp. We were never taught how to give up hope, and this is why today we perish in gas chambers.”⁷

My purview in this essay is what happens to hope in the course of the eighteenth and nineteenth centuries. My argument is this: hope, once a theological virtue and potential secular vice, features in the eighteenth century as a neutral element of secular psychology—that is, as part of a mechanistic account of human nature compatible with the new science. This hope comes in the Romantic era to underwrite a new, semi-secularized virtue: the hope, more or less detached from revealed religion, for more life, a better or the perfected condition of the individual or of the species in time or eternity. This new and indeterminate hope directs us, however, towards a receding horizon. It is hope that aims beyond hope, and beyond conceptualization: William Wordsworth’s

³ Samuel Johnson’s *Dictionary of the English Language* (London, 1755) defines “to hope” as “to live in expectation of some good” and “to expect with desire”; he lists among the definitions of “to wish”: “to have a strong desire,” and “it has a slight significance of hope.” William F. Lynch, S. J., sees wishing as necessary to hoping: “When I begin to discover what my wishes are I am well on the way toward hope. When I cannot wish, I am moving towards despair” (*Images of Hope: Imagination as Healer of the Hopeless* [Notre Dame: University of Notre Dame Press, 1974], 24, cf. 129-31).

⁴ *In vicinum spes exeat*: from Seneca, *De Ira/On Anger*, III. vii., in the Loeb Classical Library edition *Moral Essays*, 3 vols., edited and translated by John W. Basore (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1928), vol. 1, 272-73.

⁵ Quoting the Stoic (“our”) Hecato, Seneca writes, *Desines, inquit, timere, si sperare desieris*: from Seneca, Epistle V, in the Loeb Classical Library edition, *Epistles: 1-65*, ed. Richard M. Gummere (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1917), 22-23.

⁶ Friedrich Nietzsche, *Human, All Too Human* (1878), section 71, translated by R. J. Hollingdale (Cambridge: Cambridge University Press, 1986), 45.

⁷ Tadeusz Borowski, “Auschwitz, Our Home (A Letter),” section v, in *This Way for the Gas, Ladies and Gentlemen*, edited and translated by Barbara Vedder (New York: Viking Penguin, 1967), 121-22.

“something evermore about to be”;⁸ Percy Shelley’s hope for a hope realized beyond “its own wreck,” and for “arts, though unimagined, yet to be”;⁹ John Stuart Mill’s imaginative hope that arises on the far side of his rebuttal of all arguments for immortality. While Romantic-era hope doesn’t supersede or displace the orthodox theological virtues, it does supplement or vie with them, and thus figures in what has been called the modern “differentiation” between religious and secular modes of authority.¹⁰

ILLUSION—OR VIRTUE?

Seen from a different angle, however, the differentiation between modes of authority in the West is as old as Christian humanism, with its imperfect integration of Christian and pagan frames of reference. Something of the friction between these two frames may be seen in the dialogue poem “On Hope,” written jointly by Abraham Cowley and Richard Crashaw in the mid-seventeenth-century.¹¹ Cowley’s stanzas (4 out of the poem’s 10) arraign hope according to classical and especially Stoic topoi: hope is a cheat, an illusion; a companion to fear; a prelude to disappointment and anger. Hope is “Fortune’s cheating Lotterie” (line 51) and “Brother of Feare!” (line 71). In response to Cowley’s witty revisiting of classical authority, however, Crashaw provides interlaced stanzas (a preponderant 6 of the poem’s 10) in praise of hope as a theological virtue. Hope sails above Fortune and the stars (lines 61-4); it is “*Faith’s* sister!” and “*Feares Antidote!*” (81-82). Unsurprisingly, Christian hope—revealed as “True Hope”—gets to close the poem: “True *Hope’s* a glorious Huntress, and her chase/ The God of Nature in the field of Grace” (89-90).

⁸ William Wordsworth, *The Prelude* 6.542 (1805 version) in *The Prelude: 1799, 1805, 1850*, ed. Jonathan Wordsworth, M. H. Abrams, and Stephen Gill (New York: Norton, 1979). Further quotations from Wordsworth are from this edition, and appear in the body of my text.

⁹ Percy Shelley, *Prometheus Unbound*, III.iii.56, and V.574, in *Shelley’s Poetry and Prose*, ed. Donald H. Reiman and Sharon B. Powers (New York: Norton, 1977). Further quotations from Shelley are from this edition, and appear in the body of my text.

¹⁰ On the modern era’s “differentiation” between forms of cultural authority, and the relation of this to nineteenth-century literature, see Colin Jager, *The Book of God: Secularization and Design in the Romantic Era* (Philadelphia: University of Pennsylvania, 2007), 28-29 and passim; Joshua King, *Imagined Spiritual Communities in Britain’s Age of Print* (Columbus: Ohio State University Press, 2015), 6-8, 135-7.

¹¹ Quoted from *The Complete Poetry of Richard Crashaw*, ed. George Walton Williams (New York: Norton, 1970), 71-74. Williams, in his editorial headnote to the poem, remarks that “On Hope” was probably written in the late 1630s or early 1640s, when Crashaw and Cowley were both at Cambridge.

What true hope anticipates, of course, is eternal and spiritually perfected life. It also provides a foretaste of this anticipated state—hope is “our earlier Heaven!” (41)—and may even seem to collapse the present into that future, chronological time (*chronos*) into spiritual timelessness (*kairos*):

Sweet *Hope*! Kind cheat! Faire fallacy! by thee
Wee are not where, or what wee bee,
But what, and where wee would bee: thus art thou
Our absent presence, and our future now. (67-70)

The question Crashaw raises in these rhymes is a cognitive one: how can we know, now, what eternal life will be like, and without this knowledge, how can hope be our future now? The object of Christian hope is *determinate*—eternal life—but it is also *unspecific*, as we can never know what that life will be like. (Hoping for a worldly good, by contrast, can be both determinate and specific.)

Not that lack of knowledge can keep us from *imagining* future life. Jacob Sider Jost has argued that, in the later seventeenth and eighteenth centuries, hell and divine judgment recede in importance, and heaven is increasingly imagined in terms of chronological time and individual personality. In contrast to a “theocentric heaven...in which human pleasures and relationships were subsumed in the overwhelming presence of God,” John Bunyan and the *Spectator* papers popularized “a more humanized heaven in which licit human pleasures and relationships, particularly ties of kinship, marriage, and friendship, continue in a new form.”¹²

“SOME HAPPIER ISLAND IN THE WATRY WASTE”?

However, this prosaic view of heaven—and, more generally, making assumptions about an afterlife—were not without detractors. In Alexander Pope’s well-known lines from *An Essay on Man* (1733-1734), eschatological hope is a virtue natural to all, its proper object being determinate (eternal life) but unspecific: we don’t know what eternal life will be like. Pope gently ironizes an American Indian who hopes—just as many of Pope’s fellow Europeans did—for a “heaven” that looks like an improved version of his life on earth:

¹² Jacob Sider Jost, *Prose Immortality, 1711-1819* (Charlottesville: University of Virginia Press, 2015), 25. For a contemporary Christian reprise on the theme of imagining heaven, see Marilynne Robinson, *Gilead* (New York: Picador, 2004): “Although the Bible has much to say about final judgment, it offers no definitive picture of life after death. Yet fewer than one third of the American people—29 percent—admit they have no ideas on what is one of the most ambiguous subjects in Biblical revelation...To say a subject is ambiguous is not to say someone cannot form ideas on it, or shouldn’t, nor is it to say even that it is possible to *avoid* forming ideas on it” (146-47); cf. 166.

Hope humbly then; with trembling pinions soar;
 Wait the great teacher Death, and God adore!
 What future bliss, he gives not thee to know,
 But gives that Hope to be thy blessing now.
 Hope springs eternal in the human breast:
 Man never Is, but always To be blest:
 The soul, uneasy and confin'd from home,
 Rests and expatiates in a life to come.
 Lo! the poor Indian, whose untutor'd mind
 Sees God in clouds, or hears him in the wind...
 Yet simple Nature to his hope has giv'n,
 Behind the cloud-topt hill, an humbler heav'n;
 Some safer world in depth of woods embrac'd,
 Some happier island in the watry waste,
 Where slaves once more their native land behold,
 No fiends torment, no Christians thirst for gold!
 To Be, contents his natural desire,
 He asks no Angel's wing, no Seraph's fire;
 But thinks, admitted to that equal sky,
 His faithful God shall bear him company. (Epistle I: 91-112)¹³

In an irony of Pope's lines, his Indian, humbly content “To Be” in an afterlife, seems more like eighteenth-century Protestant readers of Addison and Steele than does the Christian who here seeks “Angel's wing” and “Seraph's fire”—a baroque fantasy that seems quite un-English by 1730.

Forty-five years after Pope wrote his lines on hope, Samuel Johnson creatively misread them, contributing to hope's earthward turn in the later eighteenth century. Pope had addressed the afterlife; Johnson applies a couplet of Pope's (taken out of context) to mortal life, and human psychology.¹⁴ I quote from Boswell's *Life of Johnson* (1791) and his entry for April 10, 1775:

He this day enlarged upon Pope's melancholy remark, ‘Man never is, but always to be blest.’ He asserted that the present was never a happy state to any human being; but that, as every part of life, of which we are conscious, was at some point of time a period yet to come, in which felicity was expected, there was some happiness produced by hope. Being pressed upon this subject, and asked if he really was of opinion, that though, in

¹³ Quoted from Alexander P o p e, *An Essay on Man*, ed. Maynard Mack (London: Methuen, 1950, and New Haven: Yale University Press, 1951).

¹⁴ Claude Rawson was the first to remark that Johnson “secularizes and psychologizes” Pope's lines: R a w s o n, *Gulliver and the Gentle Reader: Studies in Swift and our Time* (London: Routledge and Kegan Paul, 1973), 44. Rawson's larger point is that “the world of the *Essay*, with its fresh, infectious delight in the conventional coherences of a theodicy, has no relevance for minds [like Johnson's] to whom Discord was a psychological condition rather than a philosophical problem” (44).

general, happiness was very rare in human life, a man was not sometimes happy in the moment that was present, he answered, 'Never, but when he is drunk.'¹⁵

Consciousness of the present moment is painful, Johnson claims, unless either the present is supplemented by futurity, or consciousness is abated by liquor. Drunkenness is stasis, while hope propels us and provides some tenuous, future-oriented "happiness" or pleasurable consciousness. Johnson is not moralizing here, satirizing human wishes—something he partly does elsewhere, notably in his poem *The Vanity of Human Wishes*, an imitation of Juvenal's tenth Satire, and in the sermon he ghost-wrote on Ecclesiastes 1:14, "all is vanity and vexation of spirit."¹⁶ Yet even in these apparent satires, Johnson has been called a "satirist manqué," one for whom the distance necessary for satire collapses in sympathy with all-too-human nature.¹⁷ For Johnson worldly hopes might be illusionary, but they are at the same time the only palliative for the ache or emptiness of the existential present.

In Boswell's *Life of Johnson*, Johnson speaks of hope as part of a social psychology in which desires prompt endeavors that are fundamentally self-interested. In doing so, he situates himself in the line of a mechanistic project that extends from Thomas Hobbes, for whom happiness is a psychological matter rather than, as for the ancients and Thomists, an ethical assessment of the life that is good or proper for human beings (*eudaimonia*). Hobbes maintains at the outset of *Leviathan* (1:11) that "felicity is a continual progress of the desire from one object to another, the attaining of the former being still the way to the latter"; there is, in his psychological model, no ultimate aim of life, no contentment or repose.¹⁸ Hobbes's mechanistic psychology, as developed by Locke and Mandeville, informs Johnson's secular view of human nature just as it does David Hume's.¹⁹

However, in a clear example of the differentiation of religious and secular spheres of authority, Johnson, in the sermons he ghost-wrote for others, addresses hope as a theological virtue. He does so most memorably in a gallows sermon he wrote for a preacher in Newgate prison: "To the greater part of those whom angels stand ready to receive, nothing is granted in this world beyond rational hope;--and with hope, founded on promise, we may well be satisfied."²⁰

¹⁵ James Boswell, *Life of Johnson*, ed. R. W. Chapman (Oxford: Oxford University Press, 1980), 617-18.

¹⁶ This sermon appears as Sermon number 12 in Samuel Johnson, *Sermons*, ed. Jean Hagstrum and James Gray (New Haven: Yale University Press, 1978), 127-36.

¹⁷ Walter J. Bates, "Johnson and Satire Manqué," in *Eighteenth-Century Studies in Honor of Donald F. Hyde*, ed. W. H. Bond (New York: Grolier Club, 1970), 145-60.

¹⁸ Thomas Hobbes, *Leviathan*, ed. A. P. Martinich (Peterborough: Broadview, 2002), 75.

¹⁹ See Adam Potkay, *The Passion for Happiness: Samuel Johnson and David Hume* (Ithaca: Cornell Univ. Press, 2000), 61-75.

²⁰ Johnson, Sermon number 28, *Sermons* 306; my following quotation is from 308-9.

"[H]aving declared and confirmed our faith by the holy communion, we deliver ourselves into...[God's] hands, in firm hope, that he who created and redeemed us will not suffer us to perish." But Johnson writes this way in sermons, not in periodical essays or philosophical tales or other secular genres. For him, secular hopes and theological hope, psychology and eschatology, remain as distinct and incommensurate as they did for Cowley and Crashaw.

HOPE WITHOUT AN OBJECT

The line blurs with Wordsworth and what, conventionally, we call the Romantic era in Britain (circa 1790-1830s). Wordsworth, as we will see, projects a new kind of quasi-theological, imaginative hope, and the basis of this transcendent hope is the psychology of secular hope. Let me first note that Wordsworth is remarkably non-judgmental about worldly hopes, even far-fetched ones. We are, for Wordsworth, hoping beings. Hope rarely appears as a vice, even when its effects are potentially or manifestly catastrophic. In the collection of poems, *Lyrical Ballads* (1798), witness the tenderness and glee of Wordsworth's *The Idiot Boy*, a ballad that troubled his collaborator Samuel Taylor Coleridge because in it Wordsworth apparently condones the proud and dangerously unrealistic hopes that Betty Foy places in her feckless boy, sending him out on a nocturnal mission to fetch the doctor for their perilously sick neighbor.²¹ In the event, the mission does not succeed (as anyone but Betty could have predicted), but the poem nonetheless has an improbable comic denouement. Conversely, in the manuscript poem *The Ruined Cottage* (1798-99), Margaret's exorbitant hope (for her husband's return) is a sickness unto death; yet, as Wordsworth's narrator presents it, this fatal hope is made to seem as natural as the weeds that invade Margaret's cottage grounds. Wordsworth later incorporated *The Ruined Cottage* into his long dialogue-poem *The Excursion* (1814), in which irrational hope afflicts, in addition to Margaret, the Solitary and the Solitary's wife. Through these characters, Geoffrey Hartman observes, Wordsworth "shows...the inhuman or too human strength of hope."²²

But in Book 6 of the 1805 *Prelude*, hope as an ineluctable part of human psychology segues into a new kind of quasi-theological hope. Having reco-

²¹ "In the 'Idiot Boy,'" Coleridge writes in *Biographia Literaria*, Chapter 17, "the mother's character...is an impersonation of an instinct abandoned by judgement.... [T]he idiocy of the *boy* is so evenly balanced by the folly of the *mother*, as to present to the general reader rather a laughable burlesque on the blindness of anile dotage, than an analytic display of maternal affection in its ordinary workings." Quoted from Samuel T. Coleridge, *Biographia Literaria*, ed. James Engell and W. Jackson Bate, 2 volumes in 1 (Princeton: Princeton University Press, 1984), 2:48-49.

²² Geoffrey Hartman, *Wordsworth's Poetry, 1787-1814* (New Haven: Yale University Press, 1964), 302.

unted his experience of crossing the Alps (in the year 1790) without being aware of it—an immense anti-climax to imaginative expectations that may or may not have been inordinate—Wordsworth, writing in 1804, apotheosizes the imagination and the hopes to which it gives rise:

Imagination!—lifting up itself
 Before the eye and progress of my song
 Like an unfathered vapour, here that power,
 In all the might of its endowments, came
 Athwart me....
 In such strength
 Of usurpation, in such visitings
 Of awful promise, when the light of sense
 Goes out in flashes that have shewn to us
 The invisible world, doth greatness make abode,
 There harbours whether we be young or old.
 Our destiny, our nature, and our home,
 Is with infinitude—and only there;
 With hope it is, hope that can never die,
 Effort, and expectation, and desire,
 And something evermore about to be. (*Prelude* 5:525-42 [1805 text])

Over the past fifty years, this passage has received more commentary than perhaps any other in *The Prelude* thanks to its centrality to Geoffrey Hartman's highly influential 1964 study of Wordsworth's poetry.²³ For Hartman, the key term in the passage is "Imagination," that is, the visionary imagination opposed to nature and the senses; Hartman's larger argument is that Wordsworth, as a poet, constantly negotiates between the opposing claims of nature, on one hand, and the transcendent or "apocalyptic" imagination, on the other. However, Hartman prefaces his quotation of this post-crossing the Alps passage with a terse, pregnant sentence: "Wordsworth [here] descants on the Pauline definition of faith" (as "the substance of things to be hoped for, the evidence of things that are not seen" Hebrews 11:1). But what is the faith or the hope expressed here? Jonathan Wordsworth, for one, could find none: "Wordsworth's language cries out for a transcendental interpretation, but at this period he has none to offer."²⁴ Suffice it to say that for Wordsworth imagination is linked to hope, and hope with infinity, the promise of "something evermore about to be." How far have we come from Pope's line, "Man never Is, but always

²³ Hartman quotes this passage in *Wordsworth's Poetry*, 46; he sets forth the Wordsworthian opposition between nature and imagination in his chapter "Synopsis: The Via Naturaliter Negativa," 31-69.

²⁴ Jonathan Wordsworth, "Wordsworth's Borderers," in *English Romantic Poets: Modern Essays in Criticism*, ed. M.H. Abrams (Oxford: Oxford University Press, 1975), 183.

To be blest”? The key difference between the two poets is that for Pope hope has a determinate object—eternal life—even if that object should not be (although it is) specifically imagined. Wordsworth’s, by contrast, is a radically indeterminate hope, having no clear object and perhaps no proper object at all. Indeed, it is hope for some life that is not yet, that is always about to be in infinite projection.

Conceptually, this strains sense. With Wordsworth, hope comes to have a value apart from the thing hoped for or believed in—which, arguably, makes no sense outside of the Christian context that he presumes without affirming. Wordsworth blurs or occupies both sides of the line between hope as emotion and as theological virtue; his disallowance of simple binaries is what Simon Jarvis calls his “poetic thinking.”²⁵ Similarly, I have written elsewhere on Wordsworth’s “advancing Paul’s theological virtues in a manner that allows them to pertain to a detheologized ethics as well as to Christianity.”²⁶ I might add that Wordsworth’s poetry was consequently much esteemed in the Victorian era by readers of evangelical faith and of no faith at all.²⁷ Indeed, from one angle Wordsworth’s work may be seen as a *de*-differentiation between religious and poetic modes of authority in the nineteenth century.

As Wordsworth aged, however, he grew more akin to his Christian audience. In the last stage of composing *The Prelude*, Wordsworth’s brother John drowned, and the poet’s correspondence reveals his struggle to accept Christian hope in eternal life.²⁸ His first effort to do so appears in the thirteenth and final book of the 1805 *Prelude*, where he records as the culminating intuition of his mind’s progress: “The feeling of life endless, the one thought / By which we live, infinity and God” (13:183-4). Re-written for the 1850 version of *The Prelude*, these lines become doctrinally Christian: “Faith in life endless, the sustaining thought / Of human Being, Eternity, and God” (14:204-5). Between the first and final versions of these lines, Wordsworth fully defended the theological virtues, not in his own person, but through the character of the Wanderer, in Book Four of *The Excursion* (titled “Despondency Corrected”).²⁹ In response to the misanthropic Solitary’s account of his political and familial disappointments in the French Revolutionary years, the Wanderer urges “faith, / Faith absolute

²⁵ Simon Jarvis, *Wordsworth’s Philosophic Song* (Cambridge: Cambridge University Press, 2007), 1-32.

²⁶ Adam Potkay, *Wordsworth’s Ethics* (Baltimore: Johns Hopkins University Press, 2012), 181.

²⁷ On Wordsworth’s Victorian reception, see Stephen Gill, *Wordsworth and the Victorians* (Oxford: Oxford University Press, 1998) and Robert M. Ryan, *Charles Darwin and the Church of Wordsworth* (Oxford: Oxford University Press, 2016).

²⁸ Jonathan Wordsworth, “Wordsworth’s Borderers,” 183-7; see also *The Prelude*, ed. Jonathan Wordsworth, M. H. Abrams, and Stephen Gill, 468, n. 6.

²⁹ Wordsworth, *The Excursion*, ed. Sally Bushell *et alia* (Ithaca: Cornell University Press, 2007).

in God, including hope, / And the defence that lies in boundless love/ Of his perfections” (4:21-24). Of the Solitary’s dead family, the Wanderer maintains:

I cannot doubt that They whom you deplore
Are glorified; or, if they sleep, shall wake
From sleep, and dwell with God in endless love.
Hope,—below this, consists not with belief
In mercy carried infinite degrees
Beyond the tenderness of human hearts:
Hope,—below this, consists not with belief
In perfect Wisdom, guiding mightiest Power,
That finds no limits but its own pure Will. (4:187-95)

But the beliefs that the Wanderer urges on the Solitary are precisely those that the Solitary, by his own account, does not have.³⁰ In the end, the Wanderer’s despondency is not “corrected,” or even much alleviated, by the Wanderer’s faith. Lovers of poetry will also notice that the Wanderer’s sermonic discourse lacks the thrilling ambiguities or “poetic thinking” of *The Prelude*’s finer moments. Wordsworth here makes poetry out of beliefs rather than, as he earlier did, beliefs out of poetry.

HOPE THAT CREATES FROM ITS OWN WRECK THE THING IT CONTEMPLATES

It’s no wonder that the atheist Percy Shelley was “much disappointed” with *The Excursion*, while Mary Shelley remarked: Wordsworth “is a slave.”³¹ As Wordsworth’s erstwhile disciple, Shelley re-affirms in his own poetry a hope for the future that, though without determinate object, trails clouds of glory from Christian ethics. Wordsworth associated hope with “effort, and expectation, and desire”—a kind of active, preparatory waiting—while Shelley, by contrast, associates hope with love, forgiveness, longsuffering, and martyrdom, his atheism not detracting in the least from what he understood as Christ’s social gospel. In his *annus mirabilis*, 1819, Shelley repeatedly imagines a perfected humanity rising, Christ-like, from wreck or slaughter, the crushing of its hopes in the ordinary world. In Act I of *Prometheus Unbound*, the Chorus of Spirits sings to the longsuffering Prometheus that in the unredeemed world “the tender hopes” of “the best and gentlest” generate only “aerial joy,” mon-

³⁰ See Potkay, *Wordsworth’s Ethics*, 168-70.

³¹ Mary Shelley records in her journal: “Shelley...brings home Wordsworth’s *Excursion*, of which we read a part; much disappointed. He is a slave” (quoted in Stephen Gill, *William Wordsworth: A Life* [Oxford: Oxford University Press, 1989], 320).

strous "Love," "Pain" and "Ruin" (I.772-88)—but that all this shall change through Prometheus's act of forgiving his tormentor, Jupiter. Jupiter's fall, in Act III, ushers in a new age of freedom, peace and joy, but Shelley gives the poem's last stanzas to Demogorgon, the personification of causal Necessity, who counsels the reader in the way to recover freedom should it ever again be lost (as Shelley thought it was in 1819):

To suffer woes which Hope thinks infinite;
To forgive wrongs darker than Death or Night;
To defy Power which seems Omnipotent;
To love, and bear; to hope, till Hope creates
From its own wreck the thing it contemplates... (IV 570-74)

The most curious thing about these difficult lines is that Hope, quasi-personified, must come to ruin before the object of hope can be realized. Indeed, Hope appears to wish for its own (preliminary) extinction: Hope appears to wish for infinite woes, for hopelessness. Note how different, and more logical, Demogorgon's first line here would if "Hope" were prefaced by "even": "To suffer woes *e'en* Hope thinks infinite." Or if "Hope" were replaced by one of its contraries: "To suffer woes which *Fear* thinks infinite"; "To suffer woes Despair thinks infinite." But for Shelley, the only frame of future projection is hope, and only if hope (almost) dies will it bear fruit.³²

Paradoxically, hope must be realized beyond hope. In another poem of 1819, *The Mask of Anarchy*, Shelley literalizes the process of Hope creating "from its own wreck the thing it contemplates": here fully personified Hope, who "looked more like Despair" at the pageant of Anarchy, prepares to die:

Then she lay down in the street,
Right before the horses' feet,
Expecting, with a patient eye,
Murder, Fraud and Anarchy. (98-101)

Only thus prepared for trampling does Hope create the "better day" (91) that is hoped for: a mysterious "Shape arrayed in mail, / Brighter than the Viper's scale" (110-111) (green being the traditional color for hope) ascends from between Hope and her foes, and this emanation quickens "Thoughts" in the "prostrate multitude (125-26). Anarchy dies and Hope arises, revived, orating in praise of freedom. But, Hope explains, hoped-for freedom will come

³² Cf. John 12:24, Revised Standard Version: "Truly, truly, I say to you, unless a grain of wheat falls into the earth and dies, it remains alone; but if it dies, it bears much fruit."

through non-violent resistance and mass martyrdom—the death, if not of hope, then at least of many of the hopeful:

And that slaughter to the Nation
Shall steam up like inspiration,
Eloquent, oracular;
A volcano heard afar. (360-63)

Shelley's urging his readers to expect—or, indeed, hope for—certain carnage (or anarchy) as a prelude to possible improvement may seem ill-advised, masochistic, an instance of what Milan Kundera called, in a different context, “moral exhibitionism.”³³ But, more generously, Shelley's hope beyond hope might be interpreted as an affirmation of human values—including love and hope, freedom and peace—in an otherwise hopeless situation. The situation of England in 1819 might seem a long cry from that of a tribe or nation facing the possibility its own extinction, but for Shelley, in Hebrew prophetic mode, that is what it seemed to be. Recent writers have dubbed the hope of the truly hopeless “radical hope” (Jonathan Lear) or “expressive hope” (Jayne Waterworth)—and it may be possible to re-examine Shelley in the light of this philosophical and ethnographic literature.³⁴

For Shelley, as for other proponents of radical hope, there are possibilities beyond what currently can be imagined, and a certain amount of wrack and ruin must be endured before the imageless good can be realized. Shelley con-

³³ Kundera's public dispute with Vaclav Havel concerns the Czechs' possible course of action after the Soviet invasion of August, 1968. “Havel states that no hope has survived, and yet unlike in most people in him this arouses neither resignation nor despair but, on the contrary, an intensified hunger for action. But what good is action if no hope has survived?... Such an action pursues only two ends: 1.) to unmask the world in its irredeemable amorality; 2.) to certify its agent in his unalloyed virtue. Thus an originally purely moral stance (the rejection of an unjust world) is inverted to become pure moral exhibitionism. The desire to publicly exhibit his moral luster has outweighed the desire to change things for the better.” From Milan Kundera, “Radicalism and Exhibitionism,” translated from the Czech by Tim West, p. 5, web: https://www.academia.edu/2503525/Radicalism_and_Exhibitionism_Milan_Kundera (checked 11/28/2016). West translates Kundera's *Radikalismus a exhibicionismus*, originally published in *Host du domu* (March 1969): 24-29.

³⁴ Jonathan Lear's *Radical Hope* (Cambridge: Harvard University Press, 2006) examines the response of the last great chief of the Crow tribe to the imminent ruin of his tribe's way of life, and his hope in an inconceivable future for his people; his “radical hope,” for Lear, “anticipates a good for which those who have the hope as yet lack the appropriate concepts with which to understand it” (83). On Lear's work, see also Terry Eagleton, *Hope without Optimism*, 112-15. Jayne Waterworth uses the phrase “expressive hope as a symbolic act” to characterize Viktor E. Frankl's response to life in concentration camps: Frankl exhorted his companions, “they must not lose hope but should keep their courage in the certainty that the hopelessness of our struggle did not detract from its dignity and meaning” (quoted in Waterworth, 105). Frankl's “expressive hope,” Waterworth concludes, “persists to express value in the face of ...catastrophe” (107).

ceived of that good end primarily as the perfected human community, mankind in futurity, and his primary concern is with the species, not the individual. His view of communal life as life continuous, a kind of collective immortality (arguably suggested by elements of Wordsworth's verse³⁵) will be more explicitly developed in the writing of a later disciple of Wordsworth, John Stuart Mill, who argues in his essay *Utility of Religion* (c. 1854) "that if individual life is short, the life of the human species is not short; its indefinite duration is practically equivalent to endlessness; and being combined with indefinite capability of improvement, it offers to the imagination and sympathies a large enough object to satisfy any reasonable demand for grandeur and aspiration."³⁶

I anticipate my turn to Mill because both he and Shelley are professed atheists who share, in addition to hope in the mortal future, a tentative hope in posthumous, eternal life. In Shelley's early epic *Queen Mab* (1813)—a poem made famous by the exclamation, "There is no God!" (VII:13)—Mab instructs the soul of Ianthe (Shelley's first wife, Harriet) in two types of immortality. The first is a kind of psychological equivalent to immortality that will find a place in perfected mortal life; Mab foretells a future in which

Here now the human being stands adorning
This loveliest earth with taintless body and mind...
Him, still from hope to hope the bliss pursuing
Which from the exhaustless store of human weal
Dawns on the virtuous mind, the thoughts that rise
In time-destroying infiniteness...
And man, once fleeting o'er the transient scene
Swift as an unremembered vision, stands
Immortal upon earth... (VIII:198-211)

Shelley provides a footnote to this last line, explaining that "if...the human mind...should become conscious of an infinite number of ideas in a minute, that minute would be eternity," and that perfected sensibility will approach such a "time-destroying infiniteness". But sensing that Ianthe might nonetheless fear physical death, Mab suggests—as Shelley will repeatedly suggest—that death is perhaps not what it appears to be: "Fear not then, Spirit, death's disrobing hand/.../ 'Tis but the voyage of a darksome hour, / The transient gulph-dream of a startling sleep./ .../ Are there not hopes within thee, which this scene / Of linked and gradual being has confirmed?" (IX:171-81).³⁷

³⁵ See Potkay, *Wordsworth's Ethics*, 173-81.

³⁶ John Stuart Mill, *Three Essays on Religion*, ed. Louis J. Matz (Peterborough, Ontario: Broadview, 2009), 127-28.

³⁷ Cf. the "Conclusion" of *The Sensitive Plant*: "It is a modest creed, and yet/ Pleasant if one considers it, / To own that death itself must be,/ Like all the rest,—a mockery" (lines 13-16); see also

“SIMPLE HOPE”

John Stuart Mill will come to affirm this hope in eternal (and higher) life as what at the end of *Theism* (c. 1873), he calls “simple Hope,” that is, hope without certainty or even faith.³⁸ In this essay written in the last year of his life, Mill first debunks at length various a priori evidences of theism, from the argument for a first cause to the ontological argument, and also evidences of immortality, including the indissolubility of non-material soul and the argument from desire. He ultimately concedes, however, that just as there is—contra Darwin—“one of the lower degrees of probability” for the intelligent design of the universe, so is there “the possibility of a life after death” as “a boon which this powerful Being who wishes well to man, may have the power to grant, and which if the message alleged to have been sent by him was really sent [i.e., through Christ], he has actually promised” (208). Mill allows that there is nothing irrational about such imaginative hope, skeptically maintained: “it is possible to form a perfectly sober estimate of the evidences on both sides of a question and yet to let the imagination dwell by preference on those possibilities, which are at once the most comforting and the most improving” (209). Mill then elaborates on the moral usefulness of hope in the order of the universe and in posthumous life: “The beneficial effect of such a hope is far from trifling. It makes life and human nature a far greater thing to the feelings. . . . [T]he benefit consists less in any specific hope than in the enlargement of the general scale of the feelings; the loftier aspirations being no longer in the same degree checked and kept down by a sense of the insignificance of human life” (211).

The conclusion of *Theism* is Mill’s final testament to Wordsworth’s unspecific and morally uplifting hope. Hope, after Wordsworth, is an emotion attended with virtues, if it is no longer a theological virtue. In the last sonnet of *The River Duddon* sequence (1820), Wordsworth summons the theological virtues, but subordinates them to the feeling of more, perhaps eternal, life:

And if, as tow’rd the silent tomb we go,
Thro’ love, thro’ hope, and faith’s transcendent dower,
We feel that we are greater than we know.³⁹

The importance of feelings or affect to our hopes and projects is what Mill, by his own account, learned from Wordsworth’s poetry. Mill’s *Autobiography*

Adonais; and the essay “On Life” (composed 1819): “Whatever may be his [man’s] true and final destination, there is a spirit within him at enmity with nothingness and dissolution” (476).

³⁸ Mill, *Three Essays on Religion*, 208. Subsequent citations appear in the body of my text.

³⁹ *The River Duddon* sonnet number 33 (“Conclusion”), in William Wordsworth, *Sonnet Series and Itinerary Poems, 1820-1845*, ed. Geoffrey Jackson (Ithaca: Cornell University Press, 2004), 75.

(Chapter 5) recounts a spiritual crisis in the author’s twentieth year, when he realized that his grand “object in life”—“to be a reformer of the world”—did not really *matter* to him: he recognizes that the realization of his object would be, to him, no “great joy or happiness.”⁴⁰ Mill retains his vision of the good, but he sees that its gradual attainment wouldn’t be a good *for him*; it is not something he wishes or hopes for. Mill offers as a “true description of what I felt” a couplet from Coleridge: “Work without hope draws nectar in a sieve, / And hope without an object cannot live” (116). What awakens hope in Mill is his experience of first reading Wordsworth:

What made Wordsworth’s poems a medicine for my state of mind, was that they... seemed to be the very culture of the feelings, which I was in quest of. In them I seemed to draw from a source of inward joy, of sympathetic and imaginative pleasure, which could be shared in by all human beings; which had no connexion with struggle or imperfection, but would be made richer by every improvement in the physical or social condition of mankind. (121)

What Wordsworth gave Mill, as a young man, was hope for mankind. What Mill discovered in old age, and in Wordsworth’s footsteps, was the hope, more or less independent of revealed religion, in more life, a better or perfected condition of the individual and of the species in time *and* eternity.

⁴⁰ John Stuart Mill, *Autobiography*, ed. John M. Robson (London: Penguin, 1989), 111-12. Subsequent citations appear in the body of my text.

Adam POTKAY

O CZYMŚ, „CO WIECZNIE JUŻ-JUŻ MA SIĘ ZIŚCIĆ”¹ Przemiany nadziei w epoce romantyzmu

Nadzieja, niegdyś cnota teologiczna, a ze świeckiego punktu widzenia potencjalna ułomność, staje się w osiemnastym wieku neutralnym elementem świeckiej psychologii. Takie też rozumienie nadziei odżywa w epoce romantyzmu jako podstawa nadziei na „więcej życia”, na lepszą czy też doskonalszą kondycję jednostki, a nawet gatunku ludzkiego w czasie bądź w wieczności. Ta nowa i nieokreślona nadzieja kieruje jednak człowieka ku horyzontowi, który nieustannie się cofa. Jest to nadzieja, która sięga poza nadzieję i poza wszelką konceptualizację.

W tradycji kultury Zachodu nadzieja jest pojęciem o dwóch sensach. Z jednej strony oznacza ono emocję, za przeciwieństwo której z reguły uznajemy lęk². Z drugiej strony nadzieja (obok wiary i miłości) należy do cnót szczególnego rodzaju, a mianowicie do cnót teologicznych, i w tym sensie jej przeciwieństwem jest rozpacz. Jako cnota teologiczna – polegająca na oczekiwaniu wiekuistego uczestnictwa w chwale Bożej – nadzieja w kulturach chrześcijańskich zawsze jawi się jako coś dobrego. Nie jest ona czymś, czego można by mieć za wiele. Nie może być również błędnie ukierunkowana: chociaż wszelka relacja łącząca nas z przyszłością zanurza nas w niepewności, ludzie, którzy żywią wiarę, mogą mimo wszystko uważać życie wieczne za rezultat pewny³.

¹ W. Wordsworth, *Preludium*, ks. VI, w. 542, w: *Angielscy „poeci jezior”*. W. Wordsworth. S.T. Coleridge. R. Southey, tłum. S. Kryński, wybór S. Kryński, Zakład Narodowy im. Ossolińskich, Wrocław–Warszawa–Kraków 1963, s. 178.

² Tomasz z Akwinu zasadniczo uznaje, że przeciwieństwem uczucia nadziei jest rozpacz, a jedynie w sensie wtórnym – bojaźń (por. R. M i n e r, *Thomas Aquinas on the Passions: A Study of „Summa Theologiae” Ia2ae 22-48*, Cambridge University Press, Cambridge 2009, s. 226, 238n.; zob. też: tamże, s. 215-230). W mechanistycznych analizach emocji, na przykład w pismach Spinozy, Hobbesa, Hume’a oraz innych myślicieli tej tradycji, nadzieja wydaje się jednak emocją przeciwstawianą bojaźni. Ów prąd intelektualny analizuje Jayne M. Waterworth (zob. J.M. W a t e r w o r t h, *A Philosophical Analysis of Hope*, Palgrave Macmillan, Houndmills 2004, s. 32-40). Zdaniem badaczki nadzieja nie ujawnia wyraźnie cech uczucia, w jej przypadku brak bowiem „charakterystycznych odczuć” (tamże, s. 41 – o ile nie wskazano inaczej, tłumaczenie fragmentów obcojęzycznych – D.Ch.), jakie łączymy z innymi emocjami, jak chociażby „kulenie się ze strachu” (tamże). W przeciwieństwie do Arystotelesa, który w swojej *Retoryce* odnajduje w nadziei doznanie o charakterze przyjemnym (por. A r y s t o t e l e s, *Retoryka*, 1370a, ks. I, 11, w: tenże, „*Retoryka*”. „*Retoryka dla Aleksandra*”. „*Poetyka*”, tłum. H. Podbielski, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2004, s. 87), Waterworth twierdzi, że „wcale nie musi być tak, że ten, kto żywi nadzieję, doznaje jakichkolwiek odczuć hedonicznych” (W a t e r w o r t h, dz. cyt., s. 57).

³ Terry Eagleton zauważa: „Anglikański obrzęd pogrzebowy mówi o „niezawodnej i pewnej” nadziei zmartwychwstania. Rudolf Bultmann i Karl Heinrich Rengsdorf piszą o „ufnym oczeki-

Jako emocja świecka nadzieja w wyraźniejszy sposób łączy się z próbą oceny niepoznawalnej przyszłości. W zależności zaś od przedmiotu swojej intencji nadzieja może również nabierać charakteru moralnie wątpliwego. Można ją w istocie określić jako dobrą bądź złą, biorąc pod uwagę zarówno jej przedmiot (pytamy wówczas, czy coś, na co mamy nadzieję, jest tej nadziei godne), jak i prawdopodobieństwo ziszczenia się jej przedmiotu (pytamy wówczas, czy nadzieja, którą ktoś żywi, jest rozsądna). Moraliści, przede wszystkim autorzy biblijnych ksiąg mądrościowych, a także Juwenalis w swojej dziesiątej satyrze, przedstawiali wybitnie ziemskie nadzieje i pragnienia (a pojęcia te są ściśle ze sobą związane⁴) jako próżne pokusy, człowieka bowiem nie są w stanie zaspokoić żadne doczesne związki ani żadna własność. Stoik Seneka w nastroju raczej umiarkowanym zaleca: „Niech nasza nadzieja [...] nie wybiega za daleko”⁵, a unikniemy rozczarowania i gniewu. Kiedy natomiast popada w nastrój mniej umiarkowany, całkowicie nadzieję odrzuca: „Przestaniesz bać się [...] jeśli porzucisz swe oczekiwania”⁶. Tysiąc dziewięćset lat później Nietzsche za największe zło uważa właśnie nadzieję – pozostałość w puszcze Pandory: „Zeus bowiem chciał, żeby człowiek, choćby jak najbardziej przez inne zła dręczony, nie wyrzekł się jednak życia, lecz jak dawniej i coraz na nowo męczyć się pozwalał. Oto dlaczego daję człowiekowi nadzieję: w istocie jest ona najgorszym złem, ponieważ mękę ludzi przedłuża”⁷. W Polsce

waniu i nadziei pełnej zaufania». Prawda jest taka, że chrześcijanie żywią nadzieję nie dlatego, że przyszłość jest nieznana, lecz dlatego, że jest ona w jakimś niezbadanym sensie dobrze ugruntowana” (por. T. E a g l e t o n, *Hope without Optimism*, University of Virginia Press, Charlottesville 2015, s. 82).

⁴ *Dictionary of the English Language* Samuela Johnsona, opublikowany w Londynie w roku 1755, definiuje czasownik „mieć nadzieję” („to hope”) jako „żyć w oczekiwaniu na jakieś dobro” („to live in expectation of some good”) i „oczekiwać, pragnąć” („to expect with desire”), do definicji czasownika „pragnąć” („to wish”) zalicza zaś „żywić silne pragnienie” („to have a strong desire”) i dodaje, że „ma ono tak niewielkie znaczenie, jak to, które niesie z sobą nadzieja” („it has a slight significance of hope”). William F. Lynch SJ uważa, że nieodzownym elementem nadziei jest właśnie życzenie czy też pragnienie: „Kiedy zaczynam odkrywać, jakie są moje pragnienia, znajduję się już właściwie na drodze ku nadziei. Kiedy nie potrafię pragnąć, jestem na drodze ku rozpacz” (W.F. L y n c h SJ, *Images of Hope: Imagination as Healer of the Hopeless*, University of Notre Dame Press, Notre Dame 1974, s. 24; por. też: tamże, s. 129-131).

⁵ „Niech nasza nadzieja [...] nie wybiega daleko” (łac. in vicinum spes exeat). L.A. S e n e k a, *Ogniewie*, ks. III, 7, 2, w: tenże, *Pisma filozoficzne*, t. 1, „O krótkości życia”, „O życiu szczęśliwym”, „O gniewie”, „O pocieszeniu do Mareji”, „O pocieszeniu do matki Helwii”, „O pocieszeniu do Polibiusza”, „O niezłomności mędrca”, „O Opatrzności”, „O pokoju ducha”, „O bezczynności”, tłum. L. Joachimowicz, Instytut Wydawniczy Pax, Warszawa 1965, s. 363.

⁶ S e n e k a, *Listy moralne do Lucylusza*, ks. I, list 5, tłum. W. Kornatowski, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2010, s. 16. Seneka pisze te słowa, cytując wypowiedź „naszego Hekata” (tamże), również myśliciela stoickiego.

⁷ F. N i e t z s c h e, *Ludzkie, arcyłudzkie*, t. 1, 70, tłum. K. Drzewiecki, Nakład Jakóba Mortkowicza, Warszawa 1908, s. 89n.

Tadeusz Borowski, w latach 1943-1945 więzień Auschwitz i Dachau, pisał o swoim obozowym doświadczeniu: „Nigdy w dziejach ludzkich nadzieja nie była silniejsza w człowieku, ale nigdy też nie wyrządziła tyle zła, ile w tej wojnie, ile w tym obozie. Nie nauczono nas wyzbywać się nadziei i dlatego ginimy w gazie”⁸.

W polu mojego eseju znajduje się historia rozumienia nadziei w osiemnastym i dziewiętnastym stuleciu. Pragnę przedstawić następującą argumentację: nadzieja, niegdyś cnota teologiczna, a ze świeckiego punktu widzenia potencjalna ułomność, staje się w osiemnastym wieku neutralnym elementem świeckiej psychologii, a zatem również elementem mechanicystycznego wyjaśnienia natury ludzkiej, które miało stanowić odpowiedź na nową naukę. Takie też rozumienie nadziei odżywa w epoce romantyzmu jako podstawa na poły świeckiej wartości: nadziei – oderwanej w pewnym stopniu od religii objawionej – na „więcej życia”, na lepszą czy też doskonalszą kondycję jednostki, a nawet gatunku ludzkiego w czasie bądź w wieczności. Ta nowa i nieokreślona nadzieja kieruje jednak człowieka ku horyzontowi, który nieustannie się cofa. Jest to nadzieja, która sięga poza nadzieję i poza wszelką konceptualizację: Williama Wordswortha „coś, co wiecznie już-już ma się ziścić”, Percy’ego Shelleya nadzieja, która się „z szczątków w swój przedmiot przemieni”⁹, i nadzieja na „sztuki przyszłe, dziś jeszcze nie znane”¹⁰ czy też przeszycona wyobraźnią nadzieja Johna Stuarta Milla, która pojawia się po odrzuceniu przezeń wszystkich argumentów na rzecz nieśmiertelności. Chociaż epoka romantyzmu nie stara się usunąć ani czymkolwiek zastąpić ortodoksyjnych cnót teologicznych, to jednak dopełnia je bądź pragnie zaproponować coś, co mogłoby z nimi w pewien sposób rywalizować, a to w konsekwencji prowadzi do zjawiska, które nazwano „różnicowaniem się” autorytetu religijnego i świeckiego¹¹.

ILUZJA – CZY CNOTA?

Z innego punktu widzenia jednak owo odróżnienie modalności autorytetu cechujące kulturę Zachodu wydaje się równie stare, jak chrześcijański huma-

⁸ T. B o r o w s k i, *U nas w Auschwitzu*, w: tenże, *Opowiadania wybrane*, wybór T. Drewnowski, PIW, Warszawa 1971, s. 66.

⁹ P. B. S h e l l e y, *Prometeusz wyzwolony*, akt 4, scena, w. 574, tłum. L. Elektorowicz, Wydawnictwo Literackie, Kraków 1992, s. 173.

¹⁰ Tamże, akt 3, scena 3, s. 121.

¹¹ Na temat charakterystycznego dla nowoczesności rozróżnienia dwóch form kulturowego autorytetu i odniesienia tego zjawiska do literatury dziewiętnastego wieku por. C. J a g e r, *The Book of God: Secularization and Design in the Romantic Era*, University of Pennsylvania, Philadelphia 2007, s. 28n.; J. K i n g, *Imagined Spiritual Communities in Britain's Age of Print*, Ohio State University Press, Columbus 2015, s. 6-8, 135-137.

nizm z jego niedoskonałym scalaniem pogańskich i chrześcijańskich punktów odniesienia. Coś na kształt tarcia między tymi perspektywami można zauważyć w przybierającym postać dialogu poemacie *On Hope*, który w połowie siedemnastego wieku napisali wspólnie Abraham Cowley i Richard Crashaw¹². Strofy napisane przez Cowleya (cztery z dziesięciu składających się na całość poematu) formułują oskarżenia pod adresem nadziei, które zgodne są z toposem klasycznym, a w szczególności stoickim: nadzieja jest oszustwem, iluzją, towarzyszem lęku, preludium do rozczarowania i gniewu. Nadzieja to „oszukańcza loteria losu” („Fortune’s cheating Lotterie”)¹³ i „brat lęku” („Brother of Feare”)¹⁴. Odpowiadając na błyskotliwe przywołanie autorytetu klasycznego przez Cowleya, Crashaw wprowadza pomiędzy jego strofy swoje własne (w przeważającej liczbie sześciu), wyrażające pochwałę nadziei jako cnoty teologicznej. A zatem nadzieja szybuje ponad losem i gwiazdami¹⁵, jest ona „siostrą W i a r y!” („Faith’s sister!”)¹⁶ i „antidotum na lęki!” („Feares Antidote!”)¹⁷. Nic więc dziwnego, że utwór zamyka nadzieja chrześcijańska, ukazana jako „nadzieja prawdziwa” („true hope”)¹⁸, „łowczyni wspaniała” („a glorious Huntress”)¹⁹, a jej pościg jako „Natury Bóg w polu łaski” („The God of Nature in the field of Grace”)²⁰.

Oczywiście prawdziwa nadzieja antycypuje życie wieczne, doskonałe w sensie duchowym. Zapewnia ona również przedsmak owego antycypowanego stanu – nadzieja jest „naszym wcześniejszym Niebem!” („our earlier Heaven!”)²¹ – i może nawet sprawiać, że teraźniejszość, jak gdyby zapada się w ową przeszłość, że czas (gr. *chronos*) zapada się w duchową beczasowość (gr. *kairos*):

Sweet *Hope*! Kind cheat! Faire fallacy! by thee
Wee are not where, or what wee bee,
But what, and where wee would bee: thus art thou
Our absent presence, and our future now²².

¹² Zob. A. Cowley, R. Crashaw, *On Hope*, w: *The Complete Poetry of Richard Crashaw*, red. G. Walton Williams, Norton, New York 1970, s. 71-74. W swoim wstępie do utworu Williams pisze, że powstał on prawdopodobnie pod koniec lat trzydziestych siedemnastego wieku bądź też na początku jego lat czterdziestych, gdy zarówno Crashaw, jak i Cowley przebywali na uniwersytecie w Cambridge.

¹³ Tamże, w. 51, s. 73.

¹⁴ Tamże, w. 71, s. 74.

¹⁵ Por tamże. w. 61-64, s. 73.

¹⁶ Tamże, w. 81, s. 74.

¹⁷ Tamże, w. 82, s. 74.

¹⁸ Tamże, w. 89, s. 74.

¹⁹ Tamże.

²⁰ Tamże, w. 90, s. 74.

²¹ Tamże, w. 41, s. 73.

²² Tamże, w. 67-70, s. 73.

Słodka N a d z i e j o! Życzliwy oszuście! Pogodny błędzie! przez ciebie
 Nie jesteśmy tam, gdzie i czym być mamy,
 ale tam, gdzie i tym, czym być byśmy chcieli: dlatego jesteś
 Naszą nieobecną terażniejszością i teraz już przyszłością naszą.

Pytanie, które stawia w tych wersach Crashaw, dotyczy kwestii poznawczej. Skąd możemy wiedzieć – wiedzieć już teraz – jakie będzie życie wieczne? Skoro zaś wiedzy tej nie mamy, to jakże nadzieja może już teraz być naszą przyszłością? Przedmiot nadziei chrześcijańskiej ma charakter o k r e ś l o n y – jest nim życie wieczne – ale jest on zarazem n i e o k o n k r e t n y, tu, na ziemi, nigdy się bowiem nie dowiemy, jakie owo życie będzie. (Tymczasem nadzieja na jakieś dobro doczesne może mieć charakter zarazem określony i konkretny).

Nie jest jednak tak, że brak wiedzy stanowi dla nas przeszkodę w w y o b r a ż a n i u sobie przyszłego życia. Jacob Sider Jost wskazuje, że pod koniec siedemnastego stulecia oraz w wieku osiemnastym znaczenie piekła i sądu Bożego słabnie, niebo jest zaś coraz częściej postrzegane w kategoriach czasu rozumianego jako chronos oraz indywidualnej osobowości. Zamiast „nieba teocentrycznego [...], w którym ludzkie przyjemności i relacje podciągnięte zostają pod wszechogarniającą obecność Bożą”, John Bunyan oraz autorzy artykułów zamieszczanych w piśmie „Spectator” rozpowszechniali ideę „nieba bardziej zhumanizowanego, w którym dozwolone przyjemności i relacje, w szczególności więzy rodzinne, małżeńskie i więzy przyjaźni, trwają dalej w nowej formie”²³.

„WYSPA SZCZĘŚLIWSZA NA NIEZNANYM MORZU”?

Ów prozaiczny obraz nieba – a ogólniej mówiąc, życia po śmierci – spotkał się jednak z pewną krytyką. W znanych wersach z *Wiersza o człowieku* Alexandra Pope’a, utworu powstałego na przełomie lat 1733 i 1734, nadzieja eschatologiczna ukazana została jako cnota przyrodzona wszystkim ludziom, której przedmiot ma charakter określony (jest nim życie wieczne), jakkolwiek

²³ J. S i d e r J o s t, *Prose Immortality, 1711-1819*, University of Virginia Press, Charlottesville 2015, s. 25. Na temat współczesnego chrześcijańskiego wyobrażenia nieba zob. M. R o b i n s o n, *Gilead*, Picador, New York 2004. „Chociaż Biblia wiele ma do powiedzenia o Sądzie Ostatecznym, nie przedstawia ostatecznego obrazu życia po śmierci. A jednak tylko 29% Amerykanów – mniej niż jedna trzecia społeczeństwa – przyznaje, iż nie żywi jakiegoś określonego wyobrażenia w tej kwestii, należącej przecież do najbardziej niejednoznacznych [...]. Powiedzieć jednak, że jakaś kwestia jest niejednoznaczna, wcale nie oznacza, że nie można bądź nie powinno się żywić dotyczących jej wyobrażeń; nie oznacza to też nawet, że możliwe jest uniknięcie tworzenia wyobrażeń jej dotyczących”. Tamże, s. 146n. Por. tamże, s. 166.

pozostaje on niekonkretny: nie wiemy, jakie będzie życie wieczne. Pope delikatnie ironizuje, przywołując postać Indianina, który ma nadzieję – podobnie jak wielu Europejczyków czasu poety – na „niebo” wyglądające niczym ulepszone wersja życia na ziemi:

Niech pokorną nadzieją unosi się trwoga;
Czekaj śmierci nauki i uwielbiaj Boga.
Choć On szczęścia przyszłego nie odkrył kolei,
Jednak szczęście obecne przeznaczył w nadziei.
Nadziejo! Twoje dla nas wsparcie najłaskawsze:
Człowiek, nigdy szczęśliwy, ma nim zostać zawsze!
Dusza, tęskniąc ściśniona, w teraźniejszym bycie,
Z pocieszeniem na przyszłe oczekuje życie.

Tak biedny Indyjanin w prostocie natury
Słyszysz Boga wraz z wiatrem, widzi Go wśród chmury,
[...]
Skromna jest z przyrodzenia nadziei pociecha:
Za górą niebotyczną raj mu się uśmiecha,
Jakiś świat bezpieczniejszy w pustyni przestworzu,
Jakaś wyspa szczęśliwsza na nieznanym morzu,
Gdzie niewolnik raz jeszcze ojczyznę ogląda,
Nie lży go chrześcijanin i złota nie żąda.
Istnać jest całe jego wrodzone życzenie,
Nie dba o lot aniołów, Serafów płomienie;
Sądzi, ciesząc się Niebios swobodnym obrazem,
Że tam jego pies wierny z nim uda się razem²⁴.

Opisany w nieco ironiczny sposób, Indianin Pope’a, pełen pokornego zadowolenia z „przyszłego życia”, wydaje się w większym stopniu przypominać osiemnastowiecznych czytelników Addisona i Steele’a niż chrześcijanin, poszukujący w życiu wiecznym „lotu aniołów” czy „Serafów płomieni” – barokowej fantazji, która w roku 1730 wydawała się raczej mało angielska.

Czterdzieści pięć lat po powstaniu wersów Pope’a poświęconych nadziei ich błędnej, jakkolwiek twórczej lektury dokonał Samuel Johnson, wnosząc tym samym swój wkład do zwrotu nadziei ku przyziemności, który dokonał się z końcem osiemnastego wieku. Pope pisał o życiu przyszłym, Johnson zaś odnosi (wyjęty z kontekstu) dwuwiersz Pope’a do życia doczesnego i do psychologii człowieka²⁵. W swoim żywocie doktora Samuela Johnsona, opu-

²⁴ A. P o p e, *Wiersz o człowieku*, list I, 3, w: tenże, *Poematy. Wybór*, tłum. L. Kamiński, Universitas, Kraków 2002, s. 68n.

²⁵ Claude Rawson jako pierwszy zauważył, iż Johnson „laicyzuje i psychologizuje” wersy Pope’a (por. C. R a w s o n, *Gulliver and the Gentle Reader: Studies in Swift and our Time*, Routledge–Kegan Paul, London 1973, s. 44). Rawson pisze szerzej: „Świat *Wiersza*..., z tego świeżą, zaraż-

blikowanym w roku 1791 pod tytułem *Life of Johnson*, pod datą 10 kwietnia 1775 roku James Boswell zapisał: „Tego dnia rozwodził się nad melancholijnym spostrzeżeniem Pope’a: «Człowiek, nigdy szczęśliwy, ma nim zostać zawsze». Dowodził, że terażniejszość nigdy, dla żadnego człowieka, nie była stanem szczęścia; ale jako że wszelka część życia, której jesteśmy świadomi, jest w jakimś punkcie okresem, który ma dopiero nadejść i w którym można spodziewać się szczęśliwości, w istocie istnieje jakieś szczęście, którego źródłem jest nadzieja. Kiedy zacząłem przypierać go do muru w tej kwestii i zapytałem, czy rzeczywiście uważa, że chociaż generalnie poczucie szczęścia jest w ludzkim życiu bardzo rzadkie, to czy czasami nie zdarza się jednak, że człowiek jest w chwili terażniejszej szczęśliwy, odpowiedział: «Nigdy, chyba że się upi!»”²⁶.

Świadomość chwili obecnej jest bolesna – twierdzi Johnson – chyba że terażniejszość znajduje swoje dopełnienie w jakiejś przyszłości bądź też świadomość została osłabiona przez działanie trunku. Stan upojenia to stasis, podczas gdy nadzieja „popycha” człowieka i zapewnia pewną subtelna „szczęśliwość” czy też miłą świadomość skierowaną ku przyszłości. Johnson w tym miejscu nie moralizuje ani nie tworzy satyry na ludzkie pragnienia – co czyni w innych miejscach, w szczególności w swoim poemacie *The Vanity of Human Wishes*, imitacji dziesiątej satyry Juwenalisa, oraz w kazaniu (którego był on „autorem widmem”) na temat fragmentu z Księgi Koheleta [Eklezjastesa]: „Wszystko to marność i pogoń za wiatrem” (Koh 1,14)²⁷. Nawet jednak jako autor tych oczywistych satyr Johnson nazywany bywa „niespełnionym satyrykiem”, albowiem dystans, jakiego wymaga satyra, zostaje w jego tekstach wyrugowany przez sympatię wobec arcyludzkiej natury²⁸. Chociaż nadzieje doczesne mogą mu się jawić jako złudne, uważa on zarazem, że są one jedynym środkiem, który zdolny jest chwilowo uśmierzyć ból egzystencjalnej pustki terażniejszości.

W *Żywocie doktora Samuela Johnsona* Johnson mówi o nadziei jako elemencie psychologii społecznej: pragnienia podpowiadają podejmowanie wysiłków o charakterze zasadniczo egoistycznym. W ten sposób stawia się on w pozycji kontynuatora mechanicystycznego projektu rozpoczętego przez Thomasa Hobbesa, który – wbrew myślicielom starożytnym oraz tomistom

liwą radością płynącą z koherencji konwencjonalnej teodycei, pozostaje absolutnie nieistotny dla umysłów [takich, jak umysł Johnsona – A.P.], w przypadku których niezgoda stanowi raczej stan psychiczny niż problem z dziedziny filozofii” (tamże, s. 44).

²⁶ J. Boswell, *Life of Johnson*, red. R.W. Chapman, Oxford University Press, Oxford 1980, s. 617n. W polskim przekładzie cytowany fragment został pominięty (zob. tenże, *Żywot doktora Samuela Johnsona*, tłum. T.J. Dehnel, wybór T.J. Dehnel, Czytelnik, Warszawa 1962) – przyp. tłum.

²⁷ Zob. S. Johnson, *Sermon number 12*, w: tenże, *Sermons*, red. J. Hagstrum, J. Gray, Yale University Press, New Haven 1978, s. 127-136.

²⁸ Por. W.J. Bates, *Johnson and Satire Manqué*, w: *Eighteenth-Century Studies in Honor of Donald F. Hyde*, red. W.H. Bond, Grolier Club, New York 1970, s. 145-160.

– uważa, że szczęśliwość stanowi kwestię psychologiczną i nie ma nic wspólnego z etyczną oceną życia, wskazującą, czy egzystencja danej jednostki jest dobra bądź też właściwa dla istot ludzkich (a zatem z eudajmonią). Na początku *Lewiatana* Hobbes twierdzi, że: „szczęśliwość jest stałym przechodzeniem pożądanego od jednego przedmiotu do innego; i osiągnięcie pierwszego jest tylko drogą do późniejszego”²⁹. W mechanistycznym modelu psychologii, który stworzył Hobbes, życie nie ma ostatecznego celu, nie ma w nim też miejsca na zadowolenie ani na wytchnienie. Model ten, który rozwijali później John Locke i Bernard Mandeville, podobnie jak w późniejszym okresie koncepcję Davida Hume’a, przenika sformułowany przez Johnsona świecki pogląd na naturę ludzką³⁰.

Wyraźnym przykładem odróżniania przez Johnsona religijnej i świeckiej sfery autorytetu są jego kazania pisane na zamówienie innych osób – w kazaniach tych w sposób jednoznaczny odnosi się on do nadziei jako cnoty teologicznej. Niezapomniane jest pod tym względem jego kazanie na temat szafotu, które napisał dla duchownego przebywającego w więzieniu Newgate: „Większości tych, na których w niebiosach oczekują już aniołowie gotowi ich tam przyjąć, nic już na tym świecie nie pozostaje z wyjątkiem racjonalnej nadziei; nadzieja ta zaś, oparta na obietnicy, może okazać się dla nas absolutnie wystarczająca. [...] Wyznawszy naszą wiarę i potwierdziwszy ją przez przyjęcie komunii świętej, oddajemy się w [...] [Boże – A.P.] ręce z mocną nadzieją, że ten, który nas stworzył i odkupił, nie pozwoli, żebyśmy zginęli”³¹. W ten sposób jednak Johnson pisze w kazaniach, nie zaś w esejach i filozoficznych przypowieściach, czy też posługując się innymi świeckimi gatunkami literackimi. Doczesne, świeckie nadzieje i nadzieja w sensie teologicznym – psychologia i eschatologia – pozostają dla niego, tak jak dla Cowleya i Crashawa, rzeczywistościami odrębnymi i niewspółmiernymi ze sobą.

NADZIEJA BEZ PRZEDMIOTU

Zarysowana w ten sposób linia interpretacji nadziei ulega jednak rozmyciu wraz z pojawieniem się poezji Wordswortha i nastaniem okresu, który konwencjonalnie nazywamy epoką brytyjskiego romantyzmu, datowaną na czas od roku 1790 do końca lat trzydziestych dziewiętnastego wieku. Wordsworth, jak wkrótce zobaczymy, proponuje nowy rodzaj quasi-teologicznej, trans-

²⁹ Th. Hobbes, *Lewiatan, czyli materia, forma i władza państwa kościelnego i świeckiego*, rozdz. 11, 1, tłum. C. Znamierowski, Fundacja Aletheia, Warszawa 2009, s. 178.

³⁰ Por. A. Potkay, *The Passion for Happiness: Samuel Johnson and David Hume*, Cornell University Press, Ithaca 2000, s. 61-75.

³¹ S. Johnson, *Sermon number 28*, w: tenże, *Sermons*, s. 306-309.

cendentnej i twórczej nadziei, której podstawę stanowi psychologia nadziei świeckiej. Przede wszystkim zauważmy, że Wordsworth nie formułuje krytyki nadziei doczesnych, nawet tych sięgających najdalej. Dla poety jesteśmy po prostu istotami żywiącymi nadzieję. Nadzieja rzadko przy tym przedstawia się jako wada, i to nawet wówczas, gdy jej skutki okazują się potencjalnie bądź też ewidentnie katastrofalne. Warto wskazać na czułość i radość przenikające wiersz *The Idiot Boy* [„Chłopiec idiota”] ze zbioru *Lyrical Ballads* z roku 1798 – balladę, która wywołała niepokój Samuela T. Coleridge’a, współpracującego z Wordsworthem przy tym tomie. Poeta najwyraźniej bowiem wydawał się w niej akceptować dumne i niebezpiecznie nierealistyczne nadzieje, które Betty Foy wiązała ze swoim nieporadnym synkiem, wysyłając go z nocną misją, by przyprowadził doktora do ciężko chorego sąsiada³². Chociaż misja ta nie kończy się sukcesem (co mogli przewidzieć wszyscy z wyjątkiem Betty), wiersz ma nieprawdopodobnie komiczne zwieńczenie. I odwrotnie, w zachowanym w rękopisie wierszu *The Ruined Cottage* (z przełomu lat 1798 i 1799), wygórowana nadzieja Margaret (na powrót męża) stanowi postać „choroby na śmierć”, a jednak – jak przedstawia to narrator Wordswortha – owa katastrofalna nadzieja ukazana została w taki sposób, że wydaje się równie naturalna, jak chwasty, które wdzierają się na teren otaczający domek Margaret. Wordsworth włączył później wiersz *The Ruined Cottage* do swojego obszernego poematu dygresyjnego *The Excursion* (z roku 1814), w którym irracjonalna nadzieja nęka nie tylko Margaret, lecz również Samotnika („the Solitary”) i jego żonę. W postaciach tych – zauważa Geoffrey Hartman – Wordsworth „ukazuje [...] nieludzką, a może arcyłudzką potęgę nadziei”³³.

W księdze szóstej *Preludium* nadzieja jako nieodzowny element psychologii człowieka niepostrzeżenie przechodzi jednak w nowy rodzaj nadziei quasi-teologicznej. Opowiedziawszy o swoim przejściu przez Alpy, wyprawie z roku 1790, która nie okazała się jednak doświadczeniem świadomym (co wywołało u poety zawód wobec jego pełnych wyobraźni oczekiwań, które być może były, a być może nie były przesadne), Wordsworth w roku 1804 apoteozuje wyobraźnię i nadzieje, jakie ta rozbudza:

³² W rozdziale siedemnastym swojego dzieła *Biographia Literaria* Coleridge pisze: „W wierszu *Idiot Boy* postać matki [...] przedstawia uosobienie instynktu, który rozum pozostawił samemu sobie. [...] Idealną przeciwwagą niedorozwoju umysłowego chłopca jest szaleństwo matki, jak gdyby celem było zademonstrowanie odbiorcy dość komicznej burleski na temat ślepoty zdzieciniałej starej kobiety, nie zaś analizy uczuć macierzyńskich w ich normalnych przejawach” (S.T. Coleridge, *Biographia Literaria*, red. J. Engell, W. Jackson Bate, Princeton University Press, Princeton 1984, t. 2, s. 48n.).

³³ G. Hartman, *Wordsworth's Poetry, 1787-1814*, Yale University Press, New Haven 1964, s. 302.

O wyobraźnia! która się unosi
Przed pieśni mojej okiem i postępem,
Jak samorodny opar; tu ta władza,
W całej potędze swoich darów, drogę
Mi zaszła; [...]
[...] w takiej sile,
Co się narzuca w takich nawiedzeniach
Groźnych obietnic, kiedy światło zmysłów
Gaśnie, w rozbłyskach, co nam objawiły
Świat niewidzialny; w niej przebywa wielkość,
W niej mieszka, czyśmy młodzi, czy też starzy.
Nasz los, natura i dom nasz rodzinny,
W nieskończoności jest, i w niej jedynie;
Jest on w nadziei, co zginać nie może,
W oczekiwaniu, wysiłku, pragnieniu,
I w czymś, co wiecznie już-już ma się ziścić³⁴.

W ważnym studium twórczości Wordswortha, pochodzącym z roku 1964, Geoffrey Hartman uczynił ten właśnie fragment centralnym przedmiotem swoich analiz i dzięki temu wersy te komentowane były od tego czasu znacznie częściej niż jakiegokolwiek inne słowa poety³⁵. Według Hartmana kluczowym terminem pojawiającym się w przywołanym fragmencie jest „wyobraźnia”: wyobraźnia wizjonerska, przeciwstawiana naturze i zmysłom. Szersza analiza, której dokonuje Hartman, wskazuje, iż jako poeta Wordsworth nieustannie stara się pogodzić przeciwstawne roszczenia: z jednej strony natury, z drugiej zaś – transcendentnej czy też „apokaliptycznej” wyobraźni. Przytaczając fragment *Preludium* opisujący chwile tuż po przejściu Alp, Hartman poprzedza go zwięzłym, aczkolwiek brzemennym zdaniem: „Wordsworth [w tym miejscu] wprowadza kontrpunkt wobec Pawłowej definicji wiary” (jako „poręki tych dóbr, których się spodziewamy, dowodu tych rzeczywistości, których nie widzimy” – Hbr 11,1). Jaką jednak wiarę czy też nadzieję poeta miałby tu wyrazić? Jonathan Wordsworth nie mógł niestety dopatrzeć się żadnej z nich. „Język Wordswortha domaga się interpretacji transcendentalnej, ale w tym okresie poeta nie może takiej zaproponować”³⁶ – pisał. Niech jednak wystarczy, że powiemy, iż dla Wordswortha wyobraźnia wiąże się z nadzieją, nadzieja zaś – z nieskończonością, z obietnicą „czegoś, co wiecznie już-już ma

³⁴ Wordsworth, *Preludium*, ks. VI, w. 525-542, s. 177n.

³⁵ Por. Hartman, dz. cyt., s. 46; w rozdziale zatytułowanym „Synopsis: The Via Naturaliter Negativa” Hartman przedstawia też charakterystyczne dla Wordswortha przeciwstawienie natury i wyobraźni (zob. tamże, s. 31-69).

³⁶ J. Wordsworth, *Wordsworth's Borderers*, w: *English Romantic Poets: Modern Essays in Criticism*, red. M.H. Abrams, Oxford University Press, Oxford 1975, s. 183.

się ziszczyć”. Jak daleko zatem odeszliśmy od wersu Pope’a: „Człowiek, nigdy szczęśliwy, ma nim zostać zawsze!”? Kluczowa różnica między przesłaniami poetów leży w tym, że dla Pope’a nadzieja ma przedmiot określony – życie wieczne – jeśli nawet przedmiotu tego nie należałoby sobie w konkretny sposób wyobrazić (choć oczywiście to czynimy), dla Wordswortha natomiast nadzieja ma charakter radykalnie nieokreślony, nie ma żadnego wyraźnego przedmiotu, a być może jej właściwy przedmiot w ogóle nie istnieje. W istocie jest to nadzieja na jakieś życie, którego jeszcze nie ma, które zawsze dopiero ma się ziszczyć w nieokreślonej, nieskończonej projekcji.

W sensie konceptualnym stanowi to pewne nadwężenie sensu. Wraz z twórczością Wordswortha nadzieja nabiera bowiem wartości dodatkowej, wykraczającej poza sam jej przedmiot czy też poza to, w co wierzymy – co, jak można sądzić, nie ma sensu poza kontekstem chrześcijańskim, który poeta milcząco zakłada. Wordsworth rozmywa granicę między nadzieją jako emocją a nadzieją jako cnotą teologiczną bądź też sytuuje swoje myślenie po obu stronach tej linii demarkacyjnej; odrzucenie przez niego prostej dwubiegowości jest właśnie tym, co Simon Jarvis określa mianem „myślenia poetyckiego”³⁷. W podobnym duchu pisałem już wcześniej, wskazując, że Wordsworth „rozwija teologiczne cnoty Pawłowe w sposób, który pozwala im się stać częścią zarówno etyki odeologizowanej, jak i chrześcijaństwa”³⁸. Można by dodać, że z tego właśnie względu poezję Wordswortha wysoko cenili w epoce wiktoriańskiej zarówno czytelnicy wyznania anglikańskiego, jak i ci, którzy nie przyznawali się do żadnej wiary³⁹. W istocie z pewnego punktu widzenia można w dziewiętnastowiecznym dziele Wordswortha dostrzec zniesienie rozróżnienia autorytetu religijnego i poetyckiego.

Posuwając się w latach, poeta stawał się jednak bliższy swoim chrześcijańskim odbiorcom. Gdy kończył *Preludium*, jego brat John stracił życie w katastrofie morskiej – statek, którym dowodził, zatonął. Ówczesna korespondencja Wordswortha ujawnia jego wewnętrzne zmagania, by zaakceptować chrześcijańską nadzieję na życie wieczne⁴⁰. Pierwszą próbę podejmuje w trzynastej, ostatniej księdze *Preludium* w wersji poematu z roku 1805, gdzie następujące słowa stanowią kulminację drogi, którą pokonał jego umysł: „Poczucie ży-

³⁷ Por. S. J a r v i s, *Wordsworth's Philosophic Song*, Cambridge University Press, Cambridge 2007, s. 1-32.

³⁸ A. P o t k a y, *Wordsworth's Ethics*, Johns Hopkins University Press, Baltimore 2012, s. 181.

³⁹ Na temat recepcji twórczości Wordswortha w epoce wiktoriańskiej zob. S. G i l l, *Wordsworth and the Victorians*, Oxford University Press, Oxford 1998; R.M. R y a n, *Charles Darwin and the Church of Wordsworth*, Oxford University Press, Oxford 2016.

⁴⁰ Por. J. W o r d s w o r t h, dz. cyt., s. 183-187; zob. też: W. W o r d s w o r t h, *The Prelude* (1805 version), w: *The Prelude: 1799, 1805, 1850*, red. J. Wordsworth, M.H. Abrams, S. Gill, Norton, New York 1979, s. 468, przyp. 6.

cia niekończącego się, ta jedna myśl / Dzięki której żyjemy, nieskończoność i Bóg” („The feeling of life endless, the one thought / By which we live, infinity and God”⁴¹). W przeredagowanej wersji *Preludium* z roku 1850 wersy te nabierają charakteru doktryny chrześcijańskiej: „Wiara w życie wieczne, ta myśl, która podtrzymuje, / Myśl o ludzkiej Istocie, Wieczności i Bogu” („Faith in life endless, the sustaining thought / Of human Being, Eternity, and God”)⁴². Pomiedzy pierwszą a ostatnią wersją tych wersów Wordsworth zdecydowanie bronił cnót teologicznych, czyniąc to jednak nie osobiście, lecz poprzez postać Wędrowca („Wanderer”) w czwartej księdze poematu *The Excursion* (zatytułowanej „Melancholia naprawiona” – „Despondency Corrected”)⁴³. W odpowiedzi na mizantropijną opowieść Samotnika o politycznych i rodzinnych rozczarowaniach, jakich doznał on w czasie rewolucji francuskiej, Wędrowiec zachęca go do „wiary, / Wiary w Boga absolutnej, obejmującej nadzieję, / i obronę, jaką zapewnia bezgraniczna miłość / Jego doskonałości” („faith, / Faith absolute in God, including hope, / And the defence that lies in boundless love/ Of his perfections”)⁴⁴. O nieżyjącej rodzinie Samotnika Wędrowiec mówi:

I cannot doubt that They whom you deplore
Are glorified; or, if they sleep, shall wake
From sleep, and dwell with God in endless love.
Hope,--below this, consists not with belief
In mercy carried infinite degrees
Beyond the tenderness of human hearts:
Hope,--below this, consists not with belief
In perfect Wisdom, guiding mightiest Power,
That finds no limits but its own pure Will⁴⁵.

Wątpić nie mogę, iż Ci, których oplakujesz,
Błogosławieni są; albo, jeśli śpią, obudzą się
Ze snu swego i z Bogiem w wiekuistej miłości przebywać będą.
Nadzieja, tu poniżej, na ziemi, nie wiary dotyczy
W miłosierdzia nieskończone stopnie,
Serc ludzkich czułość przekraczające:
Nadzieja, tu poniżej, na ziemi, nie wiary dotyczy
W Mądrość doskonałą, co Potęgę największą prowadzi,
I granic żadnych nie znajduje, z wyjątkiem własnej Woli czystej.

⁴¹ W. Wordsworth, *The Prelude* (1805 version), ks. XIII, w. 183-184, s. 468.

⁴² T e n ż e, *The Prelude* (1850 version), ks. XIV, w. 204-205, w: *The Prelude: 1799, 1805, 1850*, s. 469.

⁴³ Zob. t e n ż e, *The Excursion*, red. S. Bushell i in., Cornell University Press, Ithaca 2007, s. 131-166 (ks. IV, „Despondency Corrected”).

⁴⁴ Tamże, ks. IV, w. 21-24, s. 132.

⁴⁵ Tamże, ks. IV, w. 187-195, s. 136.

Wiara, do której Wędrowiec pragnie gorliwie przekonać Samotnika, jest tą właśnie wiara, której Samotnik – co możemy stwierdzić w oparciu o jego własne słowa – nie ma⁴⁶. Ostatecznie zatem melancholia Wędrowca nie zostaje dzięki jego wierze „naprawiona” ani nawet w znaczącym stopniu złagodzona. Wielbicieli poezji dostrzegają również, że słowom Wędrowca, przypominającym kazanie, brak jest owych przejmujących dwuznaczności czy też „poetyckiego myślenia”, jakie ujawniają najwspanialsze fragmenty *Preludium*. Wordsworth wydaje się tu bowiem tworzyć poezję z przekonań religijnych, nie zaś, jak wcześniej, wyprowadzać przekonania z poezji.

NADZIEJA, KTÓRA ZE SZCZĄTKÓW SIĘ W SWÓJ PRZEDMIOT PRZEMIENI

Nic dziwnego zatem, że ateista Percy B. Shelley demonstrował „głębokie rozczarowanie” poematem *The Excursion*, a Mary Shelley poczyniła uwagę, że Wordsworth „jest niewolnikiem”⁴⁷. Jako niegdysiejszy uczeń Wordswortha Shelley potwierdza w swojej własnej poezji nadzieję na przyszłość, która, mimo że nie ma określonego przedmiotu, śledzi obłoki chwały będące przedmiotem etyki chrześcijańskiej. Wordsworth łączył nadzieję z „oczekiwaniem, wysiłkiem, pragnieniem”⁴⁸ – rodzajem aktywnego, wstępnego oczekiwania – podczas gdy Shelley, odwrotnie, łączy nadzieję z miłością, przebaczeniem, długotrwałym cierpieniem i męczeństwem, a jego ateizm w niczym nie przeszkadza mu w przyjęciu czegoś, co pojmował jako Chrystusową Ewangelię społeczną. W roku 1818, swoim annus mirabilis, Shelley wielokrotnie przywoływał obraz udoskonalonej ludzkości podnoszącej się, właśnie na podobieństwo Chrystusa, z ruiny czy też pogromu, które skruszyły jej nadzieje w życiu powszednim. W akcie pierwszym *Prometeusza wyzwolonego* Chór śpiewa cierpiącemu Prometeuszowi, że w nieodkupionym świecie „cicha nadzieja”⁴⁹, która oplata „serca najlepszych”⁵⁰, wywołuje jedynie „wizje raj”⁵¹, powoduje potworną „Miłość”⁵², „mękę”⁵³ i „zagładę”⁵⁴ – ale wszystko to ulegnie

⁴⁶ Por. Potkay, *Wordsworth's Ethics*, s. 168-170.

⁴⁷ W swoim dzienniku Mary Shelley zapisała: „Shelley [...] przynosi do domu *Excursion* Wordswortha i czytamy fragment; głębokie rozczarowanie. On jest niewolnikiem” (cyt. za: S. Gill, *William Wordsworth: A Life*, Oxford University Press, Oxford 1989, s. 320).

⁴⁸ Wordsworth, *Preludium*, w. 541, s. 178.

⁴⁹ Shelley, dz. cyt., akt I, w. 775, s. 63.

⁵⁰ Tamże.

⁵¹ Tamże, w. 778.

⁵² Tamże.

⁵³ Tamże, w. 779.

⁵⁴ Tamże, w. 780.

zmianie dzięki aktowi przebaczenia Prometeusza wobec jego oprawcy Jowisza. Upadek Jowisza w akcie trzecim stanowi wprowadzenie do nowej epoki wolności, pokoju i radości – Shelley jednak oddaje ostatnie strofy poematu Demogorgonowi, będącemu personifikacją przyczynowej Konieczności, który udziela czytelnikowi rady, jak odzyskać wolność, gdyby kiedyś została ona ponownie utracona (a Shelley był zdania, że w roku 1819 taki właśnie stan rzeczy miał miejsce):

Znosić nieszczęście, które bez końca się toczy,
Wybaczać zło, ciemniejsze od śmierci i nocy,
Wyzwać władzę, co zda się wszechmocnie panować,
Kochać i cierpieć, czekać z nadziei choć cieniem,
Aż się nadzieja z szczątków w swój przedmiot przemieni⁵⁵.

To suffer woes which Hope thinks infinite;
To forgive wrongs darker than Death or Night;
To defy Power which seems Omnipotent;
To love, and bear; to hope, till Hope creates
From its own wreck the thing it contemplates...⁵⁶.

Najciekawsze w tych trudnych wersach jest to, że nadzieja, która ulega tu quasi-personifikacji, musi zostać zagładzona, by jej przedmiot mógł się ziścić. W istocie nadzieja zdaje się pragnąć swojego własnego (tymczasowego) wygaszenia, nieskończonego cierpienia, wręcz braku nadziei. Jakże inaczej – i bardziej logicznie – brzmiałby pierwszy wers Demogorgona, gdyby słowo „Hope” („nadzieja”) poprzedzone zostało słowem „even” („nawet”): „Znosić nieszczęście, które n a w e t nadzieja za nieskończone uznaje”, bądź też, gdyby „Nadzieję” zastąpić którymś z jej przeciwieństw: „Znosić nieszczęście, które n a w e t l ę k za nieskończone uznaje”; „Znosić nieszczęście, które n a w e t r o z p a c z za nieskończone uznaje”. Dla Shelleya jednak jedyną ramą projekcji przyszłości jest nadzieja, która przyniesie owoc tylko wówczas, gdy (prawie) umrze⁵⁷.

Paradoksalnie nadzieja musi się więc spełnić poza nadzieją. W innym utworze, wierszu *The Mask of Anarchy* [„Maska anarchii”] z roku 1819, Shelley w sensie dosłownym interpretuje proces, w którym „nadzieja się z szczątków w swój

⁵⁵ Tamże, akt 4, w. 570-574, s. 173.

Ponieważ w polskim przekładzie poematu w wersie 570 pominięto kluczowe dla dalszych rozważań słowo „nadzieja”, w analizach tego fragmentu wykorzystany został przekład filologiczny tekstu. Z tego powodu fragment przytoczony został poniżej również w oryginale – przyp. tłum.

⁵⁶ T e n ż e, *Prometheus Unbound*, akt 4, w. 570-574, w: *Shelley's Poetry and Prose*, red. D.H. Reiman, S.B. Powers, Norton, New York 1977, s. 210.

⁵⁷ „Zaprawdę, zaprawdę, powiadam wam: Jeśli ziarno pszenicy, wpadłszy w ziemię, nie obumrze, zostanie samo jedno, ale jeśli obumrze, przynosi plon obfity” (J 12,24).

przedmiot przemienia”: całkowicie spersonifikowana Nadzieja, która w korowodzie Anarchii „wygląda raczej jak Rozpacz”, przygotowuje się na śmierć:

Then she lay down in the street,
Right before the horses' feet,
Expecting, with a patient eye,
Murder, Fraud and Anarchy⁵⁸.

Wtedy rzuciła się
Prosto pod kopyta koni,
Oczekując, z cierpliwym spojrzeniem,
Morderstwa, Oszustwa i Anarchii.

Dopiero więc przygotowawszy się na stratanie, nadzieja tworzy „lepsy dzień” („better day”⁵⁹), na który jest ona nadzieją: oto tajemniczy „kształt w kolczugę obleczoney”, / Jaśniejszą niż żmii łuski” („shape arrayed in mail, / Brighter than the Viper's scale”⁶⁰) wyłania się spomiędzy Nadziei i jej wrogów (w tradycji zieleń stanowi kolor nadziei) i emanacja ta pobudza „myśli” („Thoughts”⁶¹) „powalonego tłumu” („prostrate multitude”⁶²). Anarchia umiera, odrodzona Nadzieja powstaje zaś i wygłasza mowę na cześć wolności. Wolność jednak – jak wyjaśnia – nadejdzie dzięki pozbawionemu przemocy oporowi i masowemu męczeństwu, dzięki śmierci, która jeśli nie okaże się śmiercią nadziei, to będzie śmiercią co najmniej wielu spośród tych, którzy nadzieję żywią:

And that slaughter to the Nation
Shall steam up like inspiration,
Eloquent, oracular;
A volcano heard afar⁶³.

I rzeź ta na Narodzie
Natchnienie jakby rozniesi,
Przekonująco, wieszczco;
Będzie niczym wulkan słyszany z oddali.

Przynaglenie czytelników przez Shelleya, by oczekiwali jakiejś rzezi (bądź anarchii) czy też w istocie mieli na coś takiego nadzieję, traktując wydarzenia tego rodzaju jako preludium do możliwej poprawy sytuacji, może wydawać się nierozważne, masochistyczne i można by uznać je za przykład postawy,

⁵⁸ P.B. Shelley, *The Mask of Anarchy*, w. 98-101, w: *Shelley's Poetry and Prose*, s. 304.

⁵⁹ Tamże, w. 91, s. 304.

⁶⁰ Tamże, w. 110-111, s. 304.

⁶¹ Tamże, w. 125, s. 304.

⁶² Tamże, w. 126, s. 304.

⁶³ Tamże, w. 360-363, s. 310.

jaką w innym kontekście Milan Kundera nazwał „moralnym ekshibicjonizmem”⁶⁴. Interpretując proponowaną przez Shelleya „nadzieję wykraczającą poza nadzieję” nieco hojniej, można w niej jednak dostrzec afirmację ludzkich wartości – obejmujących miłość i nadzieję, wolność i pokój – w warunkach, które pod każdym względem jawią się jako beznadziejne. Chociaż sytuację panującą w roku 1819 w Anglii trudno by uznać za podobną do tej, w jakiej znajdują się plemię czy naród stojące w obliczu zagłady, dla Shelleya, z jego profetycznym nastawieniem, sytuacja ta jednak właśnie taka się wydawała. Najnowszy autorzy określali nadzieję tych, którym nadzieję odebrano, mianem „nadziei radykalnej” (ang. radical hope)⁶⁵ bądź też „nadziei wymownej” (ang. expressive hope)⁶⁶ – i zapewne twórczość Shelleya można by raz jeszcze przeanalizować w świetle tej właśnie literatury filozoficznej i etnograficznej.

Według Shelleya bowiem, podobnie jak w przekonaniu innych entuzjastów nadziei radykalnej, istnieją możliwości wykraczające poza wszystko, co można by sobie obecnie wyobrazić, a zanim owo niewyobrażalne dobro będzie się mogło dokonać, człowiek musi wytrwać mimo stanu spustoszenia. Ów dobry cel Shelley wyobrażał sobie jako zasadniczo udoskonaloną wspólnotę ludzką, jako ludzkość przyszłości, a jego zasadnicza troska dotyczyła gatunku, nie zaś jednostki. Jego przekonanie, że wraz ze swoim biegiem życie nabierać będzie

⁶⁴ Publiczna debata między Milanem Kunderą a Václavem Havlem dotyczyła możliwego kierunku działania, jaki mogą obrać Czesi po inwazji radzieckiej z sierpnia 1968 roku. „Havel twierdzi, że nie przetrwała żadna nadzieja, a jednak – inaczej niż w przypadku większości ludzi – nie budzi to w nim ani poczucia rezygnacji, ani rozpacz, lecz przeciwnie, wzmaga pragnienie działania. Jaki jednak sens ma działanie, jeśli nie przetrwała żadna nadzieja? [...] Działanie takie może mieć tylko dwa cele: (1) zdemaskowanie świata w jego bezpowrotnej amoralności; (2) uwiarytelnienie tego, kto działanie owo podejmuje, jako reprezentującego czystą wartość. A zatem pierwotnie czysta postawa moralna (odrzućcie niesprawiedliwego świata) ulega odwróceniu i staje się czystym ekshibicjonizmem. Pragnienie, by wystawić na widok publiczny swój własny moralny blask, przeważa nad pragnieniem zmiany sytuacji na lepszą” (M. K u n d e r a, *Radicalism and Exhibitionism*, tłum. T. West, https://www.academia.edu/2503525/Radicalism_and_Exhibitionism_Milan_Kundera, s. 5; pierwodruk: t e n ż e, *Radikalismus a exhibicionismus*, „Host du domu”, marzec 1969, s. 24-29).

⁶⁵ Zob. J. L e a r, *Radical Hope*, Harvard University Press, Cambridge 2006. Jonathan Lear analizuje reakcję ostatniego wielkiego wodza indiańskiego plemienia Wron (ang. Crows) wobec nieuchronnej zagłady sposobu życia jego ludu oraz jego nadzieję na niewyobrażalną przyszłość dla Wron; owa „radykalna nadzieja”, zdaniem Leara, „antycypuje jakieś dobro, na określenie którego żywiącym nadzieję brakuje jeszcze właściwych pojęć pozwalających im je rozumieć” (tamże, s. 83). Na temat pracy Leara por. też: E a g l e t o n, dz. cyt., s. 112-115.

⁶⁶ Charakteryzując postawę Viktora E. Frankla wobec rzeczywistości życia w obozie koncentracyjnym, Jayne M. Waterworth posługuje się określeniem „wymowna nadzieja jako akt symboliczny”. Frankl udzielał zachęty współwięźniom, mówiąc im, by „nie upadali na duchu, lecz zachowali odwagę, świadomi tego, że nawet beznadziejność [...] walki nie może jej odjąć sensu i godności” (V. E. F r a n k l, *Psycholog w obozie koncentracyjnym*, tłum. S. Zgórska, Instytut Wydawniczy Pax, Warszawa 1963, s. 92; por. W a t e r w o r t h, dz. cyt., s. 105). „Wymowna nadzieja” Frankla, konkluduje Waterworth, „trwa w wyrażaniu wartości w sytuacji [...] katastrofy” (tamże, s. 107).

charakteru coraz bardziej wspólnotowego, a ludzkość osiągnie w ten sposób coś na kształt swoistej, zbiorowej nieśmiertelności (pojęcia tego można się zasadnie dopatrywać się w poezji Wordswortha⁶⁷), rozwinął w swoich pismach późniejszy uczeń Wordswortha, John Stuart Mill, który w eseju *Użyteczność religii*, napisanym około roku 1854, twierdzi: „Pamiętajmy, że choć życie jednostki jest krótkie, to życie gatunku ludzkiego nie jest – jego niewiadomej długości trwanie praktycznie nie ma końca, a w połączeniu z nieznaną zdolnością do doskonalenia się oferuje wyobraźni i sympatiom obiekt na tyle duży, by spełniał każde rozsądne aspiracje do wielkości”⁶⁸.

Zapowiadam w tym miejscu przejście do myśli Milla, ponieważ zarówno on, jak i Shelley pozostają zdeklarowanymi ateistami, którzy pokładając nadzieję w naznaczonej przez śmiertelność przyszłości, dzielą zarazem niepewną nadzieję na życie wieczne po śmierci. We wczesnym, pochodzącym z roku 1813, poemacie epickim Shelleya zatytułowanym *Queen Mab*⁶⁹, który stał się znany dzięki okrzykowi „Nie ma Boga!” („There is no God!”)⁷⁰, Mab naucza duszę Ianthe (postać ta symbolizowała pierwszą żonę Shelleya Harriet) o dwóch rodzajach nieśmiertelności. Pierwszy z nich ma charakter psychologicznego odpowiednika nieśmiertelności w udoskonalonym życiu śmiertelnym. Mab zapowiada przyszłość, w której

Here now the human being stands adorning
This loveliest earth with taintless body and mind;
[...]
Him, still from hope to hope the bliss pursuing
Which from the exhaustless store of human weal
Dawns on the virtuous mind, the thoughts that rise
In time-destroying infiniteness [...]
[...]
And man, once fleeting o’er the transient scene
Swift as an unremembered vision, stands
Immortal upon earth [...] ⁷¹.

Oto teraz człowiek stoi, przyozdabiając
Tę najwspanialszą ziemię niewinnym swoim ciałem i umysłem;
[...]
Od nadziei do nadziei, szczęśliwością się radując,
Która z niewyczerpalnego zasobu ludzkiej pomysłowości
Zsyła umysłowi cnotliwemu myśli powstające

⁶⁷ Por. Potkay, *Wordsworth’s Ethics*, s. 173-181.

⁶⁸ J.S. Mill, *Użyteczność religii*, tłum. B. Baran, w: tenże, *Pisma o wolności i szczęściu*, tłum. B. Baran, G. Czernicki, J. Starkel, red. B. Baran, Aletheia, Warszawa 2017, s. 213.

⁶⁹ Zob. P.B. Shelley, *Queen Mab*, w: *Shelley’s Poetry and Prose*, s. 14-68.

⁷⁰ Tamże, VII, w. 13, s. 51.

⁷¹ Tamże, VIII, w. 198-211, s. 62.

W nieskończoności, co czas niweczy [...]

[...]

Człowiek zaś, niegdyś przez chwilę tylko obecny na przemijającej scenie,
Ulotnej niczym widok, który w pamięci nie osiadł, stoi
Nieśmiertelny na ziemi.

Do tego ostatniego wersu Shelley wprowadza przypis, wyjaśniając, że „gdyby [...] umysł ludzki [...] stał się świadomy nieskończonej liczby idei, jakie pojawiają się w ciągu minuty, owa minuta byłaby wiecznością” („if [...] the human mind [...] should become conscious of an infinite number of ideas in a minute, that minute would be eternity”)⁷², ta zaś udoskonalona wrażliwość zbliżać się będzie do „nieskończoności, co czas niweczy” („time-destroying infiniteness”)⁷³. Wy-
czuwając, że Ianthe mimo wszystko obawia się jednak śmierci fizycznej, Mab – jak wielokrotnie daje do zrozumienia Shelley – podsuwa myśl, że śmierć być może nie jest tym, czym się wydaje: „Nie lękaj się więc, Duchu, rozdziewającej dłoni śmierci / [...] / To jedynie podróż morska w godzinie ciemnej, / przelotne marzenie senne w zatoce snu zadziwiającego. / [...] / Czyż nie ma w tobie nadziei, które by wizja owa / Istnienia ciągłego i stopniowalnego potwierdziła? („Fear not then, Spirit, death’s disrobing hand /.../ ‘Tis but the voyage of a darksome hour, / The transient gulph-dream of a startling sleep. / .../ Are there not hopes within thee, which this scene / Of linked and gradual being has confirmed?”⁷⁴)⁷⁵.

„NADZIEJA ZWYCZAJNA”

Ową nadzieję na wieczne (i wyższego rodzaju) życie zaafirmuje John Stuart Mill, który w zakończeniu powstałego około roku 1873 eseju *Theism*

⁷² Tamże.

⁷³ Tamże.

⁷⁴ Tamże, IX, w. 171-181, s. 167.

⁷⁵ Por. zakończenie poematu *The Sensitive Plant* Shelleya: „To skromne wyznanie wiary, a jednak / Przyjemne, jeśli je przemyśleć, / Wyznawać, że śmierć sama być musi, / Jako i cała reszta – drwina” („It is a modest creed, and yet / Pleasant if one considers it, / To own that death itself must be, / Like all the rest,--a mockery”) (t e n ż e, *The Sensitive Plant*, w: *Shelley’s Poetry and Prose*, w. 13-16, s. 218). Zob. też: t e n ż e, *Adonais. Elegia na śmierć Jana Keatsa, autora „Hyperiona”, „Endymiona” etc.*, tłum. J. Kasprzowicz, W.L. Anczyc i S-ka, Warszawa 1907. W eseju *On Life*, napisanym w roku 1819, Shelley proponuje podobną myśl: „Cokolwiek nie byłoby jego [człowieka] ostatecznym przeznaczeniem, żyje w nim duch, który jest wrogiem nicości i rozpadu” („Whatever may be his [man’s] true and final destination, there is a spirit within him at enmity with nothingness and dissolution”) (P.B. S h e l l e y, *On Life*, w: tenże, *„A Defense of Poetry” and Other Essays*, CreateSpace Independent Publishing Platform, Austin, Texas, 2012, s. 476.).

nazwie ją „Nadzieją zwyczajną” („simple Hope”)⁷⁶, czyli nadzieją, której nie towarzyszy pewność ani nawet wiara. W eseju tym, powstałym w roku śmierci Milla, filozof najpierw w wyniku szczegółowej analizy obala różne aprioryczne uzasadnienia teizmu, poczynawszy od argumentu z pierwszej przyczyny, aż do argumentu ontologicznego, a także dowody na nieśmiertelność duszy, w tym argumenty z niepodzielności duszy niematerialnej oraz z pragnienia. Ostatecznie jednak – wbrew Darwinowi – przyznaje, że tak jak w „niewielkim stopniu prawdopodobne jest”, iż wszechświat stanowi inteligentny projekt, tak też istnieje „możliwość życia po śmierci” jako „łaska, której ów potężny Byt, dobrze życzący człowiekowi, ma moc mu udzielić, i którą, jeśli przesłanie, jakie Byt ów miał przekazać, zostało faktycznie przekazane [tzn. przez Chrystusa], w istocie obiecał”⁷⁷. Mill przyznaje, że w tej nasyconej wyobraźnią i głoszonej na sposób sceptyczny nadziei nie ma niczego irracjonalnego: „Możliwe jest dokonać absolutnie trzeźwego szacunku dowodów na rzecz dwóch różnych odpowiedzi na pytanie, a jednak pozwolić wyobraźni zatrzymać się po stronie tej możliwości, którą wybierze i która zarazem daje najgłębsze pocieszenie i najbardziej udoskonalą”⁷⁸.

Mill rozwodzi się dalej nad moralną użytecznością nadziei na porządek we wszechświecie oraz na życie po śmierci: „Dobroczynny skutek takiej nadziei jest niebagatelny. Czyni ona życie i naturę ludzką czymś, co znacząco wyrasta ponad uczucia. [...] Ów dobroczynny skutek polega w mniejszym stopniu na jakiejś konkretnej nadziei, leży on natomiast w poszerzeniu ogólnej skali uczuć; subtelniejsze aspiracje nie podlegają już bowiem kontroli w takim stopniu, w jakim kontrolowane i ograniczane były wcześniej ze względu na poczucie nieistotności ludzkiego życia”⁷⁹.

Zakończenie eseju *Theism* stanowi ostateczne świadectwo, jakie Mill złożył niekonkretnej i moralnie budującej nadziei Wordswortha. Po Wordsworthie nadzieja, jeśli nie jest już ona cnotą teologiczną, pozostaje emocją, której towarzyszą cnoty. W ostatnim sonecie z cyklu *The River Duddon*, wierszu pochodzącym z roku 1820, Wordsworth przywołuje właśnie cnoty teologiczne, lecz podporządkowuje je czemuś, co można określić jako „więcej życia”, a być może jako życie wieczne:

And if, as tow'rd the silent tomb we go,
Thro' love, thro' hope, and faith's transcendent dower,

⁷⁶ J.S. Mill, *Theism*, w: tenże, *Three Essays on Religion*, red. L.J. Matz, Broadview, Peterborough, Ontario, 2009, s. 208.

⁷⁷ Tamże.

⁷⁸ Tamże, s. 209.

⁷⁹ Tamże, s. 211.

We feel that we are greater than we know.⁸⁰

A jeśli, gdy ku milczącemu grobowi zmierzamy,
Przez miłość, przez nadzieję i transcendentne wiary uposażenie
Czujemy, że więksi jesteśmy, niż sądzimy.

Mill, jak sam o tym pisze, właśnie dzięki poezji Wordswortha dowiedział się o tym, jak ważne dla naszych nadziei i przedsięwzięć są uczucia. W piątym rozdziale swojej autobiografii opisuje kryzys duchowy, którego doświadczył w dwudziestym roku swojego autorskiego życia, gdy zdał sobie sprawę, że jego główny „przedmiot działalności w życiu”, a mianowicie: „stać się reformatorem świata” – właściwie nie jest dla niego istotny: zorientował się bowiem, że realizacja tego celu nie przyniosłaby mu wcale „wielkiej radości ani szczęścia”⁸¹. Mill zachowuje swoją wizję dobra, ale widzi zarazem, że stopniowa jej realizacja wcale nie byłaby dobrem dla niego samego; nie obejmuje ona bowiem czegoś, co byłoby przedmiotem jego pragnienia czy nadziei. Jako „prawdziwy opis tego, co czułem”, Mill proponuje dwuwiersz z Coleridge’a: „Wszak praca bez nadziei nektar w sito leje, / A bez przedmiotu przetrwać nie mogą nadzieje”⁸². Tym, co budzi w Millu nadzieję, jest jego pierwsze doświadczenie lektury Wordswortha: „Wiersze Wordswortha okazały się lekarstwem na stan mojego umysłu, ponieważ [...] wydawały się tą właśnie kulturą uczuć, jakiej poszukiwałem. Wydawało mi się, że dzięki nim czerpię ze źródła wewnętrznej radości, życzliwej i twórczej przyjemności, z którego czerpać mogą wszystkie istoty ludzkie; że czerpanie z tego źródła w żaden sposób nie łączy się ze zmaganiem czy niedoskonałością, lecz staje się bogatsze dzięki każdemu udoskonaleniu fizycznej bądź społecznej kondycji ludzkości”⁸³.

Millowi jako młodemu człowiekowi Wordsworth ofiarował nadzieję dla ludzkości. W starości, idąc śladami Wordswortha, Mill odkrył nadzieję – w mniejszym bądź większym stopniu niezależną od religii objawionej – na „więcej życia”, na lepszą czy też udoskonaloną kondycję jednostki i całego gatunku w czasie i w wieczności.

Tłum. z języka angielskiego Dorota Chabrajka

⁸⁰ W. Wordsworth, *The River Duddon*, sonet 33 (*Conclusion*), w: tenże, *Sonnet Series and Itinerary Poems, 1820-1845*, red. G. Jackson, Cornell University Press, Ithaca 2004, s. 75.

⁸¹ J.S. Mill, *Autobiography*, red. John M. Robson, Penguin, London 1989, s. 111n.; zob. też: tenże, *Autobiografia*, tłum. M. Szerer, Spółdzielnia Wydawnicza Wiedza, Warszawa 1946.

⁸² S.T. Coleridge, *Praca bez nadziei*, w: *Angielscy „poeci jezior”*, s. 369. Cyt. w: Mill, *Autobiography*, s. 116.

⁸³ Mill, *Autobiography*, s. 121.

Agnieszka K. HAAS

CIEMNOŚCI PEŁNE ŚWIATŁA
Niemiecka literatura i malarstwo
przełomu osiemnastego i dziewiętnastego wieku
wobec problemu (samo)poznania

W myśleniu o świetle i ciemności jako przeciwległych biegunach ważną rolę odgrywało przeświadczenie o teleologicznym porządku dziejów, a w konsekwencji – przekonanie, że utracona niegdyś jedność świata zostanie odzyskana. W poglądach niektórych myślicieli i poetów przekonanie to ściśle wiąże się z religijnym podejściem do natury jako objawienia i do historii jako boskiego porządku.

Związek światła z procesem epistemologicznym odzwierciedla semantyka wielu języków. Wyrazy i zwroty odwołujące się do światła, a nawet wyrażenia należące do tego pola semantycznego (na przykład „jasny” czy „klarowny”), używane są w znaczeniu przenośnym jako konceptualne metafory rozumienia. W języku polskim są to czasowniki lub wyrażenia takie, jak: „naświetlić”, „wyjaśnić”, „rozjaśnić”, „rzucić na coś nieco światła”, „oświecić”, w języku niemieckim podobne znaczenie mają wyrazy i zwroty typu: „erleuchten”, „aufklären”, „erklären”, „Licht werfen”. Podobne przykłady znajdziemy także w innych językach z rodziny indoeuropejskiej. Początków występującego na poziomie semantyki związku światła z procesem poznawczym należy szukać w metafizycznym sposobie rozumienia światła, w uznawaniu go za zjawisko pochodzenia boskiego. W procesie myślenia światło wchodzi w relację z umysłem, „oświecając” go. Jest to relacja obustronna, ponieważ światłu odpowiada a priori światło poznającego je umysłu¹. W procesie intelligibilnym dochodzi do wzajemnego oddziaływania przedmiotu oświecenia (rozumu) i oświecającego go podmiotu (absolutu). Z tym procesem wiąże się paradoksalna aporia, ponieważ światło, mimo że poznawane i rozpoznawalne, pozostaje niedostępne całkowitemu poznaniu. Hans Blumenberg uważa światło za metaforę absolutną, wskazującą na Boską obecność, za nim ukrywa się bowiem owa „niedostępna dostępność rzeczy” (niem. die unzugängliche Zugänglichkeit der Dinge)².

¹ Por. K.M. W o s c h i t z, *Verborgenheit in der Erscheinung. Mystagogie und Spiritualität des Johannesevangeliums*, Verlag Herder GmbH, Freiburg im Breisgau 2012, s. 244.

² Cyt. za: W o s c h i t z, *Verborgenheit in der Erscheinung*, s. 250. Por. H. B l u m e n b e r g, *Licht als Metapher der Wahrheit. Im Vorfeld der philosophischen Begriffsbildung*, „Studium Generale” 10(1957), s. 433. Jeśli nie podano inaczej, tłumaczenie fragmentów tekstów obcojęzycznych – A.K.H.

W kulturze Zachodu istnieje także inne pole semantyczne związane ze światłem, a wyrastające, jak się wydaje, z podobnego przekonania o jego transcendentnym pochodzeniu. U Platona światło (widzialne) odsyła wprost do idei prawdy i piękna. W *Phaidrosie* Sokrates opisuje piękno jako coś, co zachwyca i oślepia. Człowiekowi, który opuścił świat duchowy, piękno i światło dane są pośrednio, jedynie w odpryskach: „Piękno więc, które [...] jest tam, wśród owych jaw i lśni, my, zszedłszy tutaj, odbieramy – najjaśniej świecące – naszym najjaśniejszym zmysłem”³.

Ów semantyczny związek światła z transcendentnym pięknem i zdolnością widzenia potwierdza etymologia i historyczny rozwój języków indoeuropejskich. Niemiecki przymiotnik „schön” („piękny”) bliski jest swoim odpowiednikom w średniowysokoniemieckim „scheone” i starowysokoniemieckim „sconi” oraz w starsaksońskim „skoni”, znaczącym „glänzend, licht, schön” („błyszczący, jasny, piękny”). Podobny znaczeniowo morfem występuje w angielskim „sheen” („połysk”), a gocki „skauns” („piękny”) pierwotnie oznaczał coś, co „daje się zobaczyć”, co „warto ujrzyć” („beschaubar, sehenswert”)⁴.

Etymologia przymiotnika „schön” wydaje się korelować z platońskim poglądem na temat piękna, ponieważ wyraz ten, chociaż odnosi się do zdolności oglądania rzeczy materialnych, spokrewniony jest z czasownikiem „schauen” („patrzeć”), którego pierwotnie używano w znaczeniu przenośnym, w odniesieniu do postrzegania nadzmysłowego⁵. Co ciekawe, czasownik „schauen” odsyła do sanskryckiego słowa „kavi”, oznaczającego mędrca i poetę⁶. Także w języku greckim wyrazy „piękny” i „świecić się” albo „ukazywać się” były ze sobą etymologicznie związane⁷.

Platon podkreślał rolę zmysłu wzroku na pierwszym etapie procesu poznania: „Z wrażeń bowiem, które ciało przekazuje, s t r u m i e ń w z r o k o w y <razi> najostrzej, a i tak [wrażenia te – A.K.H.] leżą poza jego zasięgiem”⁸. Myślenie o pięknie odnosił on do światła materialnego oraz niepoznawalnego światła świata idei. O epistemologicznej niedostępności tego świata przypo-

³ P l a t o n, *Phaidros*, 250 D, tłum. E. Zwolski, Aureus, Kraków 1996, s. 86n. (Wyróżnienia w cytatach – A.K.H.).

⁴ F. K l u g e, hasło „Schön”, w: tenże, *Etymologisches Wörterbuch der deutschen Sprache*, Karl J. Trübner, Straßburg 1898, s. 351.

⁵ Por. J. J a c o b, *Die Schönheit der Literatur. Zur Geschichte eines Problems von Gorgias bis Max Bense*, De Gruyter, Tübingen 2007, s. 113.

⁶ Por. F. K l u g e, hasło „Schauen”, w: tenże, *Etymologisches Wörterbuch der deutschen Sprache*, s. 334.

⁷ Por. J. H a l f w a s s e n, *Schönheit und Bild im Neuplatonismus*, w: *Neuplatonismus und Ästhetik. Zur Transformationsgeschichte des Schönen*, red. V. Olejniczak Lobsien, C. Olk, De Gruyter, Berlin 2007, s. 43.

⁸ P l a t o n, dz. cyt., 250 D, s. 87.

mina ukazana w *Państwie*⁹ alegoria jaskini, miejsca, z którego ogląda się cienie rzeczywistości. Hans Blumenberg traktuje mit jaskini jako metaforę absolutną, w dialogu Platona odsyłającą do „elementarnego procesu ludzkich dziejów”¹⁰, których istotą jest wyjście z „podziemnego mroku”¹¹. Blumenberg zauważa dynamiczność interpretacji platońskiej jaskini, z której gnoza i patrystyka uczyniły miejsce „procesu soteriologicznego”¹², nastającego jako „światło w jaskini”¹³.

KRYZYS ŚWIATŁA?

Nawiązania do chrześcijańskiej metafizyki i metaforyki zawierające motywy światła odnajdujemy w utworach literackich każdej epoki¹⁴. Ich przegląd w ramach tego artykułu byłby trudny do zrealizowania, a wynik dość przewidywalny. Bardziej interesujący wydaje się szczególnie aspekt ukazywania światła w niemieckiej literaturze przełomu osiemnastego i dziewiętnastego wieku – zestawienie światła z ciemnością, prowadzące do zatarcia granic między nimi, a nawet do ich dialektycznego połączenia.

Wiek osiemnasty był nie tylko wiekiem rozumu, ale i jego kryzysu, który dobrze ilustrowała platońska alegoria jaskini. Aporię poznania humorystycznie ujął przywołany przez Hansa Blumenberga niemiecki pisarz z przełomu osiemnastego i dziewiętnastego wieku Jean Paul Richter, przedstawiając świat jako „c i e m n ą i z b ę (*camera obscura*), w którą promień wnosi i maluje odwrócone i ściśnione obrazy izby piękniejszej”¹⁵.

Pod koniec osiemnastego wieku recepcja pism Platona była w istocie intensywna: ukazywały się przekłady i komentarze¹⁶ oraz literackie i filozoficzne nawiązania do jego dialogów, zwłaszcza *Uczty*, *Timaiosa* i *Phaidrosa*, niewolne jednak od neoplatońskich naleciałości. W obiegu znajdowały się zarówno pisma

⁹ Por. t e n ż e, *Państwo*, 514 A-517 A, tłum. W. Witwicki, Wydawnictwo Akme, Warszawa 1991, s. 63-67.

¹⁰ H. B l u m e n b e r g, *Mit a metafora*, w: tenże, *Paradygmaty dla metaforologii*, tłum. B. Baran, Wydawnictwo Aletheia, Warszawa 2017, s. 144.

¹¹ Tamże.

¹² Tamże.

¹³ Tamże, s. 145.

¹⁴ Starożytne kosmologie odnosiły światło słoneczne do wyobrażeń na temat bogów. Ówczesni filozofowie uznawali je za coś boskiego bądź za zjawisko naturalne, bądź też za czystą świetlistą istotę. Duchy, demony i dusze traktowane były jako mniej lub bardziej czyste duchy światłości.

¹⁵ H. B l u m e n b e r g, *Metafora prawdy i pragmatyka poznawcza*, w: tenże, *Paradygmaty dla metaforologii*, s. 30.

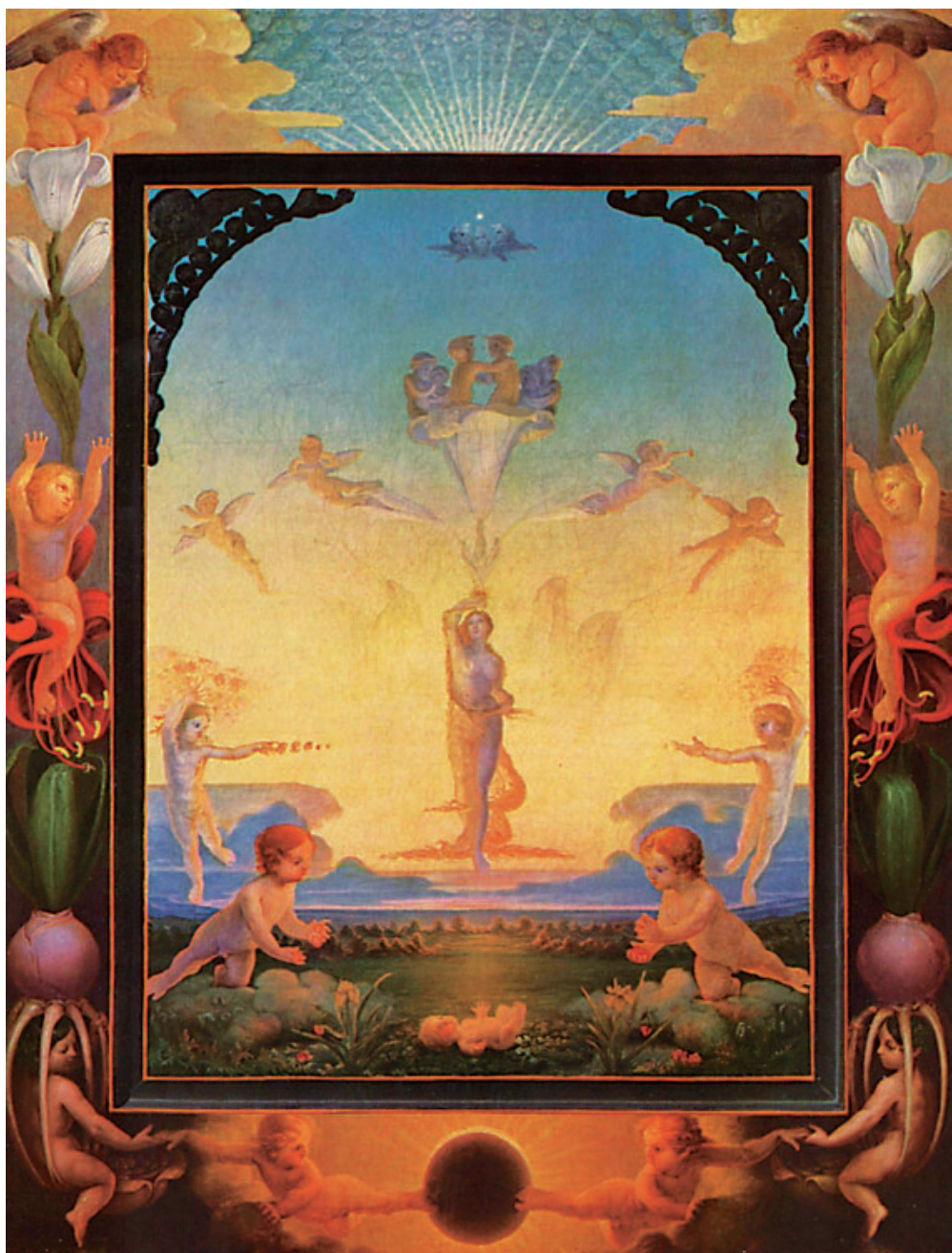
¹⁶ Friedrich Schlegel i Friedrich Schleiermacher podjęli próby krytycznego wydania jego dzieł w niemieckim przekładzie. Schleiermacher włączył elementy filozofii autora *Timaiosa* do własnej koncepcji hermeneutyki.



1. Caspar David Friedrich, *Krzyż w górach*, 1808, Galerie Neue Meister, Drezno. Źródło: Wikimedia Commons



2. Caspar David Friedrich, *Mnich nad morzem*, 1808-1810, Alte Nationalgalerie, Berlin. Źródło: Wikimedia Commons



3. Philipp Otto Runge, *Poranek*, 1808, Hamburger Kunsthalle. Źródło: Wikimedia Commons



4. Philipp Otto Runge, *Odpoczynek podczas ucieczki*, 1805-1806, Hamburger Kunsthalle. Źródło: Wikimedia Commons

żyjącego w trzecim wieku naszej ery Plotyna, jak i renesansowego filozofa Marsilio Ficina¹⁷, interpretującego pisma Platona w duchu chrześcijańskim. Neoplatoniskie wyobrażenia dotyczące związku świata materialnego z duchowym przeniknęły do literatury i filozofii wcześniej – znał je Immanuel Kant, a także Johann Gottfried Herder i Johann Wolfgang Goethe. Dwaj ostatni, w oparciu o pisma Anthony’ego Ashleya-Coopera trzeciego hrabiego Shaftesbury i Fransa Hemsterhuisa wypracowali nowe koncepcje natury¹⁸. Także dla przedstawicieli idealizmu niemieckiego pisma Shaftesbury’ego i Hemsterhuisa były ważnym punktem odniesienia – korzystali z nich Johann Gottlieb Fichte i Friedrich Wilhelm Schelling, najważniejsi inspiratorzy romantycznej literatury i sztuki.

Oświeceniowa i klasyczna fascynacja światłem – także rozumianym metaforycznie – zaczyna z czasem słabnąć, ustępując miejsca zainteresowaniu ciemnością i nocą. Można by zaryzykować tezę, że kryzys rozumu, którego możliwości poznawcze okazały się ograniczone, skutkuje „odejściem” światła z literatury i malarstwa oraz „nastaniem” jego przeciwieństwa. Wzrost zainteresowania nocą, który miał miejsce około roku 1800, nie stanowi jednak – jak mogłoby się wydawać – wyrazu sprzeciwu wobec oświeceniowej metaforyki światła, ale związany jest z próbą wykorzystania przeciwieństw w celu osiągnięcia pełnego poznania¹⁹. Ów proces zostaje uzupełniony o (irracjonalne? niejasne?) elementy, które oświecenie odrzucało – o „ciemną” stronę ludzkiej psyche: emocje, subiektywne odczucia, niezwykle stany świadomości.

Zdano sobie sprawę, że proces poznania zachodzi nie tyle w pełnym świetle, ile w „jaskiniowych głębinach”²⁰, jak ujął to Hans Blumenberg. Blumenberg dostrzega jeszcze inną prawidłowość, którą odsłania alegoria jaskini: człowiek nie przebywa w pełnym świetle, ale trwa „przy minimum światła”²¹, jego naturalnym otoczeniem są właśnie jaskiniowe głębiny. Może dlatego wielu myślicieli przełomu osiemnastego i dziewiętnastego wieku uznało, że

¹⁷ Ficina komentarz do *Uczty* cieszył się popularnością wśród studentów Instytutu Tybińskiego: Hegla, Schellinga i Hölderlina.

¹⁸ Zob. *Platonrezeption*, w: *Hölderlin und der Deutsche Idealismus. Dokumente und Kommentare zu Hölderlins philosophischer Entwicklung und den philosophisch-kulturellen Kontexten seiner Zeit*, t. 1, *Tübinger Stift (1788-1793)*, oprac. Ch. Jamme, F. Völkel, Frommann-Holzboog Verlag, Stuttgart-Bad Cannstatt 2003, s. 134-168 (por. s. 134n., 139).

¹⁹ Pogląd ten odnosi się do *Hymnów do nocy* Novalisa (zob. N o v a l i s (F. von Hardenberg), *Hymny do nocy*, tłum. A. Lam, Oficyna Wydawnicza ASPRA-JR, Warszawa 2016) oraz jego eseju *Christenheit oder Europa* (zob. t e n ż e, *Chrześcijaństwo albo Europa*, w: *Manifesty romantyzmu 1790-1830. Anglia, Niemcy, Francja*, wybór i oprac. A. Kowalczykowa, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 1995, s. 209-227). Zob. Ch. S e n k e l, *Die Macht der Phantasie und der theologische Diskurs*, w: *Der Mensch und seine Seele. Bildung – Frömmigkeit – Ästhetik. Akten des internationalen Schleiermacherskongresses 2015*, red. A. Scheliha, J. Dierken, De Gruyter, Berlin–Boston 2017, s. 485-508 (por. s. 494).

²⁰ B l u m e n b e r g, *Metaforyka prawdy*, s. 144.

²¹ Tamże, s. 144.

noc – do niedawna kojarzona z niewiedzą, którą należało zwalczać „oświeceniowymi” metodami – lepiej wyraża złożoności samopoznania.

W myśleniu o świetle i ciemności jako przeciwległych biegunach ważną rolę odgrywało także przeświadczenie o teleologicznym porządku dziejów, a w konsekwencji – przekonanie, że utracona niegdyś jedność świata zostanie odzyskana. W poglądach niektórych myślicieli i poetów przekonanie to ściśle wiąże się z religijnym podejściem do natury jako objawienia i do historii jako boskiego porządku. Stanowisko takie wyrażali na przykład chiliastycznie nastawieni do historii pietyści (jak Friedrich Oetinger), postrzegający proces historyczny soteriologicznie i eschatologicznie. Podobnie myśli poeta Friedrich Hölderlin, który chiliizm przekuwa w wartość estetyczną, dokonując daleko idącej syntezy mitycznych postaci Herkulesa i Dionizosa z Chrystusem. Noc historii i teraźniejszości rozumie Hölderlin na kształt gnostyckiej apokatastazy, jako zapowiedź przemiany dziejów, którą w przyszłości zwieńczy nadejście wybawcy (niem. Retter) i nastanie wiecznego światła. Z kolei Georg Philipp Friedrich Freiherr von Hardenberg, znany jako Novalis, w symbolice nocy dostrzega nie tylko symbol śmierci oraz czas snu, miłości, odurzenia i szaleństwa, ale także porę sprzyjającą poetyckiemu natchnieniu. W nocy, którą nazywa „królową”²², widzi bramę do innego świata i do absolutnego światła. Inaczej symboliką światła posługuje się Goethe, który – jak wynika z fragmentów drugiej części *Fausta*²³ – nie pozostaje obojętny na nowe koncepcje estetyczne, ale rozumie je w odmienny sposób.

Wydaje się, że twórców przełomu osiemnastego i dziewiętnastego stulecia, niezależnie od stylu i koncepcji estetycznych, jakim hołdowali, łączyło (nieskończone) dążenie do uchwycenia istoty świata, tego, co – jak mówi Faust – „wewnętrzne siły świata w jedno sprzęga”²⁴. Poszukiwanie boskiej jedni, Wszystkiego i Jednego, pragnienie powrotu do jedności. znajduje odzwierciedlenie w sposobach podejścia do opozycji światło–ciemność, która już we wcześniejszych ujęciach filozoficzno-literackich – u Herdera i Goethego, a później u romantyków – uległa częściowemu lub całkowitemu zniesieniu.

PÓLMROK I NOC W MALARSTWIE CASPAR DAVID FRIEDRICH I PHILIPP OTTO RUNGE

Zestawianie światła z ciemnością w malarstwie początku dziewiętnastego wieku nie jest estetyczną nowością. Już na obrazach barokowych mistrzów –

²² N o v a l i s, *Hymny do nocy. Publikacja w „Athenaeum” 1800*, nr 1, w: tenże, *Hymny do nocy*, s. 10.

²³ Zob. J.W. G o e t h e, *Faust. Część I i II*, tłum. F. Konopka, PIW, Warszawa 1977.

²⁴ Tamże, cz. 1, scena „Noc”, w. 385, s. 48.

z Rembrandtem na czele – oglądamy światła rozpraszające mrok, eksponujące transcendentny charakter przedstawianych zjawisk²⁵. Od połowy osiemnastego wieku w pejzażach ze światłem słonecznego dnia zaczynają konkurować cienie i półcienie. Szwajcarski malarz Caspar Wolf odchodzi od technik typowych dla klasycyzmu i rokoka, od wyraźnie zarysowanych konturów krajobrazu, preferując łagodne przejście światła w mrok i odcienie szarości. W półmroku jaskiń, w cieniu skał mającą drobne ludzkie postaci, bezradne wobec wzniosłości otaczającej je natury. W obrazach Wolfa można dostrzec zapowiedź symbolicznego podejścia do naturalnego krajobrazu, który implicite staje się częścią duchowej całości. Malarze romantyczni Philipp Otto Runge, Carl Gustaw Carus i Caspar David Friedrich – każdy na swój sposób – dokonują ikonizacji pejzażu, nie traktując go jako odwzorowania świata, ale jako zasłonę, za którą ukrywa się metafizyczna tajemnica.

Przykładem obrazu, w którym Friedrich wykorzystał neoplatonicki motyw światła spływającego z nieba i przenikającego ziemskie ciemności, jest *Krzyż w górach* (*Das Kreuz im Gebirge*, 1808)²⁶. Jego religijną wymowę ewokuje krzyż umieszczony centralnie na szczycie góry, ale także elementy pejzażu, którym malarz nadał symboliczne znaczenie (il. 1). Gloryfikacja natury i powiązanie jej z chrześcijaństwem stały się przedmiotem zarówno krytyki, jak i uznania dla obrazu Friedricha.

Za pomocą gry światła i ciemności Friedrich ukazuje przemijalność życia i tęsknotę za nieskończonością. Jego obrazy cechuje typowy dla romantyków synkretyzm wynikający z połączenia panteistycznie i neoplatonicko pojmowanej natury z symboliką chrześcijańską. Ów synkretyzm, choć daleki od synkretyzmu konfesyjnego, stał się osiągalny dzięki uniwersalnej symbolice światła i ciemności. Zarówno cykliczne odradzanie się przyrody, jak i towarzysząca mu linearna dynamikę ludzkiego życia Friedrich traktuje jako tajemnicę, której przypisane są ciemne barwy. W wielu swych dziełach „skończone” elementy krajobrazu, w którym dominują ciemne kolory, przeciwstawia „nieskończoności” jaśniejszego nieba. Oddalony od ludzkich postaci horyzont przybliżył do ukrytej w naturze Boskości, a zarazem sprawia wrażenie, że jej poznanie jest niemożliwe. W postaciach ludzkich malarz również akcentuje ich tajemnicę: z jednej strony, odwrócone tyłem, zapatrzone w daleki horyzont, pozostają nierozpoznawalne dla odbiorcy, z drugiej zaś – wpatrując się w mrok, nie potrafią go zgłębić²⁷.

²⁵ Warto na marginesie wspomnieć o pracach gdańskiego malarza Hermana Hana (1574-1628). Jego *Pokłon Pasterzy* (1612), znajdujący się w pocysterskiej bazylice Wniebowzięcia Najświętszej Marii Panny w Pelplinie, ukazuje pięć rodzajów światła rozjaśniających ciemności. Centralną, najjaśniejszą postacią jest Dzieciątko Jezus.

²⁶ Obraz znajduje się w Galerii Nowych Mistrzów w Dreźnie.

²⁷ Przykładem jest powstały w latach 1808-1810 obraz *Mnich nad morzem* (*Der Mönch am Meer*, Alte Nationalgalerie, Berlin), który już za życia Friedricha doczekał się różnorodnych interpretacji i burzliwie prowadzonych dyskusji (il. 2).

Zdaniem Norberta Wolfa emblematiczna topografia obrazów Friedricha wywodzi się z „odłamu malarskiej tradycji XVIII w. oraz pism Jakuba Böhmego”²⁸. Sieć związków sztuki i literatury z myślą tego siedemnastowiecznego mistyka jest około roku 1800 znacznie bardziej rozbudowana.

W roku 1801 Friedrich poznał na Rugii malarza Philippa Ottona Rungego oraz jego niegdyśszego nauczyciela Ludwiga Gottharda (Theobula) Kosegartena, protestanckiego kaznodzieję, teologa i poetę, znawcę mistyki Böhme. Kosegarten dawał wyraz swemu umiłowaniu natury i pasji kaznodziejskiej, wygłaszając kazania w plenerze, na klifach wyspy. Kierował je do rybaków niemogących brać udziału w niedzielnych nabożeństwach. Była to „praktyczna” synteza religii chrześcijańskiej i admiracji natury²⁹.

Twórczość artystyczna Rungego to kolejny przykład łączenia symboli chrześcijańskich z panteizmem, platonizmem i mistyką, wykorzystania kontrastu światła i ciemności oraz syntezy wątków wywodzących się z różnych koncepcji filozoficznych. Estetyczno-mistyczna koncepcja malarstwa Rungego, nazywającego siebie apostołem nowej romantycznej religii³⁰, zakładała, że dzieło sztuki umożliwia komunikowanie „nieskończoności boskiego światła”³¹ z fizycznością człowieka zależnego od procesów zachodzących w naturze. Artystyczna teologia malarza polegała na poszukiwaniu dostępu do prawdziwego źródła światła emanującego z Boga i Słońca³², na traktowaniu ziemskiej rzeczywistości jako mroku rozświetlanego blaskiem Absolutu. Wskutek tego rozświetlenia czerń stawała się szarością, a biel przechodziła w odcienie szarości, tak że w zakresie barw powstawała symboliczna synteza świata materii i transcendencji. Na tym przekonaniu zasadzała się koncepcja barw zwana „Farben-Kugel”³³, nad którą Runge zaczął pracować w roku 1806. Podczas gdy według Newtona, uważającego czerń za nieobecność światła, a biel za symptom jego obecności, wszystkie barwy poza czernią i bielą oraz szarością powstają z załamania światła, Runge w centrum skali, między bielą a czernią umieścił szarość, w której zatracala się różnica między światłem a ciemnością. Doświadczenie naukowe połączył Runge z symboliką chrześcijańską, w której przeciwległe bieguny skali barw – czerń (oznaczająca ciemność) oraz biel (rozumiana jako światło) – stanowiły najważniejsze elementy. Powstanie barw uważał za efekt aktu stworzenia

²⁸ N. W o l f, *Caspar David Friedrich: 1774-1840: The Painter of Stillness*, tłum. K. Williams, Whitley Chapel-Taschen GmbH, Köln 2003, s. 35.

²⁹ Por. L. M. H o l m e s, *Caspar David Friedrich*, w: tenże, *Kosegarten's Cultural Legacy: Aesthetics, Religion, Literature, Art, and Music*, Peter Lang Publishing, New York 2005, s. 123.

³⁰ Por. tamże.

³¹ Tamże.

³² Por. tamże, s. 124.

³³ Zob. Ph. O. R u n g e, *Farben-Kugel, oder Construction des Verhältnisses aller Mischungen der Farben zu einander und ihrer vollständigen Affinität; mit angehängtem Versuch einer Ableitung der Harmonie in den Zusammenstellungen der Farben*, Friedrich Perthes, Hamburg 1810.

świata i światła³⁴. Z drugiej strony estetyczna koncepcja Rungego wraz z jej centralnymi pojęciami światła i ciemności wiązała się z problemem poznania. Zarówno bowiem absolutne światło, jak i absolutna ciemność musiały pozostać niewidoczne dla człowieka, a więc i niezrozumiałe. Wobec tych dwóch biegunów – bieli i czerni – kolor pełnił funkcję pośredniczącą, tylko w barwie w sposób widoczny mogło objawiać się absolutne światło³⁵.

W malarstwie Rungego symbolicznie ukazywana była również cykliczność pór dnia – odsłaniała metafizyczną stronę natury i historii. Artysta ten zrezygnował z – dominującego w twórczości Friedricha – realistycznego pejzażu na rzecz jego ikonizacji. Symboliczne arabeski w wieloznaczny sposób podkreślały związek świata ducha i materii oraz eschatologicznie pojęte zwycięstwo światła nad ciemnością.

W latach 1807-1808 Runge tworzy dwie wersje obrazu *Poranek* (*Der Morgen*)³⁶, planowanego jako część cyklu *Cztery pory dnia*. Dominantą obrazu jest walka światła z ciemnością. W centrum, pomiędzy niebem a ziemią, unosi się w położeniu wertykalnym otoczona blaskiem kobieca postać – Wenus lub Aurora, trzymająca w wyciągniętej ku górze ręce niebieską liliję. Wokół lilii i nad nią malarz umieścił putta. W części dolnej, poza ramą główną, ukazane zostało zaćmienie Słońca, a w dole samego obrazu – leżące na ziemi niemowlę (il. 3).

Centralna pozycja świetlistej kobiecej postaci, która niczym *axis mundi* spina duchową i ziemską rzeczywistość, stanowi dominantę tematyczną dzieła. Początkowo Runge wyjaśniał, że postać przedstawia Wenus – Gwiazdę Poranną³⁷. W tradycji platońskiej Gwiazda Poranna również kojarzona była z boginą miłości, Afrodytą Uranią, uosobieniem miłości jako „zasady kosmogonicznej”³⁸. Frank Büttner zauważa, że neoplatonizm ukazywał gwiazdę tę jako *Venus Celestis*, uosobienie duchowej lub niebiańskiej miłości. Z wcześniejszych prac Rungego wynika, że te wyobrażenia były mu znane³⁹. Ponieważ tematem obrazu jest jednak nie tyle miłość, ile wschodzące światło, kobieca postać wydaje się raczej przedstawiać Aurorę⁴⁰.

Büttner, powołując się na list brata Rungego, Daniela, sugeruje, że owa postać to Maryja⁴¹, nie tylko bowiem przypomina oglądaną wcześniej przez

³⁴ Por. S. P ü t z, „*Aufhebung aller Individualität*” – *Die Farbe Grau bei Philipp Otto Runge im Kontext seiner religiösen Anschauung*, w: *Die Farben der Romantik. Physik und Physiologie, Kunst und Literatur*, red. W. Pape, De Gruyter, Berlin–Boston 2014, s. 63n.

³⁵ Por. tamże, s. 64.

³⁶ Por. F. B ü t t n e r, *Im Licht des Morgens*, w: tenże, *Philipp Otto Runge*, Verlag C.H. Beck oHG, München 2010, s. 109.

³⁷ Por. tamże, s. 111.

³⁸ Tamże, s. 112.

³⁹ Por. tamże.

⁴⁰ Por. tamże.

⁴¹ Por. tamże.

malarza *Madonnę Sykstyńską* Rafaela, ale także opisaną w Apokalipsie św. Jana „niewiastę obleczoną w słońce” (Ap 12,1), która porodziła Syna (por. Ap 12,5)⁴². Półnaga postać ma w sobie jednak wiele erotyzmu, co nie pozwala jednoznacznie jej określić. W dole obrazu (podobnie jak na innym swoim obrazie, *Odpoczynek podczas ucieczki*⁴³ – il. 4) umieścił postać nowonarodzonego dziecka przypominającego Jezusa. Jako Maryję interpretowali kobietą sylwetkę także romantycy. W roku 1807 Joseph Görres wygłosił wykład o *Poranku*, w którym Aurorę uznawał za eschatologiczny symbol „nowego czasu”⁴⁴.

Runge sam interpretował niektóre elementy tego obrazu. W liście do Goethego wyjaśniał na przykład: „Tu Słońce chowa się za Ziemię, a duchy budzą się i poprzez wegetację wnikają do nowego świata”⁴⁵. Zwycięstwo światła nad ciemnością było motywem teozofii Böhme, którego rozprawa *Aurora oder die Morgenröte im Aufgang. Beschreibung der Natur, Wie Alles gewesen und im Anfang worden ist*⁴⁶ [*Aurora*] z roku 1612 zainspirowała Rungego. Malarz zetknął się z mistycyzmem Böhme najprawdopodobniej za pośrednictwem wspomnianego Kosegartena. Według Franka Büttnera miał poznać teozofię zgorzeleckiego filozofa w roku 1803, dzięki Ludwigowi Tieckowi⁴⁷. Według innych źródeł mogło to mieć miejsce rok wcześniej⁴⁸. Podobnie jak Friedrich, Runge utrzymywał liczne kontakty z intelektualistami kręgu jenajskiego, między innymi z Tieckiem, który około roku 1792 odkrył pisma Böhme i przyczynił się do wzrostu zainteresowania tym mistykiem⁴⁹.

⁴² Por. tamże, s. 113.

⁴³ *Ruhe auf der Flucht*, 1805-1806, Hamburger Kunsthalle.

⁴⁴ Zob. R. L i t t l e j o h n s, *Aurora. Überlegungen zu einem Topos der literarischen und malerischen Romantik in Deutschland*, w: *Zwischen Aufklärung und Romantik. Neue Perspektiven der Forschung. Festschrift für Roger Paulin*, red. K. Feilchenfeldt i in., Königshausen & Neumann GmbH, Würzburg 2006, s. 386-396 (por. s. 390). O tym, że symbolika Aurory może wskazywać na postać Maryi, świadczy fakt, że w wydanej w roku 1832 drugiej części *Fausta* Goethe, odwołując się do Nowego Testamentu, nazywa Maryję ideałem łaskawości i piękna. Wykorzystuje przy tym powiązany z nią, a obecny w Apokalipsie, symbol światła i odnoszący się do Maryi symbol jutrzeńki: „Skłóńże, skłóńże, / Ty strojna w zorze, / Twe skronie hoże / Nad szczęsnych mych spełnieniem snów!” (G o e t h e, *Faust*, cz. 2, akt V, scena „Góry i przepaści”, w. 12062-12065, s. 472n.) Symbolika światła wpisana jest u Goethego także w ideał kobiecości jako boskości w żeńskiej odsonie, na przykład w słynnym zakończeniu drugiej części *Fausta*: „Wieczna kobiecość nas / Pociąga hen” (tamże, w. 12103n., s. 474).

⁴⁵ B ü t t n e r, dz. cyt., s. 111.

⁴⁶ Zob. J. B ö h m e, *Aurora oder die Morgenröte im Aufgang*, oprac. G. Wehr, Aurum Verlag, Freiburg im Breisgau 1977 (wydanie polskie: t e n z e, *Aurora czyli Jutrzeńka o poranku* tłum. A. Pańta, Polskie Stowarzyszenie Eurooper, Zgorzelec 1998).

⁴⁷ Por. B ü t t n e r, dz. cyt., s. 14.

⁴⁸ Por. P ü t z, dz. cyt., s. 64.

⁴⁹ Por. L i t t l e j o h n s, dz. cyt., s. 389.

W teozofii Böhmego, łączącej elementy teologii z neoplatonizmem, Bóg ukazywany był jako jedność wszelkich przeciwieństw⁵⁰. Niemiecki mistyk, podobnie jak orficy i Hezjod, wiązał początek stworzenia z ciemnością i chaosem, z których miało wyłonić się światło. Traktował wschód Słońca jako boskie Objawienie, wschodzącą Jutrzenkę jako znak „wtargnięcia boskiego światła w ciemność”⁵¹ i zwycięstwa „Bożej łaski nad złem, światła nad ciemnością”⁵².

Myśl Böhmego stanowiła też inspirację wspomnianej wyżej koncepcji Farben-Kugel, a zwłaszcza wyodrębnienia trzech podstawowych barw: niebieskiej, żółtej i czerwonej. Barwy te Runge kojarzył również z Trójcą Świętą⁵³.

Rungego koncepcja powstawania barw częściowo zbliżona była do poglądów Goethego, który w pracy *Farbenlehre* [„Nauka o barwach”]⁵⁴ twierdził – także wbrew Newtonowi – że kolory nie powstawały przez załamanie światła, ale za sprawą działania biegunowych sił światła i ciemności. Skala barw autora *Poranka* zaczęła obowiązywać w estetyce dojrzałego romantyzmu, gdy wygasła typowa dla wczesnej fazy romantyzmu fascynacja nocą, a czerń zastąpiono szarością⁵⁵.

„HYMNY DO NOCY”

„Któż z żyjących [...] nie kocha wszechradującego światła – z jego kolorami, jego promieniami i falami; jego łagodną wszechobecnością w postaci budzącego dnia. [...] Niczym król ziemskiej natury wzywa ono każdą siłę do niezliczonych przemian [...]. Sama jego obecność objawia wspaniałość królestw świata”⁵⁶ – mówi liryczne „ja” w pierwszym z sześciu *Hymnów do nocy*. „Ja zaś zwracam się w inną stronę, ku świętej, niewypowiedzianej, tajemniczej nocy”⁵⁷, wyznaje dalej.

⁵⁰ Por. B. P r a g e r, *Light and Dark: The Paintings of Philipp Otto Runge*, w: tenże, *Aesthetic Vision and German Romanticism: Writing Images*, Camden House, Rochester, New York, 2007, s. 123.

⁵¹ L i t t l e j o h n s, dz. cyt., s. 387.

⁵² Tamże. Warto dodać, że walka światła z ciemnością była popularną metaforą wewnętrznego konfliktu, który częściowo, według Brada Pragera, można było odnaleźć w filozoficznym systemie Fichtego jako konflikt między „ja” i „nie-ja”. Por. P r a g e r, dz. cyt., s. 123.

⁵³ Por. P ü t z, dz. cyt., s. 64.

⁵⁴ Zob. J.W. G o e t h e, *Zur Farbenlehre*, t. 1-2, Cotta, Tübingen 1810.

⁵⁵ Przykłady zainteresowania szarością można odnaleźć u przedstawicieli dojrzałego romantyzmu, na przykład w twórczości E.T.A. Hoffmanna. Zob. I. M ü l d e r - B a c h, *Das Grau(en) der Prosa oder: Hoffmanns Aufklärungen. Zur Chromatik des Sandmann*, w: „Hoffmanneske Geschichte”. *Zu einer Literaturwissenschaft als Kulturwissenschaft*, red. G. Neumann, A. von Bormann, Königshausen & Neumann, Würzburg 2005, s. 199-222 (por. s. 209).

⁵⁶ N o v a l i s, *Hymny do nocy*. Publikacja w „Athenaeum” 1800, nr 1, s. 9.

⁵⁷ Tamże.

Mimo że powstanie tych utworów związane było z bolesnym doświadczeniem – Novalis przeżywał śmierć swojej kilkunastoletniej narzeczonej, Sophie von Kühn – cyklu nie należy traktować jako literackiej autoterapii ani biograficznego zapisu cierpienia. Mogło ono wprawdzie tracić swój destrukcyjny impet dzięki wyeksponowaniu w hymnach tęsknoty za nocą i podkreśleniu jej kojącego działania, niemniej dzieło to należałoby czytać przede wszystkim jako estetyczny manifest wczesnego romantyzmu. Zbiór sześciu hymnów, utrzymany w rytmicznej prozie, a częściowo napisany wolnym wierszem wydał Novalis trzy lata po śmierci ukochanej, w roku 1800, w czasopiśmie „Athäneum”. Wersji wierszowanej, powstałej około roku 1799 nie opublikował, usunął z niej także szczegóły biograficzne. Utwory Novalisa wpisywały się w tradycję literacką łączącą temat śmierci z miłością i boskością. Inspiracji było kilka: *Myśli nocne*⁵⁸ Edwarda Younga, neoplatonizm Herdera, *Romeo i Julia* Szekspira; elementy religijne przejął Novalis także z tekstów pietystycznych i mistycznych⁵⁹.

Poeta ukazuje noc w jej dwoistej naturze, oddziałującej na człowieka w sposób zarówno negatywny, jak i pozytywny. Pierwsze zetknięcie z nocą wywołuje tęsknotę za światłem, ale stopniowo nastawienie do niej się zmienia: w końcowej części pierwszego hymnu hymniczne „ja” odnajduje w nocy poczucie bezpieczeństwa i ukojenie. To właśnie jej, „królowej świata, wysokiej zwiastunce świętych światów, opiekunce szczęsnej miłości”⁶⁰, przypisane są wszystkie misje istotne dla ludzkości. Nieżyjąca ukochana, określona mianem „wdzięcznego słońca nocy”⁶¹, jest tą, która objawiła poecie noc „jako życie”⁶². Miłość i rozdzielenie przez śmierć wywołują pragnienie połączenia się ze zmarłą w sferze duchowej („bym napowietrzny ściślej zmieszał się z tobą”⁶³). To pragnienie jako pierwsze pojawia się po stracie. Tęsknotę do miłosnego zjednoczenia można uznać za swego rodzaju dążenie do syntezy przeciwieństw. Dążenie to będzie pojawiać się w dalszych częściach cyklu, prowadząc do syntezy totalnej, do zjednoczenia światła i nocy, zapowiadającego zniesienie granic i powrót do utraconej jedności, do „wiecznej poślubnej nocy”⁶⁴. W ten sposób przeżycie indywidualne staje się impulsem dążenia do uniwersalnej syntezy bytów, mającej charakter mityczny.

⁵⁸ Zob. E. Young, *Myśli nocne. Treny, albo myśli nocne o życiu, śmierci i nieśmiertelności. Sąd Ostateczny. Poema. The Complaint: or Night-thoughts on Life, Death & Immortality. Poem on the Last Day*, red. H. Krukowska i in., tłum.. F. Rydzewski, F.K. Dmochowski, Wydawnictwo Prymat, Białystok 2016.

⁵⁹ Zob. G. Schulz, *Hymnen an die Nacht 1799-1800 [Kommentar]*, w: *Novalis Werke*, oprac. G. Schulz, C.H. Beck Verlag, München 1981, s. 621n.

⁶⁰ Novalis, *Hymny do nocy. Publikacja w „Athenaeum” 1800*, nr 1, s. 10.

⁶¹ Tamże.

⁶² Tamże.

⁶³ Tamże.

⁶⁴ Tamże.

Świat pełen światła ukazany w *Hymnach do nocy* istnieje w czasie minionym. Myśl o utraconej harmonii świata zaczerpnął Novalis z *Bogów Grecji*⁶⁵ Friedricha Schillera. W piątym hymnie odświeża pamięć o micie odejścia bogów ze świata natury, znanym z utworu Schillera. Novalis ukazuje koniec czasu greckich bogów jako porę odejścia światła: „Światło nie było już siedliskiem bogów i znakiem niebiańskim – ci narzucili na siebie welony nocy”⁶⁶. To jednak, co dla Schillera oznaczało kres świata antycznego, wypartego przez chrześcijaństwo, co było swoistą stratą, stanowi dla Novalisa etap przemiany, wyższy stopień bytu, naznaczony narodzinami „Syna pierwszej Dziewicy i Matki”⁶⁷. Noc, która nastaje po odejściu bogów, staje się „potężnym łonem objawień”⁶⁸, do którego powracają bogowie i zapadają w sen przygotowujący ich do ponownego przyjścia i przemiany świata.

W szóstym z *Hymnów do nocy*, określając ludzkie życie jako wędrówkę „[...] na dół w łono ziemi, / Od państwa światła z dala”, tam, gdzie „niebieskie świecą brzegi”⁶⁹, jako powrót na „Ojca łono”⁷⁰ i zarazem jako drogę przypominającą przeprawę do Hadesu, Novalis odwołuje się do praczasu kojarzonego z widokiem światłości i możliwością oglądania Boga, także Boga objawiającego się w Chrystusie („[...] gdy w blasku młodości / Bóg się objawił sam”⁷¹). Owa symboliczna droga w głąb ziemi nie oznacza wędrówki ku ciemności, ale ku światłu.

Noc to czas snu i śmierci, ale też czas odnajdywania głębszych pokładów duszy, w odniesieniu do których Novalis używa pojęcia „Gemüt”⁷². To właśnie w sferze świadomości (niem. Gemüt) możliwe jest przewycięzenie przeciwności, także przeciwieństwa światła i ciemności, ponieważ światło wyłania się z ciemności i do niej powraca. Winfried Weier zauważa, że świat światła przedstawiony przez Novalisa „zawarty jest w świecie nocy, w której we śnie, podobnie jak w doświadczeniu śmierci, daje się doświadczać jedność ja i niej”⁷³. Weier wskazuje na obecną w twórczości Novalisa „emocjonalną dialektykę nocy i światła”⁷⁴, zachodzącą w głębi snu, w którym to, co zewnętrzne,

⁶⁵ Zob. F. Schiller, *Bogowie Grecji*, tłum. J.D. Minaswicz, w: *Fryderyka Schillera dzieła poetyczne i dramatyczne w najlepszych przekładach polskich zebrane przez Fr. J.A. Zippera*, Stanisławów 1905, t. 1, s. 87-90.

⁶⁶ Novalis, *Hymny do nocy*. Publikacja w „Athenaeum” 1800, nr 5, s. 16.

⁶⁷ Tamże.

⁶⁸ Tamże.

⁶⁹ Tamże, nr 6, s. 20.

⁷⁰ Tamże, s. 22.

⁷¹ Tamże, s. 21.

⁷² W. Weier, *Idee und Wirklichkeit. Philosophie deutscher Dichtung*, Ferdinand Schöningh, Paderborn–München–Wien–Zürich 2005, s. 268.

⁷³ Tamże.

⁷⁴ Tamże, s. 269.

integruje się z tym, co wewnętrzne: „Świat życia i światła jest zamknięty w głębinach, wyłania się z nich i do nich powraca”⁷⁵, tak że wszystkie przeciwieństwa znoszą się, życie powraca do śmierci, ta zaś staje się „wyższym objawieniem życia” („zur höheren Offenbarung des Lebens”)⁷⁶. Dialektyczne powracanie nocy i dnia nie odpowiada jednak dialektyce Georga Wilhelma Friedricha Hegla z jej trójpodziałem na tezę, antytezę i syntezę, ale polega na zatopieniu jednego w drugim („Versenkung des einen ins andere”)⁷⁷.

Novalis nie traktuje ciemności jako symbolu zła ani jako braku światła, jak ją określali przedstawiciele oświecenia, ale jako miejsce (i czas) spotkania z tym, co święte. W zniesieniu granicy między światłem a ciemnością jako wyznacznikami czasu i ludzkiego istnienia, prócz oczywistego u Novalisa odwołania do chrześcijańskiej wizji życia wiecznego, istotną rolę odgrywa wspomniany Fichteński idealizm.

DIALEKTYKA „JA” I „NIE-JA” ORAZ PODRÓŻE ROMANTYKÓW DO WNĘTRZA ZIEMI

Za konstrukcją przenikających się i wzajemnie znoszących światów idei i materii, snu i jawy, rzeczywistości i poezji manifestujących się w świadomości, kryje się przekonanie bliskie założeniom idealizmu subiektywnego, zgodnie z którym przedmioty fizyczne nie istnieją w sposób obiektywny, ale jedynie poprzez fakt ich postrzegania. W opozycji do filozofii Kanta swoją koncepcję idealizmu subiektywnego rozwinął Fichte w *Teorii wiedzy*⁷⁸, w której centralnymi pojęciami były „ja” i „nie-ja” (niem. Ich, Nicht-Ich)⁷⁹. *Teoria Wiedzy* Fichtego zasadniczo wpłynęła na wyobrażenia czasu i przestrzeni w filozofii i estetyce wczesnego romantyzmu⁸⁰. Za problematyczne w jego koncepcji

⁷⁵ Tamże, s. 268

⁷⁶ Tamże.

⁷⁷ Tamże.

⁷⁸ Zob. J.G. Fichte, *Teoria wiedzy*, tłum. M. Siemek, w: tenże, *Teoria wiedzy. Wybór pism*, tłum. M. Siemek, J. Garewicz, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2013, t. 1, s. 3-463.

⁷⁹ Problemem podobnym do kwestii wzajemnej relacji „ja” i „nie-ja”, ale dotyczącym wzajemnego oddziaływania sprzecznych dążeń, a mianowicie dążenia do absolutu i do jednoczesnego jego ograniczenia, zajmował się Hölderlin w odniesieniu do platońskiego mitu o narodzinach Erosa (por. Piaton, *Uczta*, 202 B, 202 D, 203 A-E, 204 B., tłum. W. Witwicki, Antyk, Kęty 2002, s. 67n.). Koncepcję zwaną „Wechselwirkung” rozwijał Hölderlin także w pismach teoretycznych (por. V. Wabel, *Zum Verhältnis von Hölderlin, Schiller und Fichte*, w: *Fichte und die Romantik: Hölderlin, Schelling, Hegel und die späte Wissenschaftslehre*, red. W.H. Schrader, Editions Rodopi B.V., Amsterdam-Atlanta, Georgia, 1997, s. 57).

⁸⁰ Zob. M. Menninghaus, *Raum-Chiffren der frühromantischen Philosophie*, w: *Räume der Romantik. Stiftung für Romantikforschung*, red. I. Müller-Bach, G. Neumann, Königshausen & Neumann GmbH, Würzburg 2007, s. 13-26 (por. s. 15).

uznano jednak to, że „ja” określało samo siebie i jednocześnie było uwarunkowane przez „nie-ja”, tak iż stanowiło jednocześnie przedmiot i podmiot, było skończone i nieskończone. Próby zniwelowania tej paradoksalnej opozycji okazały się mało skuteczne. Częściowo udało się Fichtemu przewyciężyć powstały problem dzięki Friedrichowi Hölderlinowi, który na przełomie 1794 i 1795 roku przebywał jako guwerner w Jenie i miał okazję słuchać wykładów filozofa. W wyniku dyskusji Fichtego z Hölderlinem pojęcie „ja” zyskało precyzyjną formułę i zostało odniesione do „ja” absolutnego, nieutożsamianego z „ja” empirycznym.

Zdaniem Novalisa, znajdującego się pod wpływem idealizmu subiektywnego, wewnątrz (jażń) stanowi rzeczywistość sensu stricto. Aby mogło nastąpić niejako dialektyczne zniesienie opozycji między „ja” i „nie-ja”, o którym pisał Fichte⁸¹, potrzebny był pewien zabieg poetycki. Należało znaleźć obraz, który połączyłby sferę „ja” i „nie-ja”. Światło nie spełniało roli całości integrującej oba światy, funkcjonowało bowiem jako rzeczywistość zewnętrzna, reprezentowało sferę „nie-ja” dostępną w postrzeganiu zmysłowym. Owym obrazem dla Novalisa była zatem ciemność.

Proces znoszenia tych opozycji manifestuje się szczególnie wyraźnie w symbolicznych wędrówkach do wnętrza gór i jaskiń ukazanych w niedokończonej powieści *Henryk von Ofterdingen*⁸² oraz w *Hymnach do nocy*. Zanurzaniu się „ja” w głębie „nie-ja” i wchodzeniu na górę, któremu towarzyszy samopoznanie, odpowiada schodzenie w dół i wychodzenie na powierzchnię – jak wspomnieliśmy, nie są one przeciwstawne. Tak zwany ład opaczny (łac. *ordo inversus*) oddaje proces samopoznania i dochodzenia do wniosku, że celem poszukiwań jest „ja” absolutne⁸³. Ów proces ukazany zostaje w symbolicznej kąpieli Henryka w podziemnym źródle⁸⁴.

Poszukiwanie własnego „ja” w (ciemnej) podświadomości można wyjaśnić, odwołując się do odkrycia nieskończoności kosmosu. Maria Janion zauważa, że romantycy – polscy, francuscy, niemieccy – „zareagowali” na ugruntowanie przez Herdera i Goethego doktryny „kosmicznej analogii i sympatii”⁸⁵ (zjawiska zauważanego wcześniej przez alchemików i mistyków) i „dali wyraz nowożytnej ambiwalencji odczuć wobec ogromu oraz niezmiernych, przepastnych głębi kosmosu”⁸⁶. Wyposażyli naturę w osobowość

⁸¹ Por. Weier, dz. cyt., s. 268.

⁸² Zob. Novalis (F. von Hardenberg), *Henryk von Ofterdingen*, tłum. i oprac. E. Szymański, W. Kunicki, Zakład Narodowy im. Ossolińskich – Wydawnictwo, Wrocław–Warszawa–Kra-ków 2003.

⁸³ Por. W. Kunicki, *Wstęp*, w: Novalis, *Henryk von Ofterdingen*, s. LXXVII.

⁸⁴ Por. Novalis, *Henryk von Ofterdingen*, s. 10n.

⁸⁵ M. Janion, *Kuźnia natury*, w: *taż*, *Gorączka romantyczna*, PIW, Warszawa 1975, s. 251.

⁸⁶ Tamże.

i język⁸⁷, a z jej twórczości, z tego, co Janion nazywa „kuźnią”, wyprowadzili „idee-symbole-obrazy-tematy”⁸⁸, do których należały między innymi ciemność, grób, wiosenne zmartwychwstanie i ogień podziemny⁸⁹. W romantycznych wyobrażeniach zstępowanie do podziemi połączone było z odkryciem, „z ujawnieniem czegoś, co [...] nie do końca daje się ujawnić”⁹⁰. Podróż do „Środka Świata”⁹¹, czyli – jak pisze Mircea Eliade – miejsca, gdzie spotyka się niebo, piekło i ziemia, stwarza możliwość transgresji.

Dla Novalisa, notabene inżyniera górnictwa, źródłem inspiracji była alchemia – to z niej czerpał rozbudowaną symbolikę wnętrza góry. Górę i schodzenie w głąb ziemi traktował – podobnie jak alchemicy – jako symbole poszukiwania ukrytej prawdy i wewnętrznej przemiany. Novalisowi znane były między innymi pisma Johanna Baptisty van Helmonta⁹², działającego w siedemnastym wieku teozofa i alchemika, który proces dochodzenia do prawdy porównywał do snu o grobie. Prawda według van Helmonta ukryta była w jaskini, do której wcześniej nikt nie miał dostępu⁹³. Wprawdzie alchemicy postrzegali ziemię jako przeciwieństwo świata duchowego, odwrotność nieskończoności, widzieli w niej jednak także tajemnicę natury duchowej. Uważali, że ziemia ukrywa skarby, nosi w sobie, niczym w matczynym łonie, duchowe światło, jest miejscem przebywania duchów elementarnych. Nieprzypadkowo przedstawiane przez romantyków postaci demoniczne mieszkające we wnętrzu góry to demony rodzaju żeńskiego. Wprowadzenie ich do utworu uruchamiało erotyczną symbolikę kobiecego łona, obecną już w *Henryku von Ofterdingen*. Ślady tych przekonań odżywiają na przykład w opowiadaniu Ludwiga Tiecka *Der Runenberg* [„Góra runiczna”]⁹⁴ czy w *Kopalniach z Falun* E.T.A. Hoffmanna⁹⁵. W tekstach tych wnętrze góry lub kopalni rozbłyskuje magicznym, niepokojącym światłem, zstępowanie do wnętrza ziemi zaś pozostaje w związku z doznaniem niedostępnej w sferze mieszczańskiej, wolnej od

⁸⁷ Por. tamże, s. 253n.

⁸⁸ Tamże, s. 264.

⁸⁹ Por. tamże.

⁹⁰ Tamże, s. 273.

⁹¹ Cyt. za: J a n i o n, *Kuźnia natury*, s. 275, przyp. 53. Por. M. E l i a d e, *Symbolika środka*, tłum. H.B., „Znak” 13(1961) nr 10(88), s. 1392.

⁹² Zob. B. D o h m, *Novalis. Die Entgrenzung des Menschen durch die Erregbarkeit der Sinne*, w: tenże, *Poetische Alchimie. Öffnung zur Sinnlichkeit in der Hohelied- und Bibeldichtung von der protestantischen Barockmystik bis zum Pietismus*, Niemeyer Verlag, Tübingen 2000, s. 364-385 (por. s. 364).

⁹³ Por. F. G i e s e c k e, *Die Mystik Joh. Baptist van Helmonts (1577-1644)*, Buchdruckerei von Dr. Karl Pickert, Leitmeritz 1908, s. 13.

⁹⁴ Zob. L. T i e c k, *Der Runenberg*, <http://gutenberg.spiegel.de/buch/der-runenberg-5463/2>.

⁹⁵ Zob. E.T.A. H o f f m a n n, *Kopalnie w Falun*, tłum. L.M. Gradstein, w: *Dawna nowela niemieckojęzyczna*, oprac. G. Kozielek, PIW, Warszawa 1979, t. 1, s. 293-317.

konwenansów miłości, przynosząc wewnętrzną przemianę bohatera, a nawet – jak w opowiadaniu Hoffmanna – jego śmierć.

BŁĘKITNY KWIAT NOVALISA

Próbie stworzenia literackiego ideału kobiecości z uwzględnieniem symboliki światła jako znaku boskiego pierwiastka zawartego w ludzkiej istocie podjął Novalis w powieści *Henryk von Ofterdingen*. Uosobieniem miłości dośkonalej, ale niepozbawionej erotyzmu, jest ukochana tytułowego bohatera.

Powieść ukazuje w kilku symbolicznych etapach drogę prowadzącą do wnętrza: w sensie dosłownym, ponieważ wędrówka Henryka odbywa się częściowo pod ziemią, we śnie lub na jawie, a o zejściu do podziemi opowiadają też inne postaci, oraz w sensie przenośnym – opisuje ona drogę do wnętrza duszy. Samopoznanie możliwe jest dzięki refleksjom, rozmowom i opowiadanym historiom. Zgodzić się trzeba z Bernwardem Loheide, że Novalis nie traktuje drogi do wewnątrz jako opozycji drogi na zewnątrz, ale łączy je w duchu realizmu idealnego jako „ruch w obie strony”⁹⁶. Owa interpretacja wydaje się współgrać z zamysłem Novalisa, by znieść także opozycję między światłem a ciemnością.

Symboliczny sen tytułowego bohatera na początku powieści zawiera liczne wątki związane ze światłem, które powracają także w różnych kontekstach i odsłonach w kolejnych rozdziałach. Henrykowi sen ten śni się „koło poranka, gdy na dworze nastawał świt”⁹⁷, gdy „uciszyła się jego dusza”⁹⁸. Podczas wędrówki przez ciemny las trafia on do skalistego jaru, wspina się po głazach i znajduje wykute w skale wejście do jaskini. Z jej ciemnością kontrastują nadzwyczajne światła: „Gdy tam wszedł, ujrzał potężny promień, unoszący się jak z bijącego źródła aż po sufit sklepienia, by tam rozprysnąć się w niezliczone iskry, które na dole zbierały się w wielkiej misie”⁹⁹. Wszystko to dzieje się w „świętej ciszy”¹⁰⁰, w blasku niebieskawego światła. Henryk odczuwa potrzebę zanurzenia się w źródle, opływa go „chmura zorzy polarnej”¹⁰¹, a kąpiel wywołuje falę „niebiańskich uczuć”¹⁰². Kilka szczegółów snu wskazuje na to, że sfera sacrum i jaźń nakładają się na siebie. Cisza, blask jutrzienki

⁹⁶ B. L o h e i d e, *Fichte und Novalis. Transzendentalphilosophisches Denken im romantisierenden Diskurs*, Editions Rodopi B.V., Amsterdam–Atlanta, Georgia, 2000, s. 358.

⁹⁷ N o v a l i s, *Henryk von Ofterdingen*, s. 9 (cz. 1, rozdz. 1).

⁹⁸ Tamże.

⁹⁹ Tamże, s. 10.

¹⁰⁰ Tamże.

¹⁰¹ Tamże.

¹⁰² Tamże.

i niebiańskie uczucia przypominają doświadczenie mistyczne, którego istotą jest unio mystica. Loheide uważa, że kąpiel bohatera oznacza zanurzenie się w wodach życia, stanowi rodzaj inicjacji lub chrztu, podczas którego zyskuje on tożsamość, dodać można: tożsamość poety.

Tryskające źródło symbolizuje ogład inteligibilny (niem. intellektuelle Anschauung), który później, w roku 1797, Fichte nazwie „źródłem życia”. Sen Henryka oznacza zatem – jak by powiedział Fichte – powrót „do bezpośrednio odczuwalnego praźródła życia, boskości” [„in den Einen unmittelbar empfundenen Urquell des Lebens, die Gottheit”]¹⁰³.

Wnętrze góry wypełniają różne światła, które wydają się wychodzić z ciemności. Światło towarzyszy także wypłynięciu Henryka z prądem strumienia na zewnątrz. Tuż przy źródle zauważa on „światlistobłękitny kwiat”¹⁰⁴, który na jego oczach przechodzi zadziwiającą przemianę: rośnie, jego błyszczące liście poruszają się i dotykają łodygi, aż we wnętrzu kwiatu, między płatkami, Henryk dostrzega delikatną twarz.

Błękitny kwiat to jeden z najczęściej interpretowanych symboli niemieckiej poezji romantycznej¹⁰⁵. Stanowił on odpowiednik innego kwiatu – kwiatu mądrości zrodzonego na dniu serca poety, wytworu jego wewnętrznego życia. Taki kwiat przedstawił Goethe w pierwszej części powieści *Lata nauki Wilhelma Meistra*¹⁰⁶. Henryk von Ofterdingen miał być odpowiedzią Novalisa na tę właśnie powieść. Symbol poezji romantycznej oraz natchnienie wiążą się w jego utworze z ideałem kobiecości. Ukochana bohatera, Matylda, „jasna i przejrzysta jak niebo”¹⁰⁷, promienieje łagodnym światłem. To ona jest natchnieniem poety-Henryka („Tylko tobie zawdzięczam dar proroczy”¹⁰⁸). Budzi skojarzenia z neoplatońską zasadą powrotu do świata duchowego: „Kto wie – mówi Henryk – czy nasza miłość nie przemieni się kiedyś w płomieniste skrzydła, które nas uniosą do niebiańskiej ojczyzny”¹⁰⁹, oraz ze światem poezji: twarz Matyldy wyłania się spomiędzy płatków błękitnego kwiatu we śnie Henryka zanim jeszcze ją poznał; ona sama jest jakby wspomnieniem świata poezji – jej błękitne oczy przypominają ów kwiat.

¹⁰³ Cyt. za: L o h e i d e, *Fichte und Novalis*, s. 353. Por. J. G. F i c h t e, *Die Grundzüge des gegenwärtigen Zeitalters* (1804), Vorlesung 4, w: *Fichtes Werke*, t. 7, *Zur Politik, Moral und Philosophie der Geschichte*, red. I. H. Fichte, De Gruyter, Berlin 1971, s. 60.

¹⁰⁴ N o v a l i s, *Henryk von Ofterdingen*, s. 11.

¹⁰⁵ Por. K u n i c k i, dz. cyt., s. LXXIII-LXXX.

¹⁰⁶ Por. J. W. G o e t h e, *Lata nauki Wilhelma Meistra*, w: tenże, *Wilhelm Meister*, tłum. P. Chmielewski, Nakład S. Lewentala, Warszawa 1893, s. 59 (http://rcin.org.pl/Content/58038/WA004_50334_T3860_Goethe-Wilhelm-Meist.pdf).

¹⁰⁷ N o v a l i s, *Henryk von Ofterdingen*, s. 114.

¹⁰⁸ Tamże, s. 125.

¹⁰⁹ Tamże.

NASŁUCHIWANIE I NOC ZMYŚLÓW

W utworach Hölderlina przebywanie w ciemności jest równoznaczne z przybliżaniem się ku jasności. Czy można tę ciemność nazwać mistyczną nocą zmysłów? Stanem przygotowującym do trwania w wiecznym, boskim świetle i w boskiej nicości? W *Ślepyim śpiewaku*¹¹⁰ i *Chironie*¹¹¹ trwanie w bliskiej obecności Boga ukrytego, „Deus absconditus”, oznacza pozostawanie w ciszy, zamknięcie się na świat zewnętrzny i jego bodźce. W nocy zmysłów wyłączony zostaje zmysł wzroku, patrzenie ustępuje miejsca „nasłuchiowaniu”:

A teraz siedzę w ciszy sam,
Godziny biegną, i postacie

Z miłości, z bólu dni jaśniejszych tworzy
Dla własnej już radości moja myśl,
I nasłuchuję z dala, czy
Przyjazny nie zawita Zbawca¹¹².

Hölderlin łączy tę niemal mistyczną postawę z poetycką misją, w której jest miejsce na wsłuchiwanie się w sygnały zapowiadające nadejście zbawcy (niem. Retter)¹¹³ oraz na oglądanie tego, co ukryte nad ławicą chmur, dostrzegalne dla „ślepego” oka: „Dniu, dniu! ty nad ławicą chmur [...] / [...] ku tobie oko moje lśni”¹¹⁴. Ciemność to według autora droga ku (wiecznemu) światłu, zakończona dotarciem do światłości doskonałej: „[...] światło! [...] / [...] czystsze spływasz ku mnie”¹¹⁵.

Ciemność nie pozbawia jednak kontaktu ze światem zewnętrznym, śpiewak dzieli się z nim znakami boskości, zdrojem z „świętej kruży!”¹¹⁶: „O, wieźcie, abym mógł je znieść, / To boskie życie z mego serca”¹¹⁷.

Odgłosy z (mitycznego) świata bogów również odbierane są w postrzeganiu ponadzmysłowym: „A potem słyszę głos Gromowładnego, / W południe, gdy nadchodzi ten spiżowy”¹¹⁸. Dodać trzeba, że jest to świat paradoksalny, skoro zbawca, określany wcześniej jako „przyjazny”¹¹⁹, „sieje śmierć i życie znów wyzwala”¹²⁰.

¹¹⁰ Zob. F. H ö l d e r l i n, *Ślepy śpiewak*, w: tenże, *Poezje zebrane*, tłum. A. Lam, Akademia Humanistyczna im. A. Gieyszтора, Pułtusk 2014, s. 271-273.

¹¹¹ Zob. t e n ż e, *Chiron*, w: tenże, *Poezje zebrane*, s. 276n.

¹¹² T e n ż e, *Ślepy śpiewak*, s. 272.

¹¹³ Por. tamże.

¹¹⁴ Tamże.

¹¹⁵ Tamże.

¹¹⁶ Tamże, s. 273.

¹¹⁷ Tamże.

¹¹⁸ Tamże, s. 272.

¹¹⁹ Tamże.

¹²⁰ Tamże.

ZAPOWIEDŹ NOCY (HISTORII)

Hölderlina przybliża do romantyków wizja historii i przyszłości, które „rozgrywając się” w świadomości, stanowią (jedyną?) rzeczywistość. Ody Hölderlina z cyklu *Śpiewy nocne* można odczytywać nie tylko w kontekście dyskursu toczonego na styku oświecenia i romantyzmu¹²¹. Dla tego poety oświecenie wraz z jego symboliką światła dziennego stało się historiozoficzną zapowiedzią nocy i zaślepienia. W *Śpiewach nocnych*, a zwłaszcza w elegii *Chleb i wino*¹²² oraz w utworze *Jak w dzień świąteczny*¹²³, podjął temat nocy historii rozumianej jako czas pomiędzy minioną jasną przeszłością a przyszłością, która jeszcze nie nadeszła. Na ich granicy, w „czasie marnym”¹²⁴ żyje poeta-prorok. Również Novalis w piątym *Hymnie do nocy* konstruuje wizję dziejów od fazy magicznej po moralną, w których mityczny czas władania bogów poprzedzony jest opanowaniem ciemnych mocy, a kończy się czasem jedności człowieka z naturą i światem bogów. Ukoronowaniem dziejów staje się dla Novalisa nadejście Chrystusa jako początku nowego świata i zbawienia, które obejmuje także świat antycznych bogów. Inaczej ukazywał dzieje świata Schiller, dla którego chrześcijaństwo oznaczało czas barbarzyństwa, kres antycznego świata i koniec piękna. Panoramę przyszłości dziejów Novalis roztacza w piśmie *Chrześcijaństwo albo Europa*. Również tu zbawienie ludzkości oraz natury, a więc powrót do Ojca, paradoksalnie jest drogą w dół. W szóstym *Hymnie do nocy* Novalis posługuje się obrazem zmierzchu i snu „na łonie Ojca”:

W dół, gdzie oblubienica tkliwa,
Gdzie Oblubieniec boski –
Z ufnością zmierzch wieczorny spływa,
Miłości zmierzch i troski.
Okowa ciało z uśpionych spada –
Sen nas na łonie Ojca składa¹²⁵.

Przyszłość – także ta rozumiana eschatologicznie – jest równie ważnym ogniwem łańcucha dziejów w twórczości Hölderlina. Zainteresowania chiliastyczne tego poety rzutują na jego wyobrażenie historii, w której powtarzane przy-

¹²¹ Por. U t z, „*Es werde Licht!*” – *Die Blindheit als Schaffen der Aufklärung bei Diderot und Hölderlin*, w: *Der ganze Mensch. Anthropologie und Literatur im 18. Jahrhundert. DFG-Symposium 1992*, red. H.J. Schinks, J.B. Metzler Verlag, Stuttgart–Weimar 1994, s. 371–389 (por. s. 383).

¹²² Zob. F. H ö l d e r l i n, *Chleb i wino*, w: tenże, *Poezje zebrane*, s. 303–306.

¹²³ Zob. t e n ż e, *Jak w dzień świąteczny*, w: tenże, *Poezje zebrane*, s. 204–206.

¹²⁴ „Nie wiem doprawdy, i po co w czasie marnym poeci”. T e n ż e, *Chleb i wino*, s. 305.

¹²⁵ Cyt. za: K u n i c k i, dz. cyt., s. LXX. Por. N o v a l i s, *Hymny do nocy*, nr 6, tłum. A. Pomorski, „Znak” 46(1994) nr 12(475), s. 50.

ście Chrystusa i Królestwo Niebieskie wpisane są w czas historyczny. Wizja przyszłości – nakreślona mniej zdecydowanie niż we wspomnianej elegii *Chleb i wino* – dotyczy czasu ostatecznego, końca dziejów. W *Ślepyim śpiewaku* nadchodzący zbawca (niem. Retter) daje się poznać w działaniu przypominającym czas apokalipsy, „[...] sieje śmierć i życie znów wyzwala”¹²⁶. Utracone światło zostaje odzyskane, a poeta doświadcza przemiany i oczyszczenia, „Młodzieńcze światło! [...] znów / Jak dawniej! c z y s t s z e spływasz na mnie”¹²⁷.

Zapytać można, czy Hölderlin, sam nie będąc romantykiem, sięgnął po rozpoznawalny symbol romantyków – noc, i ukazał ją jako znak zapowiadający zmianę paradygmatu dziejów¹²⁸. Światło i ciemność w utworach tego poety istnieją na równych prawach, a ich sens rozsadza ramy semantyki – światło przechodzi w (pełną blasku) ciemność. Na granicy między nimi trwa poeta-pośrednik, który intuicyjnie rozumie związek piękna ze światłem i poezją.

ODWRÓCONY WZROK I OŚLEPIENIE FAUSTA

O niedostępności świat(ł)a idei przekonany był także Goethe. W drugiej części jego słynnego dramatu pobrzmiewają echa platońskiego mitu jaskini. Oto oślepiiony światłem Słońca Faust zadawała się faktem, że: „W barwnym odbłasku ujmujemy życie”¹²⁹. Obudziwszy się w przedświcie, w jego „wiecznym”¹³⁰ blasku, z ozdowieńczego snu zapomnienia, który miał go przywrócić „świętej [...] światłości”¹³¹, traci on zdolność widzenia i odwraca oczy od wschodzącego Słońca. Zarówno ten gest, jak i towarzysząca mu symbolika światła, wpisane są nie tylko w cały utwór Goethego, ale i w literaturę niemiecką na przełomie osiemnastego i dziewiętnastego wieku.

A przecież na początku Faust chętnie spoglądał ku światłu: „Choć w zachód chylić zda się bóg słoneczny / Tęsknoty nowej krzepnie moc / I spieszę doń, by pić blask jego wieczny”¹³². Miał nadzieję, że mimo trudnych doświadczeń i mimo ludzkich ograniczeń, uda mu się zaspokoić żądzę poznania. Z tego powodu oddaje się magii – i stwierdza: „Przede mną dzień, a za mną ciemna noc”¹³³. Ta ocena jego życiowego położenia wydaje się błędna. Czy zatem skierowanie spojrzenia na ziemię oznacza podejście bardziej „realistyczne”?

¹²⁶ Hölderlin, *Ślepy śpiewak*, s. 99.

¹²⁷ Tamże, s. 100.

¹²⁸ Por. U t z, dz. cyt., s. 385.

¹²⁹ G o e t h e, *Faust*, cz. 2, akt I, scena „Uroczą okolicą”, w. 4741, s. 210.

¹³⁰ Tamże, w. 4711.

¹³¹ Tamże, w. 4647, s. 208.

¹³² T e n z e, *Faust*, cz. 1, scena „Przed bramą miasta”, w. 1091-1093, w: tenże, s. 70.

¹³³ Tamże, w. 1094.

[...] – Niestety, już oślepiam
 Odwracam wzrok, ócz bolem przenikniony.
 [...]
 Lecz wtem wybucha z dna prąglębiny ziemi
 Płomieni nadmiar – stoim w bezradności;
 [...]
 Tak że na ziemię znów pragniemy spojrzeć,
 [...]
 Już w tyle za mną zostać, słońce hoże¹³⁴.

Wypowiedź bohatera świadczy o przywiązaniu do tego, co ziemskie, znane i poznawalne. Może tylko pozornie „przyziemne”, ponieważ prąglębiny rozświetla nadmiar płomieni. Faust godzi się z tym, że nie ujrzy (i nie pozna) prawdziwego światła. Być może jest to wyraz niemożności skonfrontowania się z majestatem boskości, za jaki w wielu religiach i filozofiach – a także przez Goethego – uważane jest Słońce.

Z drugiej strony scena, w której padają te słowa, stanowi zapowiedź oślepienia, którego bohater doświadczy pod koniec życia. Oślepienie oznacza więc nie tyle bliskość Boga, ile trwanie w niewiedzy, upadek, zapowiedź śmierci. Troska, alegoryczna postać, która tuż przed śmiercią Fausta skazuje go na ślepotę, uznaje przebywanie w ciemności za element *conditio humana*: „Przez życie całe ludzie ślepi są, / Ty, Fauście, w życia końcu stań się ślepcem!”¹³⁵. Czy utrata wzroku przez Fausta może być uznana za tak zwaną ślepotę charyzmatyczną, zapowiedź bliskości Boga, jak interpretują to niektórzy badacze¹³⁶? Niełatwo określić, na czym polegała poetycka religijność Goethego, w której symbolika solarna odgrywała niemałą rolę. W rozmowie z Johannem Peterem Eckermannem z 11 marca 1832 roku sędziwy Goethe przyznał, że traktuje Słońce jako symbol objawienia Najwyższego oraz element osobistej i artystycznej religijności, która kształtowała się także pod wpływem pism hermetycznych, w których Słońce, a zwłaszcza wschód Słońca, traktowane były jako objawienie: „Chylę przed Nim [przed Chrystusem] czoła jako Boskim Objawieniem najwyższej Zasady moralnej. Jeśli mnie kto zapyta, czy leży w mojej naturze uwielbienie dla Słońca, to powiem raz jeszcze: Absolutnie tak! Ponieważ jest ono także Objawieniem Najwyższego, najpotężniejszym, które dane jest nam, rodzajowi ludzkiemu, postrzegać. Wielbię w nim światło i stwórczą moc Boga, przez którą wszyscy żyjemy, działamy, a wraz z nami wszystkie rośliny i zwierzęta”¹³⁷.

¹³⁴ T e n ż e, *Faust*, cz. 2, akt I, scena „Uroczą okolicą”, w. 4716n., 4722n., 4727, 4729, s. 210.

¹³⁵ Tamże, akt V, scena „Północ”, w. 11490n., s. 454.

¹³⁶ Por. H. M e r k l e, *Die künstlichen Blinden. Blinde Figuren in Texten sehender Autoren*, Königshausen & Neumann, Würzburg 2000, s. 70.

¹³⁷ J. P. E c k e r m a n n, *Gespräche mit Goethe in den letzten Jahren seines Lebens*, t. 2, 1828-1832, Verlag von Philipp Reclam jun., Leipzig 1832, s. 263 (zob. wyd. pol. t e n ż e, *Rozmowy z Goethem*, t. 1-2, tłum. J. Zeltzer, K. Radziwiłł, oprac. B. Płaczowska, PIW, Warszawa 1960).

Pod koniec dramatu Goethego wypowiedziana zostaje modlitwa, by Fausta „Nowy [...] blaskiem olśnił świat”¹³⁸. Modlitwa ta w odniesieniu do początku pierwszej, a zwłaszcza do drugiej części, staje się zarazem kompozycyjną i „metafizyczną” ramą dzieła. Jest tu i topos proveniencji neoplatonńskiej – motyw powrotu do świata duchowego¹³⁹.

„Charyzmatyczność” oślepienia Fausta wydaje się trudna do pogodzenia z nieakceptowaną przezeń ciemnością, której bohater nie traktuje jako miejsca „spotkania” z jakkolwiek pojętą boskością. Nawet jeśli na „charyzmatyczny” charakter oślepienia miałyby wskazywać internalizacja przez Fausta jasności zewnętrznej („Noc się głęboka i wciąż głębsza ciśnie, / W mym wnętrzu tylko jasny świeci nów”¹⁴⁰), to elementem charyzmatycznego oślepienia paradoksalnie jest ciemność.

Inaczej dzieje się u Novalisa. Jak zauważa Wojciech Kunicki, w pierwszym *Hymnie do nocy* odwrócenie od światła jest „warunkiem poznania «innej» rzeczywistości: tej, która znajduje się «pod płaszczem» Nocy”¹⁴¹ – wewnętrznej, metafizycznej rzeczywistości świata transcendentnego.

Topos ślepcy, po który sięga Hölderlin, ukazuje nie tyle kogoś, kto żyje w ciemności, choćby tej pojmowanej symbolicznie: jako zło i śmierć, ale kogoś, kto paradoksalnie widzi więcej. Oślepiiony pod koniec życia Faust traci orientację, wchodzi w stan niewiedzy, który błędnie interpretuje. Pod względem sposobu ukazywania ciemności immanentna poetyka Hölderlina bliższa jest zatem barokowej metafizyce ciemności. Z kolei Novalis przechodzi w *Hymnach do nocy* przez kilka etapów poznania: od poznania racjonalnego, „przez idealizm filozofii platońskiej, narzędzia filozofii transcendentalnej [...], po impulsy mistyczne”¹⁴².

Zdumiewające jest, że mimo podobnych źródeł inspiracji Goethe, Hölderlin i Novalis tworzą zupełnie inny obraz ciemności. Wszyscy trzej wykorzystują elementy myśli neoplatonńskiej, nawiązują do oświeceniowej symboliki światła i porządku wertykalnego¹⁴³, ale tylko Hölderlinowi i Novalisowi ciemność kojarzy się z bliskością bóstwa. Inna noc otacza „ślepego śpiewaka”, a inna Fausta.

¹³⁸ G o e t h e, *Faust*, cz. 2, akt V, scena „Góry i przepaści”, w. 12086, s. 473.

¹³⁹ W utworach Goethego trudno doszukać się obrazu osobowego Boga, a jego skłonność do poszukiwań boskości w emanacjach natury i w Słońcu oraz wspomniana wyżej żeńska symbolika boskości utrudniają przyporządkowanie jego poetyckiej religijności jakiegokolwiek systemowi filozoficznemu lub religii. Por. M e r k l e, dz. cyt., s. 70.

¹⁴⁰ G o e t h e, *Faust*, cz. 2, akt V, scena „Północ”, w. 11492n., s. 454.

¹⁴¹ K u n i c k i, dz. cyt., s. LXVI.

¹⁴² Tamże, s. LXVII.

¹⁴³ Por. U t z, dz. cyt., s. 383.

CIEMNY ŚWIAT SNU

Różnic w postrzeganiu światła między Goethem a romantykami było więcej. Dla tych drugich sen stanowił stan symboliczny. Przynosił przemianę, dawał wgląd we własne pragnienia. Letejskiemu snowi tytułowego bohatera z początku drugiej części *Fausta* towarzyszy nie tyle przemiana, ile odcięcie się od poprzedniego życia i jego dramatycznych doświadczeń; hipnoza i regeneracja, a nie pokuta i żałoba.

Symbolika światła w utworze stanowi integralną część hipnotycznego snu, a ściślej: jego zewnętrznych warunków – nadaje sens minionym i przyszłym wydarzeniom, choć nie pozwala ich zinterioryzować. Trwanie snu bohatera, okres między nocą a kolejnym dniem, nie przenosi w świat świadomości, ludzkiej jaźni, jak to się dzieje w powieści Novalisa. Czas snu Fausta nie odpowiada rzeczywistemu upływowi niepełnej doby, wskazuje na dłuższy proces przemiany i odcięcie się od wcześniejszych wydarzeń. Goethe, który ukończył dzieło w roku 1831, na krótko przed śmiercią, wykorzystuje romantyczny motyw snu, by pokazać symboliczne zainicjowanie nowego etapu życia bohatera. Nie przenosi jednak snu do sfery psychicznej. Sen Fausta przebiega w kilku fazach doby: symboliczne „wśnienie się” w „bliski słońca wschód”¹⁴⁴ i proces duchowego przywracania Fausta „świętej [...] światłości”¹⁴⁵ zaczyna się wraz z zachodem Słońca, kiedy: „Dnia ostatni poblask pierzchł”¹⁴⁶, trwa w czasie zmierzchu i rozświetlonej gwiazdami i księżycem nocy, dobiega zaś kresu wraz ze wschodem Słońca, gdy „blask się srebrzyć jał”¹⁴⁷, a zaznaczony w didaskaliach „łoskot zwiastuje zbliżanie się słońca”¹⁴⁸.

Symbol Słońca i różne rodzaje światła pod względem formalnym nawiązują do „Prologu w niebie” z części pierwszej dramatu, Słońce to pierwsze z dzieł Stworzenia wymienione w hymnie trzech archaniołów¹⁴⁹. Na początku części drugiej pieśń ku czci wiosny, Słońca i przynoszącego ukojenie snu wyśpiewują elfy, jak w Szekspirowskim *Śnie nocy letniej*. Powraca w nowym ujęciu znana z „Prologu w niebie” pitagorejska koncepcja muzyki sfer niebieskich. Światło i muzyka, oślepienie i ogłuszenie w zetknięciu z majestatem Słońca łączą obie te sceny, w przeciwieństwie jednak do „Prologu w niebie”, który w wielu miejscach nawiązywał do Biblii, w części drugiej tragedii Goethego wątek

¹⁴⁴ Goethe, *Faust*, cz. 2, akt I, scena „Uroczą okolicą”, w. 4645, s. 208.

¹⁴⁵ Tamże, w. 4647.

¹⁴⁶ Tamże, w. 4649.

¹⁴⁷ Tamże, w. 4673.

¹⁴⁸ Tamże, s. 209.

¹⁴⁹ Kwestia Rafaela: „Słońce pradawnym dzwoniąc tonem, / Wpada w sfer bratnich śpiewny spłot / I kresu drogi wyznaczanej / Dobiega, tocząc się jak grzmot” (t e n ż e, *Faust*, cz. 1, „Prolog w niebie”, w. 245-248, s. 40).

Słońca i wywoływanego przez nie łoskotu występuje w połączeniu z mitem o Apollonie i jego złotym słonecznym rydwanie:

Dźwięcznie dla duchowych uszu
Nowy dzień się rodzi w głuszy.
[...]
Koła Feba grzmiać się toczą,
Jakiż światłość niesie huk!
Wrzeszczą trąby i puzony,
Gaśnie wzrok i słuch zdumiony¹⁵⁰.

Symboliczną tęczę, która ukazuje się nad wodospadem w scenie „Uroczą okolicą”, Faust nazywa odbiciem człowieczych dążeń¹⁵¹, tak ograniczonych, że – podobni więźniom z Platońskiej jaskini – jedynie w „barwnym odbłasku ujmujemy życie”¹⁵². Faust jednak, jak się wydaje, nie tyle dąży do świata idei, ile godzi się z faktem, że jedynie „barwny odbłask” wyższej rzeczywistości dostępny jest poznaniu. W scenie „Uroczą okolicą” pobrzmiewają echa popularnych na początku dziewiętnastego wieku systemów filozoficznych: platonizmu, neoplatonizmu, pitagoreizmu i spinozyzmu, ale Goethe nadaje im inny sens niż Hölderlin czy Novalis.

*

Pod koniec osiemnastego wieku wiara w światło umysłu osłabła, ustąpiwszy miejsca egzaltacji sentymentalizmu, indywidualizmowi okresu burzy i naporu oraz koncepcjom pojęcia „Gemüt”, pokrewnego określeniom jaźni i świadomości. Równowagę ciała i umysłu, którą cenił Goethe, zastąpił niezbadany, ciemny świat podświadomości. Utwory niemieckich romantyków wypełniają halucynacje, wizje senne, nierzadko szaleństwo. Takiej scenerii sprzyja noc i ciemność, które oznaczają tajemnicę i mroki ludzkiej duszy.

Zapowiedź zmian w krajobrazie, zarówno zewnętrznym, jak i w krajobrazie duszy przynosi sentymentalizm – naturalnym tłem opisu stanów melancholii, samotności czy miłosnych westchnień staje się noc, wkraczająca do niemieckiej poezji pod wpływem literatury angielskiej.

Światy literatury i sztuki przełomu wieków osiemnastego i dziewiętnastego – dynamiczne i zmienne, niejednoznaczne, paradoksalne – dopełniają się i niosą wzajemne dopowiedzenia; będąc z założenia nieskończone, fragmen-

¹⁵⁰ T e n z e, *Faust*, cz. 2, akt I, scena „Uroczą okolicą”, w. 4681n., 4684-4687, s. 209.

¹⁵¹ Por. tamże, w. 4739, s. 210.

¹⁵² Tamże, w. 4741.

taryczne, pozostawiają miejsce na domysły (przykładem tego są malarstwo Rungego i proza Novalisa). Za arabeską i prostotą kryje się głębia ludzkiej natury i eschatologiczny wymiar historii. Paradoksem kultury tego okresu jest oświecająca moc ciemności – rzeczy najważniejsze dzieją się w nocy, a nie w świetle dnia, we wnętrzu góry, a nie na jej szczycie, ślepotą ujawnia więcej niż ostre widzenie. Platońska jaskinia – jak w powieści Jeana Paula Richtera *Unsichtbare Loge*¹⁵³ – nabiera nowego znaczenia: przestaje być miejscem wygnania, więzieniem, a staje się etapem rozwoju. Dla Novalisa wnętrza gór oznaczają miejsca poetyckiej inicjacji i samopoznania, dają wgląd w historię Niemców. Pełne światła są wnętrza gór w opowiadaniach Ludwiga Tiecka i E.T.A. Hoffmanna. Pod koniec romantyzmu pojawiają się zdystansowane obrazy światła – w satyrycznym tekście Klemensa Brentano i Josepha Görresa *Entweder wunderbare Geschichte von BOGS dem Uhrmacher*¹⁵⁴ jaskinia i jej światła są nie tylko ironicznym nawiązaniem do wcześniejszych utworów romantycznych, ale i próbą zajrzenia w głąb ludzkiego mózgu. Są zapowiedzią psychologii głębi Carla Gustawa Junga.

¹⁵³ Zob. J.P. Richter, *Unsichtbare Loge*, Karl Matzdorff, Berlin 1793.

¹⁵⁴ Zob. C. Brentano, J. Görres, *Entweder wunderbare Geschichte von BOGS dem Uhrmacher*, Universitätsverlag Winter GmbH, Heidelberg 2006.

Michał SOKULSKI

WIESZCZOWIE I CZYNY PROROCZE Zygmunta Krasińskiego rozważania o poezji i poetach w kontekście genezy proroctwa „Przedświtu”

W świetle rozważań Krasińskiego o poezji „idealna twórczość” duszy narodowej pozostającej w grobie to „uznanie samego siebie w swoim jestestwie” dokonywane przez naród za sprawą literatury romantycznej. O istnieniu narodu jako podmiotu historycznego decyduje zatem nie państwo, ale literatura jako wyraz samoświadomości narodowej. Naród świadomy siebie sam zaczyna decydować o swoim losie.

Przedświt Zygmunta Krasińskiego, wydany w roku 1843, wzrósł na glebie adwentystycznych marzeń polskiej emigracji, głęboko uwewnętrznionych przez poetę¹, który formalnie emigrantem nie był. Poemat ten uważany jest za apogeum polskiego romantycznego mesjanizmu narodowego, za „najjaśniejsze, najdobitniejsze i najsłabsze ujęcie nadziei mesjanistycznych”², a krytycy utworu widzą w nim źródło polskiej megalomanii³.

Idee mesjanistyczne pojawiały się w twórczości Krasińskiego już wcześniej, na przykład w *Irydionie*⁴ czy *Trzech myślach pozostałych po śp. Henryku Ligenzie*⁵. Dopiero jednak w *Przedświcie* Krasiński wyznał: „Bo w mym sercu słowo

¹ Ignacy Chrzanowski wiązał powstanie poematu z przeżyciem duchowym Krasińskiego w wigilijną noc 1841 roku, gdy autor przeżył coś na kształt epifanii religijnej utwierdzającej żywione przezeń nadzieje eschatologiczne. Zdaniem Chrzanowskiego poemat powstał dwa lata później, bo Krasiński, chcąc najpełniej wyrazić idee polskiego mesjanizmu, podjął polemikę z *Prelekcjami paryskimi* Mickiewicza. Por. I. Ch r z a n o w s k i, „Przedświt” a „Prelekcje paryskie”, w: tenże, *Wśród zagadnień książek i ludzi*, Wydawnictwo Zakładu Narodowego im. Ossolińskich, Lwów 1922, s. 312n. Por. też: Z. K r a s i ń s k i, List do Delfiny Potockiej z 25 XII 1841, w: tenże, *Listy do Delfiny Potockiej*, oprac. Z. Sudolski, PIW, Warszawa 1975, t. 1, s. 439-441.

² J. K l e i n e r, *Zygmunt Krasiński. Dzieje myśli*, Towarzystwo Wydawnicze–E. Wende i Spółka, Lwów–Warszawa 1912, t. 2, s. 130.

³ Zob. J. P r o k o p, *U źródeł polskiej megalomanii – Zygmunt Krasiński*, w: tenże, *Ethnos i Caritas. Idee – mity polityczne – literatura*, Wydawnictwo Arcana, Kraków 2001, s. 131-156.

⁴ Zob. Z. K r a s i ń s k i, *Irydion*, w: tenże, *Dzieła literackie*, oprac. P. Hertz, PIW, Warszawa 1973, t. 1, s. 559-766.

⁵ Zob. t e n ż e, *Trzy myśli pozostałe po śp. Henryku Ligenzie*, w: tenże, *Dzieła literackie*, t. 2, s. 741-779. Wątki mesjanistyczne obecne są też w pisanych w dobie powstania listopadowego listach Zygmunta do ojca, generała Krasińskiego, oraz do przyjaciela Henryka Reeve’a. Powstanie ujmując poeta w duchu Hugesa F.R. de Lamennais’go metafory grobu ojczyzny jako kolebki zmartwychwstania oraz idei Pierre-Simona Ballanche’a o odkupieńczej roli cierpienia i ofiary w procesie historycznym. Zob. t e n ż e, List do Henryka Reeve z 21 IX 1831, w: tenże. *Listy do Henryka Reeve*,

Boże!”⁶, i zapewniał o swym „czuciu wieszczym”⁷. Dopiero w tym poemacie wystąpił jako prorok wyjaśniający zarówno sens pism natchnionych, jak i sens dziejów. Zawarte w utworze wizje zwiastowały królestwo Boże, naświetlając znaczenie: Apokalipsy św. Jana⁸, *IV Eklogi* Wergiliusza, *Raju z Boskiej komedii* Dantego⁹, trzeciej części *Dziadów*¹⁰ i *Prelekcji paryskich* Adama Mickiewicza czy poematu *Anhelli*¹¹ Juliusza Słowackiego. Z perspektywy eschatologicznej ukazywały sens ówczesnych doświadczeń narodowych jako partycypację w me-sjańskiej (kapłańskiej, królewskiej i prorockiej) misji Chrystusa¹². Niosły rodakom nadzieję na odzyskanie ojczyzny ziemskiej i osiągnięcie niebieskiej¹³.

A przecież jeszcze w roku 1841 Krasiński z dystansem i ironią pisał w liście do Słowackiego o ewolucji społecznego znaczenia poetów, których „w kościele poezji awansowano na proroków”¹⁴. Widział w tym pewnego rodzaju „komiczność”¹⁵. Tłumaczył ten nowy stan rzeczy pychą artystów. Jak więc doszło do tego, że i Krasiński ogłosił światu prorocstwo *Przedświtu*¹⁶? W niniejszym artykule staram się to zrozumieć, wychodząc od rozważań Krasińskiego nad poezją prowadzonych w okresie poprzedzającym poemat. Tam (choć nie tylko tam) poszukuję tropów pozwalających rozwikłać zagadkę genezy profetycznego przesłania *Przedświtu*.

tłum. A. Olędzka-Frybesowa, oprac. P. Hertz, PIW, Warszawa 1980, t. 1, s. 413-417; t e n ż e, List do Henryka Reeve z 2 X 1831, w: tenże, *Listy do Henryka Reeve*, s. 455-462.

⁶ T e n ż e, *Przedświt*, oprac. G. Halkiewicz-Sojak, Wydawnictwo Centrum Edukacji Europejskiej, Toruń 2004, s. 110.

⁷ Tamże, s. 120.

⁸ Zob. G. K u b s k i, „Przedświt” – mała apokalipsa polskiego romantyzmu, w: *Zygmunt Krasiński – nowe spojrzenia*, red. G. Halkiewicz-Sojak, B. Burdziej, Wydawnictwo UMK, Toruń 2001, s. 393-406.

⁹ Zob. M. S o k u l s k i, *Dantejskie motywy w „Przedświcie” Zygmunta Krasińskiego*, w: *Zygmunt Krasiński. Varia tekstowe i tekstologiczne*, red. M. Strzyżewski, Wydawnictwo Naukowe UMK, Toruń 2016, s. 249-290.

¹⁰ Por. T. P i n i, *Krasiński. Życie i twórczość*, Wydawnictwo Polskie R. Wegner, Poznań [b.r.w.], s. 213-215.

¹¹ Krasiński w *Przedświcie*, w wizji cmentarnej, nawiązał do literackiego obrazu Sybiru z *Anhellego* Słowackiego, obrazu, który stał się symbolem patriotycznego bólu, grobu ojczyzny, anhelicznej ofiary ukazanej w zimowej scenerii piekła o proveniencji Dantejskiej. Por. K r a s i ń s k i, *Przedświt*, s. 91-93.

¹² Zob. M. S o k u l s k i, *Przedświt jako tekst profetyczny*, „Dyskurs” 2005, nr 1, s. 105-132.

¹³ Por. G. H a l k i e w i c z - S o j a k, Czy „Przedświt” jest poetycką „summą” Krasińskiego?, w: *Zygmunt Krasiński – nowe spojrzenia*, s. 391.

¹⁴ Z. K r a s i ń s k i, List do Juliusza Słowackiego z 27 X 1841, w: tenże, *Listy do różnych adresatów*, oprac. Z. Sudolski, PIW, Warszawa 1991, t. 1, s. 470.

¹⁵ Tamże.

¹⁶ Krasiński publikował swe utwory anonimowo. *Przedświt* wydał pod nazwiskiem przyjaciela Konstantego Gaszyńskiego. Por. J. K l a c z k o, *Poezya polska i poeta bezimienny w XIX. wieku. Przez Juliana Klaczka napisana w Reuve des deux Mondes w Marcu 1862*, tłum. J. Jabłonowski, Z drukarni Jana Dankiewicza, Stanisławów 1882, s. 1-65. Zob. E. Dąbrowicz, *Poeta-anonim*, „Sztuka Edycji” 2012, nr 3, s. 35-45.

TRÓJCA WIESZCZÓW W ŚWIETLE „KILKU SŁÓW O JULIUSZU SŁOWACKIM”

Stanisław Egbert Koźmian w wierszu *Do mistrzów słowa* wydrukowanym w Paryżu w roku 1846 zwracał się do „litewskiego mistrza słowa”¹⁷ (Adama Mickiewicza), „ukraińskiego mistrza słowa”¹⁸ (Bohdana Zaleskiego) i „tajemnego mistrza słowa”¹⁹ (Zygmunta Krasińskiego). Wynika stąd, że w owym czasie nie ustalono jeszcze składu symbolicznej trójcy wieszczów. Wydaje się, że w roku 1864 wszystko było już wiadome, skoro Zaleski pisał: „[...] Darmoż silić ducha, / Po Adamie, Zygmuncie i po Juliuszu”²⁰.

Pewne zasługi dla ukształtowania kanonicznej trójcy wieszczów ma Krasiński jako autor rozprawy *Kilka słów o Juliuszu Słowackim*, która ukazała się w roku 1841 w poznańskim „Tygodniku Literackim”²¹. W tekście tym autor *Nie-Boskiej komedii* jako pierwszy sprzeciwił się krytykom literackim zarzucającym Słowackiemu „niedostatek narodowych idei, estetyczny eskapizm, chorobliwą fantazję i artyzm prowadzący wprost do «kościół bez Boga»”²². Krasiński ogłosił swe myśli, gdy „konflikt Słowackiego z krytykami osiągnął punkt szczytowy”²³. Tych ostatnich napiętnował, pisząc, że „pogańskie serce wre im w piersiach, miłością chrześcijan nie przepoili się dotąd”²⁴, a Słowackiego wynosił ponad niemalże wszystkich ówczesnych poetów. Autora *Balladyny*

¹⁷ S.E. Koźmian, *Do mistrzów słowa*, w: Z. Krasiński, *Listy do Koźmianów*, oprac. Z. Sudolski, PIW, Warszawa 1977, s. 490.

¹⁸ Tamże, s. 492.

¹⁹ Tamże, s. 488.

²⁰ Cyt. za: J. Starnawski, *Stan badań nad Krasińskim i postulaty na przyszłość*, „Roczniki Humanistyczne” 10(1961) nr 1, s. 145. B. Zaleski, *Taki wiesz, jak słuchacz*, w: tenże, *Dzieła pośmiertne*, t. 1, Kraków 1891, s. 124.

²¹ Tekst ukazał się anonimowo w wydaniach „Tygodnika Literackiego” z 24 maja (nr 21), 31 maja (nr 22) i 7 czerwca (nr 23). Por. P. Hertzig, *Noty i uwagi*, w: Krasiński, *Dzieła Literackie*, t. 3, s. 752.

²² M. Strzyżewski, *Zygmunta Krasińskiego „Kilka słów o Juliuszu Słowackim” jako tekst krytycznoliteracki*, w: *Zygmunt Krasiński – nowe spojrzenia*, s. 411. „Wyszedł właśnie drukiem *Beniowski* – pisze dalej Strzyżewski – który sprowokował Ropielewskiego do wyzwania poety na pojedynek” (tamże). Na temat „kościół bez Boga” zob. S. Skwarczyńska, *Z literackiej historii Mickiewiczowskiego obrazu retorycznego „Kościół bez Boga”*, „Pamiętnik Literacki” 51(1960) nr 1, s. 27-43.

²³ Strzyżewski, dz. cyt., s. 411. *Kilka słów o Juliuszu Słowackim* Krasiński opublikował anonimowo. Wcześniej w korespondencji z niektórymi osobami dzielił się swoimi poglądami na temat poezji Słowackiego, licząc na ich upublicznienie. W liście do Słowackiego pisał między innymi: „Jeśli do Ciebie nie pisałem, to dlatego, że pisałem o Tobie – napisałem krytykę Ciebie w liście do Romana [Zańskiego – M.S.], spodziewając się, że on ją obniesie po rozmaitych słuchaczach. Tam, co myślałem o Twoim duchu, wyraziłem – może już i bez moich doniesień wiesz o tym” (Z. Krasiński, *List do Juliusza Słowackiego z 31 V 1840*, w: tenże, *Listy do różnych adresatów*, t. 1, s. 448n).

²⁴ Krasiński, *Kilka słów o Juliuszu Słowackim*, w: tenże, *Dzieła literackie*, t. 3, s. 253.

zestawił z samym Mickiewiczem, pisząc w liście do Romana Załuskiego, że duch Juliusza pozostaje „koniecznie potrzebną wynikłością ducha Adamowego”²⁵. W tekście *Kilka słów o Juliuszu Słowackim* twierdził, że „Słowackiego rozumieć można tylko w logicznym następstwie po Mickiewiczu, tym ogromnym *fiat lux* literatury polskiej”²⁶. Osłabiał tym samym i niejako unieważniał antagonizm wieszczów, wzbudzający żywe emocje wśród paryskiej emigracji.

Podstawy swego „rozwojowego” ujęcia poezji polskiej czerpał Krasiński zarówno z dialektyki Georga Wilhelma Friedricha Hegla, wyjaśniającej prawa logiki, jak i z filozofii Friedricha Wilhelma Josepha von Schellinga, objaśniającej przejawy boskiej mocy twórczej w sztuce²⁷. Pojawiające się w rozprawie terminy „siła dośrodkowa”²⁸ (którą Krasiński dostrzega w dziełach Mickiewicza) i „odśrodkowa siła”²⁹ (którą przypisuje twórczości Słowackiego) nawiązują do Schellingańskich dwu sił światotwórczych: siły przyciągania i siły odpychania³⁰. Z kolei zestawienie Mickiewicza z Michałem Aniołem, a Słowackiego z Correggiem i Rafaellem³¹ zdradza zależność od schematu rozwojowego sztuki plastycznej zarysowanego w dziele Schellinga *O stosunku sztuk plastycznych do przyrody*³²:

Najistotniejsza jednak dla zrozumienia Krasińskiego koncepcji poety i poezji wydaje się jego dość zagadkowa teza przyznająca godność poetów tylko Mickiewiczowi i Słowackiemu: „Przed Mickiewiczem – daj Boże, byśmy tą książką popełnili pomyłkę – przed Mickiewiczem, o ile nam widno i wiado-

²⁵ T e n ż e, List do Romana Załuskiego z ok. 18 V 1840, w: tenże, *Listy do różnych adresatów*, t. 1, s. 341.

²⁶ T e n ż e, *Kilka słów o Juliuszu Słowackim*, s. 253.

²⁷ Tę zależność od Schellinga szczegółowo opisał Henryk Życzyński, notabene pomniejszając wpływy Hegla. Por. H. Ż y c z y ń s k i, *Estetyka Zygmunta Krasińskiego*, „Pamiętnik Literacki” 1920, t. 17-18, nr 1-4, s. 83-89.

²⁸ K r a s i ń s k i, *Kilka słów o Juliuszu Słowackim*, s. 254.

²⁹ Tamże, s. 256.

³⁰ Por. K l e i n e r, dz. cyt., t. 2, s. 13.

³¹ Rozwijam te myśli w dalszej części artykułu.

³² Zob. F.W.J. S c h e l l i n g, *O stosunku sztuk plastycznych do przyrody*, w: tenże, „*Filozofia sztuki*”. „*O stosunku sztuk plastycznych do przyrody*”. „*Bruno, czyli O boskiej i naturalnej zasadzie rzeczy rozmowa*”, tłum. K. Krzemięń-Ojak, oprac. Z. Kuderowicz, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2015, s. 473-516. „Schelling bierze sztukę pod uwagę z punktu widzenia rozwoju i wyróżnia w nim trzy stadia. W stadium pierwszym przeważa dążność, zwana duchem natury (Naturgeist); jest to pewnego rodzaju siła dośrodkowa, dążąca do jednego punktu, do zindywidualizowania. W okresie drugim występuje dusza (Seele), przeciwna tamtej siła odśrodkowa; jest ona bezosobowa i panteistyczna. Okres trzeci jest okresem syntezy, punktem najwyższym, w którym człowiek zdobywa świadomość prawdy, że wszelkie antagonizmy i przeciwieństwa są złudzeniem, że miłość wiąże wszystkie istoty, a dobroć stanowi najgłębszą podstawę wszechistnienia. Chcąc te poglądy okazać na faktach, Schelling wziął pod uwagę dzieje malarstwa nowszego i ujrzał stadium pierwsze w posągowości Michała Anioła, stadium drugie w weneckim kolorycie Correggia, ideał zaś syntezy w wizjach Rafaela” (Ż y c z y ń s k i, dz. cyt., s. 85).

mo, nie było poezji w Polsce. Leżały tylko nagromadzone materiały, w takim się do niej mające stosunku, w jakim chroniki, biografie i pamiętniki mają się do prawdziwej historii. Polska, póki jej sił stało, hasała na zewnętrznym polu życia. Czy w domu gospodarząc i biesiadując, czy na sejmach radząc i deklamując, czy na pobożowiskach walcząc i zwyciężając, w czasie nagłym, doraźnym, widomym zawždy się kochała”³³.

Warto zaznaczyć, że w swoim pierwszym tekście krytycznoliterackim, opublikowanym w genewskiej „Bibliothèque Universelle” w roku 1830, Krasieński wskazywał wielu wybitnych poetów przed Mickiewiczem – wówczas tylko „pierwszym spośród naszych poetów romantycznych”³⁴ – między innymi: Jana Kochanowskiego, który okazał się dla języka ojczystego tym, kim był Szekspir dla języka angielskiego³⁵, „nieśmiertelnego”³⁶ Macieja Kazimierza Sarbiewskiego, jako Horacego chrześcijańskiego i sarmackiego, a także klasyków: Ignacego Krasickiego, Stanisława Trembeckiego, Franciszka Karpińskiego, Franciszka Ksawerego Dmochowskiego, Franciszka Dionizego Książczaka, i poetów współczesnych (urodzonych za panowania Stanisława Augusta): Juliana Ursyna Niemcewicza, Jana Pawła Woronicza, Kajetana Koźmiana, Franciszka Morawskiego, Franciszka Wężyka, Alojzego Felińskiego, oraz pokolenie romantyków (urodzonych po rozbiorach): Antoniego Edwarda Odyńca, Józefa Bohdana Zaleskiego, Aleksandra Fredrę i swojego przyjaciela Gaszyńskiego, tudzież Kazimierza Brodzińskiego, swego profesora z Uniwersytetu Warszawskiego, twórcę „poezji prawdziwie narodowej”³⁷, należącego „ani do szkoły klasycznej ani do szkoły romantycznej”³⁸. Dlaczego więc w roku 1841 Krasieński twierdził, że przed Mickiewiczem nie było poezji? Wydaje się, że nie chodziło tylko o wyniesienie Mickiewicza czy zaakcentowanie bezwzględного triumfu przełomu romantycznego (w tekście z roku 1830 Krasieński zgodnie z wymogami krytyki dodatniej pisał jeszcze w duchu koncyliacyjnym, łagodząc spory między klasykami a romantykami). Warto zwrócić uwagę, że *List do pana de Bonstetten o literaturze polskiej* napisany został przed powstaniem listopadowym, a syn generała Wincentego Krasieńskiego stwierdzał tam, że „wielkoduszność cesarza Aleksandra I wróciła Polsce byt polityczny i wtedy ujrzano w Królestwie naszym nowy stan rzeczy”³⁹ – także w poezji. Z kolei szkic *Kilka słów o Juliuszu Słowackim* ukazał się dziesięć

³³ K r a s i ń s k i, *Kilka słów o Juliuszu Słowackim*, s. 253n.

³⁴ T e n ż e, *List do Pana de Bonstetten o stanie obecnym literatury polskiej*, w: tenże, *Dzieła literackie*, t. 3, s. 231.

³⁵ Por. tamże, s. 222.

³⁶ Tamże.

³⁷ Tamże, s. 233.

³⁸ Tamże.

³⁹ Tamże, s. 228.

lat po klęsce powstania. I to właśnie w kontekście znaczenia poezji dla narodu polskiego pozbawionego państwa następuje wyniesienie Mickiewicza i Słowackiego na polski parnas literacki oraz pominięcie innych poetów. „Dopiero na ścieżce do grobu – pisał Krasiński – poezja się przed nią [Polską – M.S.] jak kwiat wykluwać zaczęła, na samym grobie zaś z pączka przemieniła się w stulistną a czarną różę, dziwą i ponurą wśród róż wszystkich. W tym kwiecie śmierci i życia zarazem barwa posępna świadczy, że z prochów wyrósł, że na gruzach rośnie, a coraz bujniejszy wzrost objawia, że żałoba nie jest nicością, że ból nie jest ostatecznym końcem i że z bólu zmartwychwstaje duch”⁴⁰.

W nieukończonym traktacie *O stanowisku Polski z Bożych i ludzkich względów*, pochodzącym mniej więcej z tego samego okresu, co rozprawa o Słowackim⁴¹, Krasiński inspirowany filozofią Augusta Cieszkowskiego tłumaczył sens „politycznego grobu”. Zastosował dialektykę heglowską, widząc w niej uniwersalny klucz epistemologiczny do zrozumienia dziejów narodu polskiego, co pozwalało mu wyodrębnić w nich trzy epoki: bytu (przeszłości narodu posiadającego państwo), myśli (narodu bez państwa) i czynu (federacji państw narodowych, królestwa Bożego), odpowiadające tezie, antytezie i syntezie⁴². W świetle tej logiki „grób polityczny” stawał się tylko etapem na drodze rozwoju. Krasiński, ujmując naród od strony ontologicznej, wyróżniał w nim ciało, duszę i ducha (przez analogię do osoby ludzkiej, zgodnie ze swoją koncepcją antropologiczną). Dzieje duszy narodowej pozbawionej ciała politycznego – dzieje narodu w epoce myśli – są dla duszy tej jakby stanem czyścicowym⁴³. Dochodzi ona do pełnej wiedzy o sobie i swoim przeznaczeniu⁴⁴, do zrozumienia sensu przeszłości i przyszłości⁴⁵.

⁴⁰ T e n ż e, *Kilka słów o Juliuszu Słowackim*, s. 254.

⁴¹ Pracę nad traktatem Krasiński rozpoczął najprawdopodobniej z końcem roku 1841, o czym świadczyć mogą fragmenty tej rozprawy zawarte w listach z tego roku: do Adama Sołtana (z 17 grudnia) i Stanisława Małachowskiego (z 7 grudnia). Wnuk autora *Przedświtu* Adam Krasiński na podstawie wspomnień Katarzyny Potockiej, siostry żony poety Elizy, wskazywał lata 1840-1841 jako czas rozpoczęcia prac, a początek roku 1842 jako czas ich zakończenia. Podobne sądzili inni edytorzy i komentatorzy. Władysław Ćwik dowiódł jednak, że tekst pisany był jeszcze w roku 1846. O okresie powstania większości fragmentów tego traktatu filozoficznego trudno wyrokować z całą pewnością. Zob. W. Ć w i k, *Czas napisania traktatu Krasińskiego „O stanowisku Polski z Bożych i ludzkich względów”. (Przyczynek do genezy utworu)*, „Pamiętnik Literacki” 11(1912) nr 1, s. 57-78.

⁴² Szerzej na ten temat zob. M. S o k u l s k i, *Stanowisko Polski z Bożych względów. Romanetyczna teologia narodu Zygmunta Krasińskiego*, w: *Społeczeństwo teologiczne. Polska teologia narodu 966-2016*, red. P. Rojek, Wydawnictwo M, Kraków 2016, s. 87-106.

⁴³ Por. Z. K r a s i ń s k i, *O stanowisku Polski z Bożych i ludzkich względów*, w: tenże, *Pisma filozoficzne i polityczne*, oprac. P. Hertz, Czytelnik, Warszawa 1999, s. 46.

⁴⁴ Por. tamże, s. 45.

⁴⁵ „Dusza oddzielona od ciała, z przewagą idealności swej, z niedomiara bytu, wspominać zacznie przeszłość i rozmyślać nad przyszłością”. Tamże, s. 46.

oraz powołania Bożego dotyczącego ludzkości⁴⁶, które to zrozumienie zaowocuje w końcu świadomym i samodzielnym działaniem.

W świetle rozważań Krasińskiego o poezji zawartych w listach pisanych na przełomie lat trzydziestych i czterdziestych dziewiętnastego wieku oraz w szkicu *Kilka słów o Juliuszu Słowackim* „idealna twórczość”⁴⁷ duszy narodowej pozostającej w grobie to – zgodnie z teorią sformułowaną przez Maurycego Mochnackiego – „uznanie samego siebie w swoim jestestwie”⁴⁸ dokonywane przez naród za sprawą literatury romantycznej⁴⁹. O istnieniu narodu jako podmiotu historycznego decyduje zatem nie państwo, ale literatura jako wyraz samoświadomości narodowej. Naród świadomy siebie sam zaczyna decydować o swoim losie. Wola narodu, a nie pozaludzka konieczność (jak wskazywał Mochnacki) czy „konspiracja szatańska”⁵⁰ państw zaborczych zaczyna determinować jego dzieje⁵¹. Ostatecznie więc literatura decyduje o czynie narodu mającym zapewnić mu państwo. Według Mochnackiego jest to czyn powstańczy zmierzający do odzyskania państwa w przedrozbiorowych granicach. Krasiński ujmuje tę kwestię w sposób bardziej skomplikowany. Jasno określony jest czyn duchowy, a niejasno wynikający zeń czyn praktyczny⁵², a doprowadzić mają one nie tylko do odzyskania państwa polskiego, ale do inauguracji unii chrześcijańskiej państw narodowych, do królestwa Bożego na ziemi⁵³. W świetle teorii Mochnackiego narody, które uzyskały samowiedzę, trwają w pamięci cywilizacyjnej – w odróżnieniu od tych, które tej samowiedzy nie osiągnęły. Krasiński chciał udowodnić, że owo uświadomienie stanowi już dostateczną gwarancję trwałości istnienia narodu polskiego, ponieważ

⁴⁶ „Drugie ów rozbłysk, po wiekach wyrabiania się zstępujący weń, objawiający mu tajemnicę własnego b y t u, tj. pod jakim wiecznym prawem on przez Boga pomyślan i jakim powołaniem w stosunku do całego człowieczeństwa naznaczon, stanowi m y ś l narodu – jakoby duszę jego wiedzącą siebie, uznającą cel, ku któremu b y t swój nakręcić musi”. Tamże, s. 32.

⁴⁷ Tamże, s. 49.

⁴⁸ M. Mochnacki, *O literaturze polskiej w wieku dziewiętnastym. Tom I*, w: tenże, *Rozprawy literackie*, oprac. M. Strzyżewski, Zakład Narodowy im. Ossolińskich – Wydawnictwo, Wrocław 2000, s. 214. Por. tenże, „Pisma rozmaite” Kazimierza Brodzińskiego. *Tom pierwszy. W Warszawie, w drukarni Józefa Węckiego*, w: tenże, *Pisma krytyczne i polityczne*, wybór i oprac. J. Kubiak, E. Nowicka, Z. Przychodniak, Universitas, Kraków 1996, t. 1, s. 230.

⁴⁹ Metafizyczną podstawą Maurycego Mochnackiego koncepcji literatury jako „uznania samego siebie w swoim jestestwie” była idea literatury jako wyrazu charakteru narodowego (zaczepnięta z myśli Johanna Gottfrieda Herdera i Kazimierza Brodzińskiego) oraz filozofia Schellinga, według której wszechświat nie jest mechanizmem czy zbiorem rzeczy ożywionych i nieożywionych, lecz organiczną całością. Dzieje wszechświata to odyseja ducha, który uzyskuje samowiedzę – od etapu nieświadomości w przyrodzie do etapu świadomości w kulturze. Por. S. Pieróg, *Maurycy Mochnacki. Studium romantycznej świadomości*, PIW, Warszawa 1982, s. 153n., 156.

⁵⁰ Krasiński, *O stanowisku Polski z Bożych i ludzkich względów*, s. 46.

⁵¹ Por. Pieróg, dz. cyt., s. 168.

⁵² Por. Krasiński, *O stanowisku Polski z Bożych i ludzkich względów*, s. 49.

⁵³ Por. tamże, s. 49n.

wiąże się z jego misją mesjańską, bez której niemożliwa jest realizacja planu Opatrzności dotyczącego ludzkości.

POEZJA MICKIEWICZA I SŁOWACKIEGO JAKO TEZA I ANTYTEZA

W tekście *Kilka słów o Juliuszu Słowackim* nie pada słowo „wieszcz”, ale de facto w rozprawie tej Mickiewicz i Słowacki zyskują rangę wieszczów ze względu na znaczenie ich poezji dla wspólnoty narodowej pozbawionej własnej państwowości: „Czyn, którym duch nasz się objawił po rozebraniu się z ciała politycznego, zowie się Mickiewiczem. On pierwszy z o d m ę t u r o z b u j a ł y c h f l u k t ó w, mówiąc Krasickiego mową, ogarnął polską ideę piękności i w kształt organiczny ją oblekł”⁵⁴. O Słowackim zaś Krasiński pisze: „W logicznym rozwijaniu się sztuki polskiej on jest drugim momentem, a zatem różnym od pierwszego; idea tylko żywa i mająca dalej się rozwijać zawiera w wnętrzu swoim rozmaitość i tę objawia zewnętrznie form różnicą”⁵⁵. Różnica ta wiąże się też z naturą ich poezji: „rzeźbiarskiej” Mickiewicza zestawianego z Michałem Aniołem i „muzycznej” Słowackiego zestawionego z Correggiem i Rafaellem⁵⁶.

Mickiewicz – w ujęciu Krasińskiego – zdołał „niewidome zamienić na widome; to, co jest, ale bez ciała, zmusić do przyobleczenia się w ciało, a tym samym do objawienia się”⁵⁷. Znamienne jest, że pisząc o Mickiewiczu jako prawodawcy poezji polskiej, Krasiński przywoływał głównie *Pana Tadeusza*. Dzieło Mickiewicza, w którym łączy on „genialność Homera i dowcip Cervanta”⁵⁸, zajmuje miejsce szczególne, gdyż stanowi „prawdziwą epopeję”, na jaką „żaden z nowożytnych narodów dotąd się nie zdobył”⁵⁹. Mickiewicz „postaci umarłe” przekuł w „posagi wiecznego wspomnienia”⁶⁰. W *Panu Tadeuszu* „plemię umarłe uwiecznił – jak pisał Krasiński w liście do Romana Załuskiego – ono już nie zaginie”⁶¹. Według projektów mocarstw zaborczych Polska miała już nigdy nie zaistnieć na

⁵⁴ T e n ż e, *Kilka słów o Juliuszu Słowackim*, s. 254.

⁵⁵ Tamże, s. 264.

⁵⁶ „Zarzucają zwykle Słowackiemu brak całości – pisał Krasiński – mówią, że ducha swego nie ściska dość w karby, że mu żelaznych, rozpoznalnych dość granic nie stawia. Ależ właśnie to wypada z tego, czym on jest, ze specyficznej jego natury, która odbija jedną z stron wszechświata – nie rzeźbiarzem, ale muzykiem się urodził; a w tej jego muzyce, niesione nutami Beethovena, płyną farby Correggia, farby Rafaela. Jeśli wam Michała Anioła potrzeba, czemuż go żądacie? czemuż go wyglądacie, wy, wśród których on się już objawił?” Tamże.

⁵⁷ Tamże, s. 254.

⁵⁸ Tamże, s. 264.

⁵⁹ Tamże.

⁶⁰ Tamże.

⁶¹ T e n ż e, List do Romana Załuskiego z ok. 18 V 1840, s. 344.

arenie dziejów, a pamięć o niej, z początku cenzurowana, miała nie przetrwać⁶². Tymczasem uwieczniona w poezji Mickiewicza przeszłość Polski trwa i nie przestaje kształtować polskiego ducha. Naród obdarzony został świadomością swej przeszłości, pamięcią historyczną. Dopiero więc Mickiewicz położył fundamenty pod zbiorową samoświadomość, powołał do życia wspólnotową tożsamość⁶³.

Zgodnie z prawem dialektyki poezja Mickiewicza wyrażająca „byt” narodu stanowi tezę, a poezja Słowackiego, dotycząca sfery „myśli” narodu – antytezę. Słowacki nie uwiecznił przeszłości narodowej jak autor *Pana Tadeusza*, lecz niejako poszukiwał jej duchowego sensu. Wskazywał w swojej poezji, że „wszystko z nieskończoności jest i w nieskończoność wrócić ma”⁶⁴. Tworzył „historię idealną” narodu, poczynawszy od mitycznej przeszłości w *Balladynie* czy *Lilli Wenedzie*, aż po „mistyczną” teraźniejszość w *Anhellim*⁶⁵. Nie napisał polskiej epopei, lecz dzieła dramatyczne. „Gdzie ciągle dwie sprzeczne siły działają – zauważał Krasiński – tam nie kształt epopeiczny, posagowy, ale dramatyczny, ruchomy powstanie”⁶⁶.

Autor *Nie-Boskiej komedii* nie wskazał w tekście *Kilka słów o Juliuszu Słowackim* artysty reprezentującego syntezę poezji Mickiewicza i Słowackiego. Swoją szkic poświęcił bowiem autorowi *Anhellego* i jego krytykom. Na końcu tekstu podkreślił jednak: „W logicznym rozwijaniu się sztuki polskiej [...] różnorodność [...] jest znakiem, że pęd jakiś konieczny niesie was naprzód – ona jest objawieniem tej prawdy, żeście nie martwe ciała, ale żyjące duchy, i że idąc po smętnej drodze świata, w lepszą zasuwasie się przyszłość”⁶⁷. Antagonizm wieszczów nie wyraża zatem całości życia narodu polskiego, zwłaszcza jego „lepszej przyszłości”, a tylko ją implikuje, zgodnie z Hegłowskimi prawami logiki i Schellingańskimi prawami życia ducha, objawiającymi się tak w przyrodzie, jak i sztuce.

Jeśli uwzględnąć wspomnianą wcześniej matrycę Schellingańską: Michał Anioł – Correggio – Rafael⁶⁸, autor *Balladyny* wbrew tezom ze szkicu *Kilka*

⁶² „Trzy mocarstwa zaborcze [...] w styczniu 1797 roku podpisały [...] protokół, w którym zobowiązały się do wymazywania nazwy Polski z wszystkich przyszłych dokumentów, do unikania wzmianek o tym państwie w korespondencji dyplomatycznej i do systematycznego zacierania wszelkich śladów jego istnienia”. A. Z a m o y s k i, *Polska. Opowieść o dziejach niezwykłego narodu 966-2008*, Wydawnictwo Literackie, Kraków 2011, s. 301.

⁶³ Por. J. F i e ł k o, *Krasiński przeciw Mickiewiczowi. Najważniejszy spór romantyków*, Wydawnictwo Poznańskie, Poznań 2011, s. 142n.

⁶⁴ K r a s i Ń s k i, *Kilka słów o Juliuszu Słowackim*, s. 255.

⁶⁵ Por. tamże, s. 257, 260n.

⁶⁶ Tamże, s. 260.

⁶⁷ Tamże, s. 264.

⁶⁸ W malarstwie Michała Anioła Schelling widział między innymi ogrom siły (por. F.W.J. S c h e l l i n g, *O stosunku sztuk plastycznych do przyrody*, w: tenże, *Filozofia sztuki*, s. 504), „czysto rzeźbiarską siłę” (tamże, s. 505), „powagę i głęboką siłę przyrody” (tamże); w dziełach Correggia „zmysłową duszę” (tamże) której wyrazem jest światłocień, „to co fizyczne podniesione na stopień ducha” (tamże, s. 506); w twórczości Rafaela pełnię sztuki, „równowagę tego, co boskie,

słów o Juliuszu Słowackim nie mógł wypełnić zarazem drugiego i trzeciego momentu rozwojowego. Zgodnie z prawami dialektyki powinien zatem pojawić się ktoś inny, by swą poezją zsyntetyzować dwa poprzednie kierunki: bytu i myśli, oraz wytyczyć drogę czynowi. Poezja stanowiąca syntezę pozbawiona będzie znamion ironii i dysonansów, ukaże „harmonijne pojednanie”⁶⁹. Według Krasińskiego egzemplifikacją poezji „dysonansowej” była twórczość Szekspira, jednak i utwory Słowackiego nie były wolne od tej skazy⁷⁰. Dlatego też radził Krasiński autorowi *Balladyny*: „Bądź raczej jak anioł światła i dźwięku, a eksperymentu zostaw staremu Willowi [Szekspirowi – M.S.] i anatomikom. Rozwiedź tęczę cichą a promienną nad tymi, którym życie gorzką było rzeczą”⁷¹.

POEZJA KRASIŃSKIEGO JAKO SYNTEZA

W liście do Romana Załuskiego Krasiński pisał już otwarcie o trzecim kierunku literatury polskiej: „I on [Adam Mickiewicz – M.S.], i Juliusz [Słowacki – M.S.] są dwoma mistrzami, ale dwóch sfer innych, niby to przeciwnych na pierwszy rzut oka, tymczasem zupełnie z sobą harmonijnych, dążących do zlania się razem, a gdy się zleją, wtedy będzie mistrz trzeci. W naszej literaturze konieczność była Adama, jest Julia, będzie owego trzeciego kiedyś”⁷².

Zdaniem badaczy trzeci kierunek w literaturze Krasiński mógł wiązać ze swoją misją poetycką, która polegać miała na zniesieniu antagonizmu wieszczów. Jego twórczość jako synteza siły dośrodkowej (tezy) i odśrodkowej (antytezy) ujmowałaby całość życia⁷³. W liście do Słowackiego z 23 lutego 1840 roku, zawierającym pierwotny szkic rozprawy *Kilka słów o Juliuszu Słowackim*, obok Mickiewicza i Słowackiego usytuowany został jednak Cieszkowski: „Trzeci, to August Cieszk[owski], ale ten należy do filozofii”⁷⁴. Autor *Prolegomenów do historiozofii*

i tego co ludzkie” (tamże). Zdaniem Schellinga „Rafaël przestaje być malarzem, jest filozofem, jest zarazem poetą” (tamże).

⁶⁹ Na temat świata pojęć Krasińskiego zob. A. W a ś k o, *Zygmunt Krasiński. Oblicza poety*, Wydawnictwo Arcana, Kraków 2001, s. 301-317 (rozdział: „Estetyka idealistyczna i profetyzm”).

⁷⁰ Wydaje się, że nowych kryteriów estetycznych Krasińskiego nie spełniały jego wcześniejsze dzieła, na przykład *Trzy myśli pozostałe po śp. Henryku Ligenzie czy Herburt* (zob. Z. K r a s i ń s k i, *Herburt*, w: tenże, *Dzieła literackie*, t. 2, s. 627-668), zawierające pierwiastki ironiczne.

⁷¹ T e n ż e, List do Juliusza Słowackiego z 10 IV 1841, w: tenże, *Listy do różnych adresatów*, t. 1, s. 458.

⁷² T e n ż e, List do Romana Załuskiego z ok. 18 V 1840, s. 341.

⁷³ Por. F i e ć k o, dz. cyt., s. 144; E. S z c z e g ł a c k a, *Romantyczny homo legens. Zygmunt Krasiński jako czytelnik polskich poetów*, Wydział Polonistyki UW, Warszawa 2003, s. 243-247; K l e i n e r, dz. cyt., t. 2, s. 15.

⁷⁴ Z. K r a s i ń s k i, List do Juliusza Słowackiego z 23 II 1840, w: tenże, *Listy do różnych adresatów*, t. 1, s. 442.

jako filozof nie mógł pełnić roli poety harmonizującego przeciwstawne kierunki twórczości Słowackiego i Mickiewicza w wyższej syntezie (co sygnalizowało już słowo „ale”). Dlaczego zatem w liście pojawił się ów projekt z filozofem?

Cieszkowski, zastosowawszy dialektykę Hegla do całych dziejów, odkrywał „prawa, podług których [...] Opatrzność coraz dalej się objawia”⁷⁵. Wykazywał, że przyszłość jest poznawalna. Dla Krasińskiego ważne było i to, że myśliciel z Wierzenicy przezwyciężył Hegłowską filozofię „końca historii”, niejako uwieczniając upadek Polski, a swoją ideą uświadomionego czynu kreślił z optymizmem wizję królestwa Bożego na ziemi, czyli chrześcijaństwa spełnionego w sferze społecznej. W jego historiozofii logika dziejów dowodziła lepszej przyszłości, o której wspominał Krasiński na końcu rozprawy *Kilka słów o Juliusz Słowackim*. Krasiński w traktacie *O stanowisku Polski z Bożych i ludzkich względów* rozwijał historiozofię Cieszkowskiego w duchu mesjanizmu narodowego. Dowodził tam analogii dziejów Chrystusa i Polski, jako pierwowzorów koniecznych dla dalszego rozwoju ludzkości⁷⁶. Jak Chrystus ukazał prawdę o świętości i nieśmiertelności człowieka, umożliwiając przejście z epoki bytu (starożytności) do epoki myśli (chrześcijaństwa), tak naród polski swoją śmiercią i zmartwychwstaniem ukaże prawdę o nieśmiertelności narodów i zainicjuje przejście z epoki myśli do epoki czynu (trzeciej epoki, epoki Ducha). Królestwo Boże na ziemi autor *Przedświtu* pojmował bowiem jako unię chrześcijańskich państw narodowych.

Krasiński miał stanowić syntezę wieszczów jako poeta, a nie jako filozof. I to nie jako autor dramatów providencjalnych, *Nie-Boskiej komedii* i *Irydiona*, ale właśnie jako przyszły autor *Przedświtu*⁷⁷. „Ojcem pierwszym”⁷⁸ swego dzieła nazywał wprawdzie Cieszkowskiego, jednakże utwór ten – jako poemat pod względem poznawczym przewyższający traktaty filozoficzne – zawierał syntezę myśli Cieszkowskiego i Krasińskiego: „Zawiadamiam Cię – pisał Krasiński do autora *Prolegomenów*... – o p o ł ą c z e n i u zaszłam w duchu moim wszystkiego tego, co m o j e, z tym wszystkim, co T w o j e – przeszłości z przyszłością, szczegółu z ogółem, plemienia z ludzkością”⁷⁹.

Naród pozbawiony państwa, dusza pozbawiona ciała, „wyraża się we własnym jestestwie i pojmuje [...] siebie za pośrednictwem literatury”⁸⁰, za sprawą

⁷⁵ T e n ż e, List do Adama Potockiego z 19 VI 1840, w: tenże, *Listy do różnych adresatów*, t. 1, s. 406.

⁷⁶ P o r. t e n ż e, *O stanowisku Polski z Bożych i ludzkich względów*, s. 40-47.

⁷⁷ P o r. K l e i n e r, dz. cyt., t. 2, s. 15.

⁷⁸ Z. K r a s i ń s k i, List do Augusta Cieszkowskiego z 14 VIII 1843, w: tenże, *Listy do Augusta Cieszkowskiego, Edwarda Jaroszyńskiego, Bronisława Trentowskiego*, oprac. Z. Sudolski, PIW, Warszawa 1988, t. 1, s. 117.

⁷⁹ T e n ż e, List do Augusta Cieszkowskiego z 4 VI 1842, w: tenże, *Listy do Augusta Cieszkowskiego, Edwarda Jaroszyńskiego, Bronisława Trentowskiego*, t. 1, s. 67n.

⁸⁰ M o c h n a c k i, „Pisma rozmaite” Kazimierza Brodzińskiego. Tom pierwszy, s. 230.

poezji Mickiewicza, czyli wyrażającej byt narodu tezy, poezji Słowackiego, czyli wyrażającej myśl narodu antytezy, i poezji Krasińskiego (opartej na udoskonalonej historiozofii Cieszkowskiego), czyli wyrażającej czyn narodu syntezy. Celem poezji Krasińskiego było zwiastowanie czynu narodowego i królestwa Bożego na ziemi⁸¹, „życia kształtów trzecich”⁸², a wcześniej zwieńczenie rozwoju świadomości duszy narodowej pozostawionej w grobie, zrozumienie sensu przeszłości i przyszłości dziejów narodu⁸³.

W *Przedświcie* hetman Stefan Czarniecki – bohater wizji i mentor poety-narratora, wyjaśnia upadek ojczyzny jako „łaskę Bożą”⁸⁴, która uniemożliwiła realizację w Polsce bezbożnego, materialistycznego modelu społecznego ukształtowanego w Europie dziewiętnastego wieku⁸⁵, a cierpienia Polaków tłumaczy ich mesjańską misją w budowie królestwa Bożego na ziemi⁸⁶. Poeta w końcowych ustępach utworu pisze: „Zgińcie, me pieśni – wstańcie, C z y n y moje!”⁸⁷.

PROFETYCZNO-IDEALISTYCZNA KONCEPCJA POEZJI TRZECIEJ EPOKI

Zdaniem heglisty Cieszkowskiego filozofia stanowi doskonalszą niż sztuka manifestację Ducha Absolutnego. W *Prolegomenach do historiozofii* (z roku 1838) autor ten sztukę łączył przede wszystkim z epoką starożytną, epoką

⁸¹ W traktacie *O stanowisku Polski z Bożych i ludzkich względów* Krasiński pisał: „W duszy zatem onego narodu, myślą i tęsknotą pracującą w grobie, musi nastąpić przede wszystkim rozświecenie religijne – musi się ono wyrobić i jako łaska zesłana jej w natchnieniu, i jako zasługa własnego jej idealnego trudu, domysłu, żądzy gorącej, smutku głębokiego – w jej wnętrzach musi się urodzić dzień obiecaney przez Chrystusa pociechy, dzień Ducha Świętego, który wytłomacza i uwielbia Chrystusa – w jej śmiertelnych ciemnościach musi dnia tego zajaśnieć widzenie – wiedza religijna na miejscu samej ślepej wiary”. Z. K r a s i ń s k i, *O stanowisku Polski z Bożych i ludzkich względów*, s. 48.

⁸² T e n ż e, *Przedświt*, s. 108.

⁸³ Zygmunt Lubertowicz, porównując wieszczów Krasińskiego i Mickiewicza, niejako rozwija tezy Krasińskiego z rozprawy *Kilka słów o Juliuszu Słowackim*. Mickiewicz to według niego „budowniczy gmachu narodowej poezji” (Z. L u b e r t o w i c z, *Krasiński, jako wieszcz narodowy*, w: *Księga pamiątkowa ku uczczeniu setnej rocznicy urodzin Zygmunta Krasińskiego*, red. W. Hahn, Gubrynowicz i Syn, Lwów 1912, t. 1, s. 5), reprezentujący tradycję i przeszłość narodu. O Krasińskim zaś pisze, że „chciał wzrokiem orła przeniknąć przyszłość i starał się z niej zedrzeć dziewczczą zasłonę tajemnicy” (tamże, s. 6). Widzenie księdza Piotra z *Dziadów* Mickiewicza jawi się Lubertowiczowi jako pierwsze ziarno poezji mesjanistycznej, ale niejasne, mgliste, kabalistyczne (por. tamże, s. 6, 18n.). Wizje zawarte w *Przedświcie* Krasińskiego, oparte na historiozofii Cieszkowskiego, to zaś dojrzały „plon” mesjanizmu (por. tamże, s. 20, 29).

⁸⁴ K r a s i ń s k i, *Przedświt*, s. 98.

⁸⁵ Por. G. H a l k i e w i c z - S o j a k, *Wstęp*, w: Krasiński, *Przedświt*, s. 39.

⁸⁶ Por. K r a s i ń s k i, *Przedświt*, s. 98-100.

⁸⁷ Tamże, s. 129.

czucia, która doszła w swym rozwoju tylko do piękna⁸⁸. Filozofię czynił domeną drugiej epoki, epoki myśli, datującej się od czasów chrześcijaństwa. „Od powstania chrześcijaństwa – pisał – nie mamy już proroków, mamy natomiast myślące duchy, ponieważ dzięki chrześcijaństwu przyszła na świat prawda”⁸⁹. Trzecia epoka będzie domeną świadomego czynu opartego na historiozofii, wiedzy o dziejach, w tym o przyszłości. I tak w ujęciu Cieszkowskiego pierwsza epoka „rodzi jasnowidzów, proroków”⁹⁰, którzy – zgodnie ze słowami św. Pawła – po części poznają, po części prorokują (por. 1 Kor 13,9), druga rodzi filozofów dziejów, których poznanie jest już jasne, choć ogólne, trzecia zaś wykonawców historii⁹¹.

Krasiński nie mógł jednak zgodzić się na takie umniejszenie roli poezji. Dedykując Cieszkowskiemu poemat słowami: „Temu, który natchnął natchnięty”⁹² i podkreślając wagę jego historiozofii⁹³, polemizował z koncepcjami autora *Prolegomenów*... jako sługa poezji *quand même*⁹⁴ – jak zaznaczał. Mogło to być poczytane przez myśliciela z Wierzenicy za stronnictwo. Tak się nie stało, Cieszkowski przemyślał słowa przyjaciela i zmodyfikował niektóre swoje idee (powróć do tego nieco dalej).

Autor *Przedświtu* podkreślał uniwersalność niedocenianej przez Cieszkowskiego poezji, uważał, że przynosi ona pełniejsze poznanie niż filozofia. Zgodnie z podzielanym przez Krasińskiego Schleglowskim projektem poezji romantycznej, winna ona łączyć się z filozofią, stanowić syntezę różnych gatunków literackich, prozy i wiersza, profetyzmu i retoryki⁹⁵. *Przedświt* dzieli się zatem na prozatorski wstęp z wątkami historiozoficznymi i poemat z wątkami liryczno-

⁸⁸ Por. A. Cieszkowski, *Prolegomena do historiozofii*, w: tenże, „*Prolegomena do historiozofii*”, „*Bóg i palingeneza*” oraz *mniejsze pisma filozoficzne z lat 1838-1842*, oprac. J. Garewicz, A. Walicki, PWN, Warszawa 1972, s. 13.

⁸⁹ Tamże.

⁹⁰ Tamże, s. 12.

⁹¹ Por. tamże. Krasiński streszcza wspomniane wyżej tezy w liście do Edwarda Jaroszyńskiego z 21 II 1840. Por. Z. Krasiński, List do Edwarda Jaroszyńskiego z 21 II 1840, w: tenże, *Listy do Augusta Cieszkowskiego, Edwarda Jaroszyńskiego, Bronisława Trentowskiego*, t. 2, s. 51n.

⁹² E. Raczyński, *Ze wspomnień rodzinnych*, w: *Krasiński żywy*, red. W. Günther, Związek Pisarzy Polskich na Obczyźnie, Londyn 1959, s. 12.

⁹³ Zdaniem Grażyny Halkiewicz-Sojak dzięki tej historiozofii przewyższony został katastroficzny profetyzm Krasińskiego. Zob. G. Halkiewicz-Sojak, *Czy filozof może być prorokiem. Przyczynek do poezji historiozoficznej Zygmunta Krasińskiego*, w: *Zygmunt Krasiński. Światy poetyckie i artystowskie*, red. A. Markuszewska, Wydawnictwo Naukowe UMK, Toruń 2014, s. 9-18.

⁹⁴ Por. Z. Krasiński, List do Augusta Cieszkowskiego z 10-22 IX 1842, w: tenże, *Listy do Augusta Cieszkowskiego, Edwarda Jaroszyńskiego, Bronisława Trentowskiego*, t. 1, s. 80.

⁹⁵ Por. G. Halkiewicz-Sojak, *Poezja Krasińskiego – martwy czy godny nowego odczytania fragment romantycznego paradygmatu?*, w: *Zygmunt Krasiński. Pytania o twórczość*, red. B. Kuczera-Chachulska, M. Prussak, E. Szczeglacka, Wydawnictwo UKSW, Warszawa 2005, s. 12-14, 18.

-miłosnymi, profetyczno-eschatologicznymi i dydaktyczno-retorycznymi. W liście do Cieszkowskiego Krasiński dowodził, że filozofia stanie się służebnicą nowej formy poezji, „poezji trzeciej epoki”⁹⁶, że „z poezji wyszedłszy wróci do niej, nie do tej samej, lecz do przemienionej przez siebie samą”⁹⁷. W tym samym liście pisał: „Drogą do poezji jest filozofia, ale poezja i przed filozofią już się zjawia, *prius* i *posterius*, alfa i omega – czy Ty nie czujesz tego?”⁹⁸

Poezja miała dla Krasińskiego wymiar uniwersalny, dlatego łączył ją nie tylko z pierwszą epoką, epoką bytu (jak Cieszkowski), ale i z następnymi epokami – myśli oraz czynu: „Poezja to p r z e d c z y n uniwersalnego, ostatecznego czynu! Poezja kiedyś chodzić będzie po ziemi, filozofia nigdy, bo kiedy filozofia nóg dostanie, w tej samej chwili stanie się poezją! to jest widowym pięknem!”⁹⁹. W tym ostatnim zdaniu pobrzmiewa echo Schellingiańskiego przekonania o wyższości sztuki nad filozofią. Filozof, posługując się rozumem, tworzy pojęciowy dyskurs, ale nie jest w stanie stworzyć rzeczywistości przedmiotowej. Tę wytwarza artysta mocą wyobraźni. „To dzięki wyobraźni idee mogą ujawnić się w materii, a przez to stać się czymś rzeczywistym”¹⁰⁰. Jak twierdził Krasiński: „Świat w końcu nie metafizycznym rozumowaniem, nie sylogizmem będzie, ale dytyrambem porwanym w ogólne poema Boże”¹⁰¹. Ten świat trzeciej epoki, epoki ducha, o której na sposób pojęciowy naucza historiozofia Cieszkowskiego, dostępny jest artyście-geniuszowi w aktach wyobraźni, w natchnieniu, w którym jego akt twórczy spotyka się z pierwiastkiem nadprzyrodzonym¹⁰². Krasiński z pozycji Schellingiańskich bronił

⁹⁶ Określenie to pochodzi z książki Arkadiusza Bałajewskiego (zob. A. B a ł a j e w s k i, *Poezja trzeciej epoki. O twórczości Zygmunta Krasińskiego w latach 1836-1843*, Wydawnictwo UMCS, Lublin 2009). Bałajewski zwrócił też uwagę na związek projektu estetycznego „poezji trzeciej epoki” z koncepcją historiozoficzną Krasińskiego w kontekście rozprawy *Kilka słów o Juliuszu Słowackim* (zob. t e n ż e, *Topika krytycznoliteracka Krasińskiego*, w: *Eklektyzmy, synkretyzmy, uniwersa. Z estetyki dzieła epoki oświecenia i romantyzmu*, red. A. Zioliwicz, R. Dąbrowski, Księgarnia Akademicka, Kraków 2014, s. 413-430). Pisał tam między innymi: „A skoro poezja Mickiewicza i poezja Słowackiego to jakości przeciwne, «żądza wieczna, ruch nieskończony», to okaże się, że nie tylko – i nie tyle – fascynacja estetyczna poezją Słowackiego kieruje ku niej uwagę Krasińskiego, ale zdaje się mu zależeć na wydobyciu z niej tych elementów cech, «odwcieleń», mówiąc językiem poety, które mogą stać się budulcem eschatologicznego projektu poezji «trzeciej epoki»” (tamże, s. 424).

⁹⁷ K r a s i ń s k i, List do Augusta Cieszkowskiego z 10-22 IX 1842, s. 81.

⁹⁸ Tamże.

⁹⁹ Tamże, s. 80n.

¹⁰⁰ P. J a r o s z y ń s k i, *Metafizyka i sztuka*, Gutenberg-Print, Lublin 1996, s. 123. Filozof musi stać się artystą, by jego filozoficzny ogład znalazł swe dopełnienie i realizację w „przedmiotowym oglądzie estetycznym” (R. P a n a s i u k, *Przyroda – człowiek – polityka. Z dziejów filozofii niemieckiej XVIII/XIX wieku*, Oficyna Naukowa, Warszawa 2002, s. 49).

¹⁰¹ K r a s i ń s k i, List do Augusta Cieszkowskiego z 10-22 IX 1842, s. 81.

¹⁰² We śnie dzieje się to bez udziału woli: „To natura nasza, która bez dołożenia się woli naszej sama gra i śpiewa, i prorokuje, i poemata pisze. – W dagerotypie martwe światło ciał drukuje,

profetycznych właściwości poezji: „Mam ją za ciągle widzenie przyszłości, za przytomność idealną w człowieku ostatecznych kształtów wszechświata i ludzkości, za p r a w o prawdziwe natury ludzkiej, wiecznie w piersiach ludzkich się odzywające”¹⁰³.

Określając w końcowych partiach *Przedświtu* opisywane wcześniej wizje eschatologiczne jako marzenie wygnańców¹⁰⁴, Krasiński nie zamierza zdroworozsądkowo się od nich dystansować, lecz co najwyżej umniejszyć nadzieję na ich rychłe urzeczywistnienie. Marzenie to – jak stwierdza Ewa Bieńkowska – „nie jest tylko wytworem wyobraźni”¹⁰⁵, lecz uczestniczy w „prawdziwym bycie odnowionego świata”¹⁰⁶. Badaczka zwraca uwagę, że poręczenie prawdy wizji eschatologicznej z *Przedświtu* przynosi nie „bezosobowy rozum”¹⁰⁷, lecz „osobiste przeżycie”¹⁰⁸. Przyszłość jest tu nie tyle pomyślana, wysnuta z historyzoficznych spekulacji, ile doświadczona, dzięki poezji „z jej wizjonersko-uobecniającym charakterem, z jej wymiarem egzystencjalno-osobowym”¹⁰⁹. Poezja przenosi niejako „tam, skąd źródło życia płynie”¹¹⁰, uobecnia pełnię istnienia, wieczność, rzeczywistość przebóstwioną, a przez to napęłnia sensem aktualną egzystencję¹¹¹.

Cieszkowski w piśmie z roku 1863 *O drogach ducha*, wydanym już po śmierci Krasińskiego (w roku 1859), przyznał rację przyjacielowi. Dowartościował tam mesjanistyczną poezję polską jako sztukę kapłańską i proroczą, wyższą nad „sztukę dla sztuki”¹¹² i „sztukę dla grosza”¹¹³, bo „najwyższym zadaniem ducha poświęconą”¹¹⁴. Polscy wieszczowie – pisał – „nie sobie te pienia pieją, ani też w sobie się lubują”¹¹⁵, ale kierują się troską o życie społecz-

naśladuje, przenosi ale niewolniczo! W śnie – żywa natura wynajduje, tworzy, maluje wolno i bez granic! Sen każdy zawiera w sobie proroctwo, że kiedyś materia zupełnie się podniesie do godności ducha. Kiedyś przyjdą czasy, w których rzeczywistość będzie nosiła koloryt wszechmocny snów i głębokie snów czucie”. Z. K r a s i ń s k i, List do Delfiny Potockiej z 8-9 I 1840, w: tenże, *Listy do Delfiny Potockiej*, t. 1, s. 136.

¹⁰³ T e n ż e, List do Augusta Cieszkowskiego z 10-22 IX 1842, s. 80.

¹⁰⁴ P o r. t e n ż e, *Przedświt*, s. 128.

¹⁰⁵ E. B i e ń k o w s k a, *Krasiński – poezja jako egzegeza symbolu*, w: *Polska liryka religijna*, red. S. Sawicki, P. Nowaczyński, Wydawnictwo Towarzystwa Naukowego KUL, Lublin 1983, s. 224.

¹⁰⁶ Tamże.

¹⁰⁷ Tamże, s. 219.

¹⁰⁸ Tamże.

¹⁰⁹ Tamże, s. 224.

¹¹⁰ K r a s i ń s k i, *Przedświt*, s. 119.

¹¹¹ P o r. B i e ń k o w s k a, dz. cyt., s. 224n.

¹¹² A. C i e s z k o w s k i, *O drogach ducha*, w: tenże, *O drogach ducha. Wybór pism*, Ośrodek Myśli Politycznej, Kraków 2016, s. 252.

¹¹³ Tamże.

¹¹⁴ Tamże, s. 253.

¹¹⁵ Tamże.

ne, o przyszłość narodu i ludzkości: „Bo czymże jest nowoczesna liryka nasza, poczynszy od *Ody do młodości* aż do *Psalmu dobrej woli*, jeśli nie pasmem proroczych, w cudotwórcze tajemnice obfitych, a duchowi ludzkości nowe drogi torujących *Psalmów przyszłości*? Albo i cała poezja nasza współczesna, poczynszy od owych, jakby symbolicznym zrządzeniem losu nierozpoczętych *Dziadów* aż do *Niedokończonego poematu*, czymże jest, jeśli nie wielkim, bez domyślanego początku ani przeczuwanego nawet końca zabłyśnięciem, a jużci jasno drogom ducha przyświecającym *Przedświtem*?”¹¹⁶.

Harmonizując idee Cieszkowskiego ze swoimi, Krasiński dokonał pewnych przesunięć w systemie przyjaciela. Druga epoka, epoka myśli, zwieńczona została nie przez filozofię Hegla – jak chciał Cieszkowski, lecz przez polski mesjanizm narodowy trzech wieszczów. Trzecia, epoka czynu, zainicjowana zostanie nie tyle dzięki *Prolegomenom do historiozofii*, ile za sprawą opartej na nich i przekraczającej je poezji *Przedświtu*.

Krasiński – jak wskazał Andrzej Waśko – wbudował Schellingiańską koncepcję piękna i teorię poezji w historiozoficzno-eschatologiczną wizję przemiany świata, której punktem wyjścia były idee Cieszkowskiego¹¹⁷. Wiązało się z to z zapowiedzią nowej formy poezji: „Dziś dochodzimy punktu, w którym duch nasz przechyli się ku nowemu poezji pojęciu – ku przybraniu świeżych form, nie znanych, nie oglądanych dotąd, a szerszych niż przeszłe, a głębszych niż przeszłe – a jednak z tym czystszych, treściwszych, prostszych! Czym perystyl marmurowy grecki piękniał przy słońcu i czym gotycka czarna katedra tęskniła przy księżycu, to i owo zleje się razem w wyższą potęgę, zawierającą całą rozmaitość i szerz katedry, całą jedność i prostotę świątyni. Wprowadzimy, że tak powiem komy, punkta rytm doskonale miarowy w ten las ogromny, szumny, rozrzucony gotycyzmu – na treść jego nieskończoną wynajdziemy formę skończoną, która tę treść całkowicie odbije, a odbije marmurowo biało! I stanie się ogół piękności, w którym będzie i człowiek, i ta ziemia, i niebo, i Bóg razem – tak jak są we wszechświecie, tak jak są istotnie w duchu naszym, w tym jednym J a, które wszystko zawiera pod kształtem snu coraz rozbudzającego się jawniej”¹¹⁸.

Tworząc teorię „poezji trzeciej epoki”, Krasiński nawiązał do obecnej w filozofii Cieszkowskiego opozycji antyku i chrześcijaństwa. Opozycja ta obecna była we wcześniejszej twórczości autora *Nie-Boskiej komedii* i *Irydiona*, ale bez wyraźnie zarysowanej syntezy wartości niesionych przez te dwie epoki, jaką Cieszkowski przedstawił w *Prolegomenach do historiozofii*. W *Przedświ-*

¹¹⁶ Tamże.

¹¹⁷ Por. W a ś k o, dz. cyt., s. 302.

¹¹⁸ Z. K r a s i ń s k i, List do Juliusza Słowackiego z 19 XII 1840, w: tenże, *Listy do różnych adresatów*, t. 1, s. 452.

cie synteza antyku („perystyl marmurowy grecki”) i chrześcijaństwa („gotycka katedra”)¹¹⁹ połączy idee skończoności i nieskończoności, piękna zmysłowego i moralnego¹²⁰.

KRASIŃSKI JAKO PROROK

Świadomość profetyczna i poczucie misji narastały w Krasińskim, gdy uznani przez niego twórcy: Słowacki, Mickiewicz, a w pewnym sensie również Cieszkowski, zaświadczyli o jego proroczym posłannictwie.

Krasiński w niezachowanym liście do Delfiny Potockiej pisał o „jasnowidzącej jakiejś starej”, która „przepowiedziała we śnie magnetycznym, że wkrótce obali się K o p u ł a (św. Piotra)¹²¹”. Autor *Przedświtu* dodaje, że „przemieni się wiara i że człowiek, który to zdziałać ma, już żyje, a urodził się i mieszka w Polsce”¹²². Zapowiedź chiliastycznej epoki Ducha związanej z misją tajemniczego Bożego wybrańca nasunęła Krasińskiemu przypuszczenie, że proroctwo mogło dotyczyć Cieszkowskiego jako autora *Prolegomenów do historiozofii*. Pisał do Delfiny: „Co mówisz, gdyby o tym proroctwie wiedział August nasz?”¹²³.

August Cieszkowski, typowany przez Krasińskiego na głównego pośrednika między Bogiem a ludzkością, przyznał autorowi *Przedświtu* – może nieco żartobliwie – miano proroka. Autor *Irydiona* nawiązał do słów przyjaciela¹²⁴, gdy pisał w liście do niego o Towiańskim: „Ci, co w niego wierzą, myślą jedni, że św. Jan Chrzcziciel, drudzy, że z Patmos, etc., etc., etc., Miejsce więc, które Ty mi dajesz, zajęte”¹²⁵. W listach do Cieszkowskiego odnaleźć można i inne fragmenty świadczące o wieszczym samoświadomości i proroczych ambicjach Krasińskiego. Pisał na przykład o sobie, przywołując los Mojżesza:

¹¹⁹ Badacze szczegółowo analizowali to zagadnienie. Zob. M. Ś l i w i ń s k i, *Antyteza antyku i chrześcijaństwa w krytyce literackiej Krasińskiego*, w: tenże, *Romantyzm. Wykłady o europejskiej literaturze na Zachodzie i w Polsce*, Wydawnictwo Filii Kieleckiej WSP, Piotrków Trybunalski 2000, s. 152-183. Por. W a ś k o, dz. cyt., s. 308-312; B a g ł a j e w s k i, *Poezja trzeciej epoki*, s. 79-82.

¹²⁰ Por. A. W a ś k o, *Literacki i polityczny dialog między Zygmuntem Krasińskim a Kajetanem Koźmianem*, w: *Długie trwanie. Różne oblicza klasycyzmu*, red. R. Dąbrowski, B. Dopart, Księgarnia Akademicka, Kraków 2011, s. 243.

¹²¹ Z. K r a s i ń s k i, List do Delfiny Potockiej z 7 VII 1841, w: tenże, *Listy do Delfiny Potockiej*, t. 1, s. 260. Przytoczone tu słowa są fragmentem sporządzonego przez Adama Krasińskiego, wnuka poety, krótkiego streszczenia z pierwszej części listu autora *Przedświtu*. Następne cytaty z tego listu stanowią już słowa autora *Nie-Boskiej komedii*.

¹²² Tamże.

¹²³ Tamże.

¹²⁴ List, z którego pochodzą te słowa, nie zachował się.

¹²⁵ Z. K r a s i ń s k i, List do Augusta Cieszkowskiego z 6 VIII 1842, w: tenże, *Listy do Augusta Cieszkowskiego*, Edwarda Jaroszyńskiego, Bronisława Trentowskiego, t. 1, s. 68.

„W powietrzu rozlane jest przeczucie klęsk i nieszczęść, które poprzedzić muszą przyjście, o którym mówisz zaczynając i kończąc *Palingenesią*. Czuję to przyjście, mógłbym krzyknąć z pianą na ustach: *Ecce Deus*, tak, ale z pianą na ustach – rozstrojony, rozgorączkowany – i krzyknąć, i upaść, i skonać! Tak, tak Augustcie! czy ja dożyję epoki tej? czy ja nie z tych, co na szczytach gór umierają widząc z daleka obiecanie ziemie, widząc, a nie mogąc dojść do nich!”¹²⁶.

Warto wspomnieć, że Cieszkowski konsultował z Krasińskim fragmenty swego opus magnum *Ojciec nasz*¹²⁷, a nawet wprowadzał doń pewne poprawki dotyczące „eschatologii absolutnej” i dziejowej roli narodu polskiego. A przecież traktat filozoficzny, którego wstęp ukazał się 1848 roku w Paryżu, nie był zwyczajnym tekstem filozoficznym, lecz rozwinięciem prywatnego objawienia, którego Cieszkowski doświadczył w roku 1838, odmawiając Modlitwę Pańską w kościele parafialnym w Grębkowie.

Wspomniana w przytoczonym wyżej fragmencie listu do Delfiny przepowiednia walącej się kopuły (symbolu papieżstwa, Kościoła rzymskokatolickiego) była w owych czasach dość rozpowszechniona, by przywołać choćby *Affaires de Rome*¹²⁸. W liście jednak wiązano ją z kimś urodzonym i mieszkającym w Polsce. Krasiński, chociaż urodził się w Paryżu, a mieszkał z wyboru na emigracji, mógł odnieść przepowiednię do siebie. Z pewnością zastanowiła go – był przecież autorem *Legendy*, gdzie przedstawił obraz walącej się Bazyliki św. Piotra. Mickiewicz, profeta z Collège de France, autorytet Krasińskiego, w roku 1842 w jednym z wykładów przywołał właśnie *Legendę* jako tekst profetyczny, mesjański, wyrażający zbliżający się przełom. Stwierdzał tam, że w pismach Krasińskiego została „rozwinęta poetycznie w symbolach”¹²⁹ nauka Schellinga o zbliżającej się epoce kościoła św. Jana (epoce entuzjazmu i miłości), która stanowić będzie trzecie, ostatnie ogniwo rozwoju po kościele św. Piotra (po trwającej do szóstego czy siódmego wieku epoce niezachwianej, bezwzględnej, i wszechogarniającej wiary) i po kościele św. Pawła (epoce rozpraw i doktryn, obejmującej koniec wieków średnich i protestantyzm)¹³⁰.

Mickiewicz twierdził nadto, że „literatura, filozofia i poezja polska są mesjaniczne”¹³¹. Powoływał się też na dzieła zapowiadające wielkiego męża Bożego, proroka, który wyznaczy posłannictwo narodowi polskiemu i całej ludzkości.

¹²⁶ T e n ż e, List do Augusta Cieszkowskiego z 10 X 1842, w: tenże, *Listy do Augusta Cieszkowskiego, Edwarda Jaroszyńskiego, Bronisława Trentowskiego*, t. 1, s. 78.

¹²⁷ Zob. A. C i e s z k o w s k i, *Ojciec nasz*, t. 1-2, Fiszer i Majewski, Poznań 1922-1923.

¹²⁸ Zob. H.F.R. de L a m e n n a i s, *Affaires de Rome*, Société belge de librairie, Bruxelles 1837.

¹²⁹ A. M i c k i e w i c z, *Wykład XXXII*, w: tenże, *Dzieła*, t. 10, *Literatura słowiańska. Kurs drugi*, tłum. i oprac. L. Płoszewski, Czytelnik, Warszawa 1952, s. 393.

¹³⁰ Por. tamże,

¹³¹ Tamże, s. 390.

„Poręczenie prorockie” autorowi *Irydiona* wystawił również „nawrócony na towianizm” Juliusz Słowacki. W liście „pełnym towiańszczyzny i pokory strasznej”¹³² wzywał on Krasińskiego do czynu proroczego: „Ty, który od dawna jesteś ogniem tych, którzy w okrag Ciebie stoją (?), musisz koniecznie gotować teraz podobnych nam – i przyjsć nam z legionem twórczych duchów w pomoc..., wam wtenczas świat będzie musiał uderzyć czołem – a ja [...] będę się radował ze zwycięstwa nad światem i nade mną. Raduj się więc, [...] a bądź mężem podług własnego ideału [...]. Zostało mi więc milczenie i ciemność, i pokora, i modlitwa. Ale ty świeży, anielski, rozwidniony, proroczy, Ty masz wyraźną drogę – robotę – uśmiech stworzonych rzeczy zapłaci Tobie, wywołane przez Ciebie rzeczy otoczą Cię... Tyś żyw jest – i sam wywołujesz życie. – Nie stawaj więc – ale c z y ń – bo tu idzie o wielkie zwycięstwo nad światem”¹³³.

List Słowackiego wstrząsnął Krasińskim, który „wpadł w wielką ducha żywotność”¹³⁴. Przesłał list ten Delfinie, odczytując go zarazem jako wezwanie: „Wołają na mnie, wołają, trzeba koniecznie z letargu wyjść tego, przemóc wolą chorobę, trzeba swego dopełnić, niech Bóg się zlituje nade mną, Ty módl się za mnie”¹³⁵.

Krasiński, wyniesiony niejako na wieszczą przez „króle-duchy”: Cieszkowskiego, Mickiewicza i Słowackiego, zamierzał zsyntetyzować wszystkie ziarna eschatologicznej prawdy rozsiane pośród emigracji i najpełniej wyrazić posłannictwo polskie.

Najgłębszą poręką profetyzmu swojej poezji będzie dlań jednak miłość do Delfiny Potockiej, miłość – jak romantycznie wierzył – zanurzająca kochanków w Bogu, w wieczności, a więc pozwalająca wykroczyć poza uwarunkowania czasowe i osiągnąć poznanie nadprzyrodzone: „Miłując drugą duszę, miłując ja wszechmocnie, dowiadujesz się wszystkich tajemnic: co świat, co Bóg, co duch, co nieśmiertelność, co cel żywota. W jednej chwili ukochania wszystko to staje się dotykalnym – i w końcu czujesz się nieśmiertelnym dlatego, że tak nieśmiertelnie możesz ukochać, tak wiecznie żądać połączenia i pojednania z istotą ukochaną”¹³⁶.

W *Przedświcie* wizje eschatologiczno-kosmiczne stają się udziałem pary kochanków (poety i jego Betarycze) dzięki komunii dusz¹³⁷, gdy zrodził się

¹³² Z. K r a s i ń s k i, List do Delfiny Potockiej z 30 XII 1842, w: tenże, *Listy do Delfiny Potockiej*, t. 1, s. 668.

¹³³ J. S ł o w a c k i, List do Zygmunta Krasińskiego z 14 XII 1842, w: tenże, *Listy do różnych adresatów*, t. 2, s. 424.

¹³⁴ Z. K r a s i ń s k i, List do Delfiny Potockiej z 31 XII 1842, w: tenże, *Listy do Delfiny Potockiej*, t. 1, s. 670.

¹³⁵ Tamże.

¹³⁶ T e n ż e, List do Delfiny Potockiej z końca grudnia 1841 roku, w: tenże, *Listy do Delfiny Potockiej*, t. 1, s. 448n.

¹³⁷ P o r. t e n ż e, *Przedświt*, s. 77.

z niej „Duch trzeci”¹³⁸, czyli – zgodnie z teoriami Emanuela Swedenborga – jeden anioł (potencjalna pełnia natury człowieczej), gdy wzrokiem anielskim („[...] wspólnym wzrokiem – / Tej istoty trzeciej okiem –”¹³⁹) ujrzeli głębię przeznaczenia, doświadczyli przeanielenia narodu polskiego, przebóstwienia ludzkości, przywróconej niebiańskiej harmonii wszechświata¹⁴⁰.

Miłość dawała Krasińskiemu poczucie mocy duchowej i głębokie przeświadczenie powołania wyższego nad misję Towiańskiego. W liście do Delfiny Potockiej pisał: „Signalementi [czyli Towiański – M.S.] nigdy nie wojował, ma lat 42 – dotąd nie wie o swojej misji, a jednak ma ją zacząć i dokończyć, nim ujdzie moc lat 44 – przypomnij w Widzeniu Mick[iewicz] tę liczbę 44! Czy to tradycja szkoły dawna? czy to pochlebstwo dla p. Adama? Zresztą Ty tam jesteś i więcej się dowiesz ode mnie. Proszę Cię tylko, rozważ i odczytaj moje rozumowanie, bo wypada z niego, że choćby ów rejent dawny Trybunału Wileńskiego nie był k u g l a r z e m, jeszcze byłby c z ł o w i e k i e m siłą sobie nie znaną, a sobie podejrzaną, ujarzmionym! Chciałbym się spotkać z taką tajemniczą siłą n a t u r y i wyzwać ją do walki z siłą ducha mego!”¹⁴¹.

*

Przedświt zwiastujący królestwo Boże, nowe niebo i nową ziemię (por. Ap 21,1), „życia kształty trzecie”¹⁴² to nie tylko proroctwo wzrosłe na glebie adwentystycznych marzeń emigracji polskiej. To także poemat realizujący artystyczne założenia nowej profetyczno-idealistycznej „poezji trzeciej epoki”, sformułowane przez Krasińskiego w pierwszej połowie lat czterdziestych (między innymi w dialogu z Cieszkowskim i Słowackim); to słowo „trzeciego wieszcz” zwieńczające rozeznawanie się w jestestwie swoim duszy narodowej pozbawionej „ciała politycznego”, tłumaczące najpełniej sens przeszłości i przyszłości narodu oraz charakter jego posłannictwa. To także słowo poety uwieczniającego swoją Beatrycze, a zarazem objawienie możliwości poznawczych miłości romantycznej.

¹³⁸ Tamże, s. 111.

¹³⁹ Tamże.

¹⁴⁰ Szerzej na ten temat zob. S o k u l s k i, *Dantejskie motywy w „Przedświcie” Zygmunta Krasińskiego*.

¹⁴¹ Z. K r a s i ń s k i, List do Delfiny Potockiej z początku 1842 roku, w: tenże, *Listy do pleni-penta i oficjalistów*, oprac. Z. Sudolski, PIW, Warszawa 1994, s. 647.

¹⁴² T e n ż e, *Przedświt*, s. 108.

ŚWIATŁO – PIĘKNO – TRANSCENDENCJA

Michał HAAKE

MOWA TRANSCENDENCJI Hermeneutyka światła w religijnym malarstwie Caravaggia

Unaoczniona przemiana Szawła, ujęta w języku obrazowym, staje się treścią wzrokowego doświadczenia widza. Za sprawą gry światła percepcja przechodzi od zupełnej koncentracji na tym, co wewnątrzświatowe (łacie na ciele konia), do doświadczenia poddania się przez postać temu, co pozaświatowe – poddania się, którego widz dokonuje także we własnym spojrzeniu. Nie sposób głębiej i dobitniej umożliwić uwewnętrznienia przez widza kierowanego ku niemu przesłania dzieła.

Jedną z praktykowanych współcześnie metod historii sztuki stanowi hermeneutyka¹. Celem obecnego studium jest rozpoznanie możliwości jej zastosowania w analizie motywu światła na wybranych obrazach Michelangela Merisi da Caravaggio o tematyce religijnej.

Współcześni włoskiemu artyście podają, że umieszczał on modeli wprowadzonych do „ciemności zamkniętego pokoju”² w świetle padającym „z jednego okna”³ lub od „lampy umieszczonej wysoko”⁴. Przyjmuje się, że podstawowym celem stosowania przez artystę ostrego kontrastu światłocieniowego było „uzyskanie silnego efektu reliefu i bryły”⁵. Tak funkcję światłocienia na obrazach Leonarda da Vinci opisywał wcześniej Giovanni Paolo Lomazzo⁶, temu służył światłocień na obrazach Caravaggia według Giovanniego Pietra Belloriego, jednego z pierwszych biografów artysty⁷. Uznaje się także, że reliefowość obrazów Caravaggia określiła pozostałe funkcje pełnione przez obecne na nich światło. Może ono lepiej niż w dotychczasowym malarstwie skupiać uwagę widza na istotnych elementach świata przedstawionego – twarzach, dłoniach czy akcesoriach. Rozpoznanie to jest słuszne, jakkolwiek nie zawsze silnie oświetlone elementy wydają się mieć znaczenie dla zrozumienia

¹ Zob. m. in. O. B ä t s c h m a n n, *Anleitung zur Interpretation: Kunstgeschichtliche Hermeneutik*, w: *Kunstgeschichte. Eine Einführung*, red. H. Belting i in., Reimer, Berlin 2008, s. 199-228.

² G. M a n c i n i, *Considerazioni sulla pittura (1617-1621)*, w: H. H i b b a r d, *Caravaggio*, Thames & Hudson, London 1988, s. 350.

³ Tamże.

⁴ G. B e l l o r i, *Le vite de' pittori, scultori, et architetti* (1642), w: H i b b a r d, dz. cyt., s. 354.

⁵ M. G r e g o r i, *Caravaggio, oggi*, w: *Caravaggio e il suo tempo* [katalog wystawy, Museo Nazionale di Capodimonte], red. M. Gregori, R.E. Spear, L. Salerno, Electa, Napoli 1985, s. 39.

⁶ Por. G.P. L o m a z z o, *Trattato dell'arte della pittura, scultura ed architettura*, Paolo Gottardo Pontio, Milano 1584, s. 27, 237.

⁷ Por. B e l l o r i, dz. cyt., s. 363n.

tematu obrazu. Przykładami mogą być skrzący się białą rękaw ubrania noszonego przez św. Martę na obrazie *Marta i Maria Magdalena* (*Marta e Maria Maddalena*, 1598, Detroit Institute of Arts) czy zwinięta chusta na kolanach ucznia rozpoznającego Chrystusa na *Wieczery w Emaus* (*Cena in Emmaus*, 1601, National Gallery, Londyn) (il. 2). Wskazywano także na to, że silny, wcześniej rzadko w malarstwie spotkany kontrast między partiami jasnymi a zacienionymi, bliskimi czerni, wzmacnia dramatyzm przedstawionych wydarzeń. Bez wątpienia ostry światłocień potęguje oddziaływanie scen na widza na takich obrazach, jak *Judyta i Holofernes* (*Giuditta e Oloferne*, 1599, Galleria nazionale di arte antica, Rzym), *Męczeństwo św. Mateusza* (*Martirio di san Matteo*, 1599-1600, kościół San Luigi dei Francesi, Rzym), *Salome z głową Jana Chrzciciela* (*Salomè con la testa del Battista*, 1607-1610, National Gallery, Londyn) czy *Męczeństwo św. Urszuli* (*Martirio di sant'Orsola*, Palazzo Zevallos, Neapol, 1610), by wymienić tylko niektóre. Nie sposób również przeczyć, że oświetlenie, które ukazuje postaci wydobywające się z mroku, odnosi się do biblijnej semantyki światłości jako Bożego „Słowa” i „życia” (por. J 1,1-14), których „ciemność [...] nie ogarnęła” (J 1,5). Jako nośnik duchowej mocy jawią się bezspornie: na obrazie *Powołanie św. Mateusza* (*Vocazione di san Matteo*, 1599-1600, kościół San Luigi dei Francesi, Rzym) snop światła ponad ręką Chrystusa, skierowaną do wzywanego do apostołstwa celnika, na obrazie *Nawrócenie św. Pawła* (*Conversione di san Paolo*, 1601, bazylika Santa Maria del Popolo, Rzym) (il. 3) promienie padające na Szawła, który, zwalony z konia, słyszy głos zwracającego się ku niemu Zbawiciela, czy wreszcie na obrazie *Złożenie do grobu* (*Deposizione*, 1602-1603, Pinacoteca Vaticana), blask opromieniający ciało Chrystusa składanego do grobu, przypominający o zapowiedzianym zmartwychwstaniu Zbawiciela. Wielokrotnie również wskazywano – w przypadku dzieł przeznaczonych do powieszenia w kościołach – że oświetlenie sceny daje się uzgodnić z kierunkiem realnego światła wpadającego do wnętrza z okna znajdującego się powyżej obrazu. To z kolei rozwiązanie miało rzekomo doprowadzić do zatarcia granicy między przestrzenią widza a przestrzenią obrazu, pozwolić na urealnienie cudownego wydarzenia i wzmocnić siłę jego przeżywania przez wiernych. Temu samemu służyć miało wysuwanie przez Caravaggia postaci na pierwszy plan, a niekiedy wręcz wywoływanie wrażenia, iż rozpychają one ramy obrazu⁸.

⁸ Zob. m.in. M. Gregori, *Caravaggio, La Tour, Zurbaran, Rembrandt, ombra e luce*, w: *La luce del vero. Caravaggio, La Tour, Rembrandt, Zurbaran* [katalog wystawy, Bergamo, Galleria d'Arte Moderna e Contemporanea], red. M. Gregori, Silvana Editoriale, Milano 2000, s. 18-39; H i b b a r d, dz. cyt.; D.M. Stone, *Light into Darkness: Caravaggio, 1571-1610*, w: K. Sciberras, D.M. Stone, *Caravaggio: Art, Knighthood, and Malta*, Midsea Books Ltd, Valetta 2006, s. 1-15; M.G. Bernardini, *Symbolismo e spiritualità nell'arte di Caravaggio*, w: *Caravaggio. L'immagine del Divino* [katalog wystawy, Valletta, Museo Nazionale dell'Archeologia], Artificio, Roma 2007, s. 131-155. Por. też:



1. Caravaggio, *Ekstaza św. Franciszka*, 1595, olej na płótnie, 92,5 x 127,8 cm, Wadsworth Atheneum, Hartford, Connecticut. Źródło: Wikimedia Commons



2. Caravaggio, *Wieczerza w Emaus*, 1601, olej na płótnie, 141 x 196,2 cm, National Gallery, Londyn. Źródło: Wikimedia Commons



3. Caravaggio, *Nawrócenie św. Pawła*, 1601, olej na płótnie, 230 x 175 cm, bazylika Santa Maria del Popolo (kaplica Cerasich), Rzym. Źródło: Wikimedia Commons



4. Caravaggio, *Śmierć Marii*, 1601-1602, olej na płótnie, 369 x 245 cm, Luwr, Paryż. Źródło: Wikimedia Commons

Zamierzając odnieść się do tych obserwacji w dalszej części tekstu, już teraz należy zaznaczyć, że bynajmniej nie wszystkie obrazy przeznaczone do kaplic prezentują taką korelację między światłem oświetlającym scenę a światłem oświetlającym wnętrze architektoniczne, czego przykładem jest *Śmierć Marii* (*Morte della Vergine*, 1601-1602, Luwr, Paryż) (il. 4), dzieło przeznaczone pierwotnie do kaplicy Cherubini w kościele karmelitów Santa Maria della Scala w Rzymie (w której też krótko wisiało). Przedstawionemu wyżej odczytaniu przeciwstawia się lektura, wedle której ostry światłocień na obrazach Caravaggia jest elementem współkonstruującym absorpcyjny charakter scen. Dobitym tego przykładem ma być właśnie obraz *Śmierć Marii*, na którym znaczne zatopienie postaci w mroku i zacienienie ich twarzy potęgują izolację postaci od widza i wrażenie ich zanurzenia we własnych myślach i emocjach. Światło jest w tym wypadku środkiem wspomagającym przełomowe dla sztuki artysty porzucenie reguł wywodzących się z retoryki antycznej, upowszechnionych w traktacie Leona Battisty Albertiego *De pictura*⁹.

METODA HERMENEUTYCZNA

Powstaje zatem pytanie, czy tę wielostronną charakterystykę funkcji, jakie pełni światło na religijnych obrazach Caravaggia, mogłaby w jakikolwiek sposób uzupełnić lub skorygować analiza prowadzona metodą hermeneutyczną. Metoda ta czerpie z dwudziestowiecznej hermeneutyki filozoficznej, bazując na teorii dzieła sztuki, którą w jej ramach sformułowano. Wedle tej teorii, po pierwsze, piękno dzieła sztuki różni się od piękna przyrody, ponieważ jest tożsame z kierowaną przez dzieło do widza specyficzną mową; po drugie, rozumienie tej mowy (interpretacja) dokonuje się w wymiarze indywidualnym, czyli w procesie odbioru dzieła, po trzecie – rozumienie dzieła prowadzi do lepszego samopoznania widza¹⁰. Hermeneutycznie zorientowana historia sztuki przyjmuje – w odniesieniu do obrazów – że specyficzna, obrazowi artystycznemu jedynie właściwa mowa, a więc jego *i k o n i c z n y s e n s*, to, co obraz sam przez się wydobywa na jaw,

V. v a n R o s e n, *Caravaggio und die Grenzen des Darstellbaren*, Akademie Verlag, Berlin, s. 74-80.

⁹ Zob. M. F r i e d, *The Moment of Caravaggio*, Princeton University Press, Princeton 2010; L. P e r i c o l o, *Caravaggio and Pictorial Narrative: Dislocating the Istorica in Early Modern Painting*, Harvey Miller Publishers, London 2011.

¹⁰ Zob. W. D i l t h e y, *Powstanie hermeneutyki*, tłum. K. Krzemieniowa, w: tenże, *Pisma estetyczne*, red. Z. Kuderowicz, PWN, Warszawa 1982, s. 290-311; M. H e i d e g g e r, *Źródło dzieła sztuki*, tłum. J. Mizera, w: tenże, *Drogi lasu*, tłum. J. Gierasimiuk i in., Fundacja Aletheia, Warszawa 1997, s. 7-65; H.G. G a d a m e r, *Prawda i metoda. Zarys hermeneutyki filozoficznej*, tłum. B. Baran, Inter Esse, Kraków 1993; t e n ż e, *Hermeneutika*, tłum. A. Bronk, „Życie i Myśl” 4(1976), s. 137-150.

jest umysławiana przez jego autonomiczną, znaczącą strukturę wizualną, czyli sposób optycznego zespolenia ze sobą wszystkich elementów, uobecnianą przez widza bezpośrednio w procesie oglądu¹¹. Autonomia struktury wizualnej ufundowana jest w swoistości medium obrazu, którym jest płaszczyzna. Płaszczyzna obrazu stanowi podstawę powołania wizualnego sensu ikonicznego. Sens ikoniczny konstytuowany jest poprzez ustanowienie rozpoznawalnych w doświadczeniu oglądowych relacji między światem wyobrażonym a płaszczyzną i granicą obrazu. Realizacja sensu ikonicznego jest możliwa wyłącznie przy aktywizacji *w i d z e n i a w i d z ą c e g o*. O ile bowiem *w i d z e n i e r o z p o z n a j ą c e* pozwala dostrzec to, co już wcześniej było znane – na przykład z tekstu Ewangelii – o tyle widzenie widzące nastawione jest na bezpośredni ogląd tego, co dotąd nieznane, lecz wyłaniane przez swoiste dla danego dzieła relacje między tym, co znane skądinąd, a płaszczyzną obrazu. Relacja ta opiera się przy tym na istotowej odrębności płaszczyzny od przedstawienia. W doświadczeniu oglądowym obrazu płaszczyzna obecna jest w każdym elemencie przedstawienia, a zarazem nie jest kolejnym z tych elementów, lecz poza nie wszystkie – poza całe przedstawienie – wykracza i wszystkie je *t r a n s c e n d u j e*, mieszcząc je zarazem w obrębie swojej granicy. Jako taka, jest więc płaszczyzna dla świata przedstawionego instancją nieprzekraczalną, a więc *a b s o l u t n ą*, doświadczaną w widzeniu jako *h o r y z o n t p o z n a w c z y*.

Hermeneutyka światła postuluje zatem sprawdzenie, czy na obrazach Caravaggia ustanowione zostały istotne dla ich sensu o relacje optyczne między przedstawieniem a płaszczyzną i czy zostało w nie włączone oświetlenie sceny.

Literatura poświęcona artyście przyrasta w szybkim tempie. W niniejszym studium zostały uwzględnione te z dostępnych pisaćemu pozycji, które pozwoliły podkreślić specyfikę perspektywy hermeneutycznej. Nie jest zatem reprezentowana szerzej tradycja włoskich badań nad malarstwem Caravaggia, która w głównym swoim nurcie koncentruje się na poszerzaniu wiedzy o życiu artysty i kontekście historycznym jego dzieła, a także na ogół zakłada możliwość interpretacji obrazów Caravaggia wyłącznie w kontekście tworzonych w jego czasach teorii sztuki, traktując dzieła czy to jako ich egzemplifikacje, czy to jako teksty wobec nich polemiczne¹².

¹¹ Zob. M. I m d a h l, *Giotto. Arenafresken. Ikonographie, Ikonologie, Ikonik*, Wilhelm Fink Verlag, München 1990; O. B ä t s c h m a n n, *Einführung in die kunstgeschichtliche Hermeneutik. Die Auslegung von Bildern*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 1988; G. B o e h m, *O obrazach i widzeniu. Antologia tekstów*, tłum. M. Łukasiewicz, Universitas, Kraków 2014; M. B r ö t j e, *Der Spiegel der Kunst*, Urachhaus, Stuttgart 1990. Między przywołanymi rozprawami zachodzą także znaczne różnice, których omówienie przekracza ramy niniejszego tekstu. Wyróżniam te ustalenia, które uznaję za owocne w procesie interpretacyjnym.

¹² Zob. *Michelangelo Merisi da Caravaggio. La Cita e le Opere attraverso i documenti. Atti del Convegno Internazionale di Studi*, red. S.S. Macioce, Logart Press, Roma 1995; P e r i c o l o, dz. cyt.

„EKSTAZA ŚWIĘTEGO FRANCISZKA”

Obrazem, którym artysta wkroczył na teren sztuki religijnej, jest *Ekstaza św. Franciszka* (*San Francesco in estasi*, 1595, Wadsworth Atheneum, Hartford, Connecticut) (il. 1). Święty Franciszek – zgodnie z najstarszymi żywotami – podczas modlitw na górze Alverna miał widzenie: „Ujrzał [...] nad sobą Serafina, który był ukrzyżowany, ten zaś odcisnął na nim tak wyraźne ślady swego ukrzyżowania, iż Franciszek wyglądał tak, jakby sam był przybity do krzyża. Ręce, nogi i boki jego oznaczone były piętnami krzyża, on jednak troskliwie ukrywał te stygmaty przed oczyma wszystkich”¹³.

Na pierwszym planie obrazu Caravaggia widzimy Franciszka z aniołem, w głębi po lewej brata Leo, który przekazał relację o stygmatyzacji, a jeszcze dalej drobne sylwetki pasterzy przyglądających się światłu na niebie. Artysta porzucił szereg rozwiązań podsuwanych przez tradycję. Zrezygnował z ukazania klęczącej postaci skonfrontowanej z serafinem i kierującej się ku światłu. Na jego obrazie święty leży na plecach podtrzymywany przez pięknego anioła i biernie poddaje się działaniu boskiej mocy. Artysta ograniczył przy tym liczbę stygmatów do rany na boku, widocznej przez rozdarcie habitu¹⁴. Pisano, że przedstawienie świętego, który bezwolnie opada na ręce anioła, wynika ze zgodnej z naukami protestantów interpretacji łaski¹⁵. Wskazywano, że odchodzące od tradycji obrazowej przedstawienie zyskało szczególną, erotyczną atmosferę, w czym wyraziło się ówczesne „przepojenie języka mistycznej poezji intensywnym erotyzmem”¹⁶ i częste zrównywanie śmierci na krzyżu z „miłosnymi uniesieniami”¹⁷. Dowodzono jednak również, że celem było przedstawienie św. Franciszka jako nowego Chrystusa¹⁸. Stygmatyzacja jako

¹³ *Legenda na dzień św. Franciszka*, w: J. d e V o r a g i n e, *Złota Legenda. Wybór*, tłum. J. Pleziowa, Pax, Warszawa 1983, s. 435. Tekst Voragine’a został oparty na dwóch legendach spisanych przez Tomasza z Celano (*Vita prima sancti Francisci* z roku 1229 i *Vita secunda sancti Francisci* z roku 1247) i traktacie *De miraculis* tegoż autora oraz na żywocie św. Franciszka pióra św. Bonawentury z roku 1263 (zob. też: *Jacobi a Voragine Legenda Aurea*, Vratislaviae 1890). W wieku siedemnastym żywot św. Franciszka znany był także szeroko na podstawie przetłumaczonego na język włoski w czternastym wieku traktatu *I fioretti di san Francesco* (pierwotny tytuł *Actus beati Francisci et sociorum eius*), którego autorstwo przypisuje się Ugolinowi z Montegiorgio. Zob. też: *Kwiatki św. Franciszka*, tłum. L. Staff, Wydawnictwo Jedność, Kielce 2013.

¹⁴ Na rękach świętego zachowały się ślady po zamalowanych ranach. Należy przyjąć, że usunął je sam artysta w ostatecznym opracowaniu swojego dzieła. Por. P. A s k e w, *The Angelic Consolation of St. Francis of Assisi in Post-Tridentine Italian Painting*, „Journal of the Warburg and Courtauld Institutes” 32(1969), s. 286.

¹⁵ Por. J. H e l d, *Caravaggio. Politik und Martyrium der Körper*, Reimer, Berlin 1996, s. 59.

¹⁶ Tamże, s. 59. Jeśli nie podano inaczej, tłumaczenie fragmentów prac obcojęzycznych – M.H.

¹⁷ Tamże. Por. też: H. L a n g d o n, *Caravaggio*, tłum. S. Kroszczyński, Rebis, Poznań 2003, s. 137-140.

¹⁸ Por. H i b b a r d, dz. cyt., s. 56.

powtórzenie otrzymania ran przez ukrzyżowanego Zbawiciela świadczyła, że święty był Jego prawdziwym naśladowcą. Jak dopełnienie zbawczego dzieła Jezusa miało swoje miejsce na krzyżu, tak stygmaty były apogeum życia św. Franciszka. Pomocne w ukazaniu świętego jako nowego Chrystusa miało być też upodobnienie przedstawienia zarówno do sceny modlitwy Chrystusa na Górze Oliwnej (w której ówczesnie często przedstawiano Zbawiciela jako podtrzymywanego przez anioła), jak i do sceny opłakiwania Chrystusa po zdjęciu z krzyża (przez układ ciała świętego, głowę opartą na ramieniu), a także – upodobnienie sceny w głębi do przedstawień nocnego objawienia Dobrej Nowiny pasterzom w Betlejem¹⁹.

Dostrzeżonym przez badaczy novum jest także pierwsze w dziejach ukazanie sceny ekstazy św. Franciszka – wbrew relacji brata Leo – w mroku nocy, którą rozświetlają tylko smugi na niebie i blask padający na postaci. Z jednej strony twierdzono, że obecność światła oznacza zanegowanie realnej obecności Boga. Doświadczenie mistyczne miało rzekomo zostać ukazane jako subiektywne przeżycie, mające źródło w samym świętym. Ujęcie takie miało być zbieżne z mistycznymi nurtami franciszkanizmu końca szesnastego wieku, które ponoć kładły nacisk na religijność uwewnętrzną, na subiektywną pobożność niezależną od nauczania instytucji kościelnych²⁰. Z drugiej strony wskazywano na przynależność obrazu do tradycji przedstawień rezygnujących z figury Boga w celu wyrażenia Jego mocy w postaci światła padającego na figurę świętego – jak w przypadku obrazu Girolama Muziana, *Ekstaza św. Franciszka* (*San Francesco d'Assisi riceve le stimmate*, 1570-1575, kościół kapucynów, Rzym). Przemawia za tym nawiązanie przez Caravaggia do tej tradycji w namalowanej wkrótce drugiej wersji *Nawrócenia św. Pawła*. Na obrazie *Ekstaza św. Franciszka* blask padający na postaci byłby więc „niebiańskim światłem Boga”²¹. Nadprzyrodzone pochodzenie tego blasku miałoby być podkreślone przez jego skonstrastowanie z nokturnem pejzażu²².

Zgadza się, że poświata padająca na postaci jest znakiem boskiej mocy, odmiennie jednak objaśniano jej stosunek do świetlnych smug widocznych na niebie. Z jednej strony pisano, że „przedziwny blask”²³ oświetlający świętego kontrastuje z „naturalistycznymi”²⁴ smugami na niebie w oddali²⁵. W kontraście tym miałyby się odzwierciedlać istotna dla ruchu franciszkańskiego w szesnastym wieku mistyczna idea, wymagająca wyrzeczenia się świata dla

¹⁹ Por. A s k e w, dz. cyt., s. 290.

²⁰ Por. H e l d, dz. cyt., s. 60.

²¹ H i b b a r d, dz. cyt. s. 56.

²² Por. tamże. Zob. też: A s k e w, dz. cyt.

²³ H i b b a r d, dz. cyt. s. 56.

²⁴ Tamże.

²⁵ Por. H e l d, dz. cyt., s. 60; L a n g d o n, dz. cyt., s. 137.

uzyskania pełnej jedności z Bogiem i osiągnięcia stanu ciemnej nocy duszy lub śmierci mistycznej²⁶. Z drugiej strony, pisano, że złote smugi na niebie, ku którym wyciągają ręce postaci przy ognisku, poświadczając ich tajemniczość, nie są żadnym światłem księżyca bądź wschodzącego słońca, lecz zastępują figurę „ukrzyżowanego Chrystusa”²⁷ i są „szybującym światłem świadczącym o boskiej obecności”²⁸.

Odniesienie się do przytoczonej dyskusji nad semantyką obrazu Caravaggia wymaga – nieprzesadzającego z góry o żadnym znaczeniu wyobrazonego światła – opisanie tego, co dzieło samo przez się wydobywa na jaw. Nie zwrócono bodaj dotąd uwagi na fakt, że wbrew tradycji malarskiej światło pada na św. Franciszka nie z góry, lecz z boku. Giovanni Baglione²⁹ oraz Orazio Gentileschi³⁰, którzy malowali tę samą scenę pod wyraźnym wpływem obrazu Caravaggia i ukazywali świętego podtrzymywanego przez anioła po upadku na ziemię, dokonali korekty pierwowzoru, kierując z góry światło ku postaci. Określenie znaczenia horyzontalnego kierunku światła wymaga rozpoznania jego miejsca w strukturze obrazu, a więc sposobu, w jaki łączy się ono optycznie z postaciami i pejzażem.

Spojrzenie widza, biegnące śladem strumienia światła od prawej strony ku postaciom, nieuchronnie obejmuje także usytuowane na jego wysokości świetlne smugi na niebie. W żadnym razie nie są one jedynie drugorzędym czy wręcz nieistotnym elementem tła w stosunku do pierwszoplanowego wydarzenia. Kompozycja obrazu, oparta na przekątnej „wznoszącej”, wydziela dla figur świętego i anioła niemal wyłącznie dolną część pola obrazowego. Smugi światła umieszczone są w części górnej i stanowią jej centralny motyw. W strukturze obrazu j a k o b r a z u zyskują więc one rangę równorzędną wobec figur. Jawią się przy tym między dwoma drzewami, niczym kurtyna rozchylonymi na boki, co przydaje smugom znaczenia czegoś wyjątkowego, czegoś, co – jak w przypadku przedstawienia teatralnego – w staje się w danej chwili najważniejsze. Ta szczególna rola smug w doświadczeniu oglądowym rodzi się stąd, że rozdzierając ciemność, łączą one widoczną w głębi dal z płaszczyzną obrazu, biegnąc na jej powierzchni, t r a n s c e n d u j ą c świat, w którym się zjawiają. Caravaggio w żadnym razie nie zrywał z dawną tradycją przedstawiania sceny ekstazy św. Franciszka. Dokonał jedynie reinter-

²⁶ Por. H i b b a r d, dz. cyt. s. 58-60.

²⁷ W. F r i e d l a e n d e r, *Caravaggio Studies*, Princeton University Press, Princeton, New Jersey 1955, s. 149.

²⁸ A s k e w, dz. cyt., s. 285.

²⁹ *Estasi di san Francesco d'Assisi*, 1601, Davidson Collection, Santa Barbara.

³⁰ *San Francesco sorretto da un angelo dopo la stigmatizzazione*, 1600-1601, Museum of Fine Arts, Houston.

pretacji motywu promieni biegnących od Serafina do ran świętego – motywu, który obecny był we wcześniejszych ujęciach tematu.

Transcendentne pochodzenie promieni znajduje potwierdzenie w tym, że kierują one wzrok widza ku postaci anioła. Związek ten został wzmocniony dzięki uczynieniu z białej szaty anioła najsilniej oświetlonego elementu obrazu. Znaczenie szaty wyraża się w tym, że łączy ona spojrzenie anioła – wyznacza ona tor tego spojrzenia – z twarzą św. Franciszka i z prawą ręką anioła. Ta zarówno obejmuje świętego, jak i łączy się optycznie z jego prawą dłonią, która, usytuowana w centrum obrazu, zyskuje dla oka – zgodnie z prawem percepcji obrazów – niepodważalną ważność³¹. Dłonią tą święty dotyka rany w swym boku.

Dotychczasowy opis nie wykazał jednak związku między zakorzenionym w transcendencji światłem a raną, której dotyka święty. Równie dobrze mogłoby się wydawać, że anioł udziela pomocy napadniętemu i ciężko zranionemu mężczyźnie – święty nie ma wszak ran na dłoniach, co uzgadniałoby jego wizerunek z tradycją ikonograficzną. Dotychczasowe sposoby objaśniania semantyki gestów na obrazach Caravaggia nie są wystarczające do rozwiązania tej kwestii. Zakładając, że gesty są wyrazem uczuć i namiętności postaci, wywodzono je z antycznej tradycji retorycznej oraz z tradycji literackiej³². Spotkać można jednak pogląd, że wpływ tej tradycji na Caravaggia był jedynie częściowy, ponieważ w jego malarstwie gesty nie są jedynie opartym na istniejącej kodyfikacji sposobem unaoczniania afektów – ekspresją uczuć postaci. Przedstawianie gestów przez malarza ewoluowało bowiem ku ukazywaniu przez intensywne napięcie ciał postaci, że wewnętrzne poruszenie duszy unaocnia się jako akt ciała³³. Nie zapominając zarówno o literackiej genezie wielu gestów postaci na obrazach Caravaggia, jak i o niewątpliwym na tle obrazowej tradycji zintensyfikowaniu cielesności figur („cielesnej naturze realizmu Caravaggia”³⁴), w celu określenia związku między światłem a gestami na obrazie *Ekstaza św. Franciszka* proponujemy skupić się na ich optycznym, czyli odnoszącym się do płaszczyzny obrazu wzajemnym ustrukturyzowaniu.

W doświadczeniu obrazu j a k o o b r a z u, uwalniającym się od formowanych przez rozum przed-sądów, prawa ręka Franciszka „wydaje się

³¹ Zob. R. A r n h e i m, *The Power of Center: A Study of Composition in the Visual Arts*, University of California Press, Berkeley–Los Angeles 2009.

³² Istotną rolę w tym zakresie odegrała około roku 1600 w środowisku rzymskim druga księga wspomnianego traktatu Lomazza poświęcona sposobom wyrażania uczuć i namiętności (por. S.J. F r e e d b e r g, *Circa 1600: A Revolution in Style in Italian Painting*, Harvard University Press, Cambridge–London 1983, s. 83).

³³ Por. B. P r e n d e v i l l e, *A Heartfelt Gesture: Separation and Feeling, Darkness and Illusion in Caravaggio*, „Oxford Art Journal” 36(2013) nr 2, s. 200-205.

³⁴ F r i e d, dz. cyt., s. 15.

wyłaniać z ramienia anioła”³⁵ – fałdy rękawa habitu są optyczną kontynuacją półkolistego cieniowania na skórze anielskiego ramienia. Jednocześnie – za sprawą rezygnacji z ukazania ran na dłoni Franciszka – pojawia się sugestia, że anioł niejako wsuwa rękę w habit świętego i sam dotyka jego rany. Rozwiązanie to genialnie obrazuje boskie pochodzenie rany i unaocznia istotę świętości, którą jest rola medium Boga.

Obraz ukazuje zarazem konsekwencje przeniknięcia świętego przez boskość. Ich wizualizację inicjuje optyczna gra między dłonią dotykającą rany a dłonią chwytającą za sznur habitu, która jawi się niczym ta sama dłoń (ten sam układ palców) przemieszczona w nowe miejsce. Uchwycenie za sznur jest sposobem na podtrzymanie świętego, lecz zarazem także wskazaniem na element, który pozwala widzowi przenieść wzrok na jego lewą rękę. By tej relacji nie zakłócić, artysta ukrył lewą dłoń anioła pod ramieniem świętego, tak że widoczne są ledwie czubki jej palców. Lewa dłoń św. Franciszka jawi się jako kontrapunkt dla dłoni powyżej, ponieważ tamte przylegają do ciała, ta zaś otwiera się do góry i zarazem zwraca ku widzowi przed obrazem (podobnie jak później ręka św. Łucji na obrazie Caravaggia znajdującym się w Syrakuzach³⁶). Gest ten pozwala zrozumieć dokonujący się tam cud jako dotyczący tego, kto ogląda obraz. Jest to całkowicie zgodne z literą *Kwiatków św. Franciszka*. Zawarte w nich opowiadania mają charakter dydaktyczny, zachęcają odbiorcę do pójścia w ślady świętego, kreują wzór osobowy cieszącego się z życia ascety. Widz, ku któremu kierowana jest ręka św. Franciszka, reprezentuje przy tym k a ż d e g o potencjalnego widza, każdego, kto obejrzy obraz w przyszłości. Skierowanie przez św. Franciszka ręki ku widzowi definiuje rany Chrystusa jako poniesione za każdego człowieka.

Obraz pozwala także rozpoznać owoc zrodzony dla człowieka z Chrystusowej śmierci na krzyżu. Wszystkie gesty Franciszka prezentują się jako składniki figury zbliżonej do trójkąta – jego ramiona tworzą diagonalą ciała świętego oraz diagonalą pleców i lewej nogi anioła. Skierowanie przez świętego ręki ku widzowi postrzegane jest wraz z umieszczonymi na tej samej wysokości nagimi stopami postaci, a tym samym wraz z rozpostarciem trójkąta ku bocznym brzegom pola obrazowego. Na brzegi te wskazują obie stopy – anioł wręcz opiera stopę o obrazową granicę (czego często nie pokazują reprodukcje obrazu). Percepcja sceny nie może abstrahować od tego odniesienia figur do granicy. Ich sposób bycia prezentuje się jako zawieszony między światem a tym, co pozaświatowe. Otrzymanie ran prezentuje się jako nieodłączne od bycia odniesionym do pozaświatowej instancji. Śmierć Chrystusa zostaje uzmysłowiona jako otwierająca drogę ku wieczności. To

³⁵ H i b b a r d, dz. cyt., s. 56.

³⁶ *Seppellimento di Santa Lucia*, 1608, kościół Santa Lucia della Badia, Syrakuzy.

odniesienie do wymiaru pozaświatowego staje się jednocześnie otwarte dla widza za pośrednictwem obu figur, ponieważ realizowane jest w jego oglądzie obrazu. W ten sposób poprzez indywidualne doświadczenie dzieła widz uzyskuje samopoznanie – poznaje siebie jako bytującego za sprawą ofiary Chrystusa w otwarciu na transcendencję. Światło na obrazie jest nierozzerwalnie wplecione w budowanie tego przesłania. Rangę tę zyskało także na obrazach artysty malowanych w kolejnych latach.

Wielokrotnie wskazywano, że *Ekstaza św. Franciszka*, obraz ukazujący poddanie się przez postać świętego Bożej mocy niesionej przez światło, przygotował formułę, do której Caravaggio później wracał³⁷. Jednym z wcześniejszych tego przykładów – obok *Nawrócenia św. Marii Magdaleny* z roku 1598 – jest *Wieczera w Emaus* z lat 1600-1601. Jej temat stanowi rozpoznanie tożsamości Chrystusa przez jego dwóch uczniów, ukazanych po obu stronach kompozycji. Uczeń po lewej pozostaje jeszcze w stanie niedowierzającego zadziwienia, trzymając się kurczowo półkolistej poręczy krzesła, która oddziela go od granicy obrazu. (Nieprzypadkowo po jego stronie znajduje się służący, który równie kurczowo zaciska swoje dłonie na pasie). Przytwierdzony do tego, co materialne i wiążące go z ziemią, stanowi radykalne przeciwieństwo ucznia po stronie prawej, na którym skupia się potężne światło padające od lewej strony. Wyróżniony nim uczeń zyskuje pewność rozpoznania Boga. Doświadczenie to wyrażone jest przez gest jego uniesionych ramion, uwolnionych od związku z tym, co przedmiotowe. Prawym ramieniem niemal dotyka Chrystusa, lewym zaś celuje bezpośrednio w granicę obrazu, także niemal jej sięgając, w czym zawiera się przesłanie: Oto jest Ten, który przyszedł do nas ze sfery Transcendencji i jest jej ludzkim wcieleniem. Dlatego uczeń ani nie dotyka Chrystusa, ani na Niego nie patrzy, gdyż widzi to, co nie jest „z tego świata”³⁸. Wysunięty ku widzowi kosz z owocami jest częścią – pars pro toto – lub symbolem daru, który zostaje mu ofiarowany wraz ze Zmartwychwstaniem.

„NAWRÓCENIE ŚW. PAWŁA”

Te samą zależność między oświetleniem sceny, postacią, która doświadcza głębokiej duchowej przemiany, i jej odniesieniem do granicy obrazowej ukazuje wspomniane już, malowane w tym samym okresie *Nawrócenie św. Pawła* (il. 3). Obraz ten, znajdujący się wraz z *Ukrzyżowaniem św. Piotra* (*Crocifissione di san Pietro*, 1600-1601) w kaplicy Cerasich w rzymskim kościele Santa Maria del Popolo, przedstawia opisane w Dziejach Apostolskich

³⁷ Por. Hibbard, dz. cyt., s. 61; Askew, dz. cyt., s. 287.

³⁸ Por. M. Brötte, *Bild-Schöpfung*, Michael Imhof Verlag, Petersberg 2012, t. 1, s. 10-12.

dramatyczne wydarzenie, które spotkało Szawła w drodze do Damaszku, dokąd zmierzał w celu uwięzienia zwolenników Chrystusa i sprowadzenia ich do Jerozolimy. Olśniony przez światło i zrzucony z konia, Szawel usłyszał głos Jezusa z Nazaretu: „Szawle, Szawle, dlaczego Mnie prześladujesz?” (Dz 22,7). Artysta zrezygnował z przedstawienia postaci Chrystusa, zabiegu przyjętego w tradycji wizualnej, której trzymał się jeszcze w pierwszej wersji obrazu (*Conversione di san Paolo*, ok. 1600, Collezione privata Odescalchi, Rzym). W żadnym razie nie oznacza to jednak, że zanegował realną obecność Boga, Biblia mówi bowiem wyraźnie, że oślepiiony Paweł „jedynie” usłyszał głos Jezusa. Pozostałe figury: Szawła, sługi i prowadzonego przezeń konia malarz ukazał w sposób, który frapował już jego współczesnych. Pietro Bellori pisał, że obrazy z kaplicy Cerasich przedstawiają „historię bez żadnej akcji”³⁹. Podpowiadająca tę ocenę sylwetka leżącego na ziemi Szawła, której daleko do dynamicznych póz, w jakich ukazywali ją poprzednicy Caravaggia, oraz postać konia, spokojnie kroczącego ponad Szawłem, skłaniały badaczy do wniosku, że obraz wyraża wewnętrzny charakter przemiany przyszłego świętego. Specyfikę dzieła współtworzyć ma także niemal wypchnięcie leżącej postaci z ram obrazu i usytuowanie jej w przestrzeni widza, służące wywołaniu jego zaskoczenia⁴⁰.

Nowe jest także zaznaczenie światła w obrazie w postaci drobnych promieni padających z góry od prawej strony. Ich wprowadzenie do obrazu nie służy jedynie zaznaczeniu kierunku oświetlenia. Badaczy frapowało, dlaczego promienie nie tworzą snopu światła, jaki znany jest chociażby z fresku o tym samym temacie, namalowanego przez Michała Anioła w Kaplicy Sykstyńskiej na Watykanie, lecz znajdują się na marginesie obrazu. Sugerowano, że zostały wprowadzone po to, aby widz, oglądający tę „historię bez akcji”, mógł rozpoznać ikonografię obrazu⁴¹. Natomiast w jednej z najnowszych interpretacji obrazu uznano, że marginalizacja „ledwie widocznego symbolu boskości”⁴² umożliwiła ekspozycję ciemności, w czym dopatrzono się wpływu teologii negatywnej na koncepcję Caravaggia. Zyskująca na znaczeniu wraz z rozwojem szesnastowiecznego mistycyzmu teologia negatywna wywodziła się z neoplatonizmu. Głosiła niemożność nazwania atrybutów Boga, którego istota wykracza poza ludzkie pojmowanie. W konsekwencji orzekano niemożliwość poznania prawdy, a ciemność uznawano – powszechnie w szesnastowiecznym piśarstwie – za atrybut i symbol boskości⁴³.

³⁹ Bellori, dz. cyt., s. 266.

⁴⁰ Por. Hibbard, dz. cyt., s. 123; Stone, dz. cyt., s. 8n.; Bernardini, dz. cyt., s. 146; T. Racco, *Darkness in a Positive Light: Negative Theology in Caravaggio's „Conversion of Saint Paul”*, „Artibus et Historiae: An Art Anthology” 37(2016) nr 73, s. 289n.

⁴¹ Por. Bernardini, dz. cyt., s. 146.

⁴² Racco, dz. cyt., s. 285.

⁴³ Por. tamże, s. 290n.

Z tezą, że ciemność tła na obrazach religijnych Caravaggia jest pochodną rozpowszechnienia teologii negatywnej, współgra niejednokrotnie czyniona obserwacja, że promienie w *Nawróceniu św. Pawła* oznaczają wprowadzenie do obrazu realnego światła, wpadającego do kaplicy przez okno znajdujące się w przeciwległej względem niej ścianie transeptu kościoła. Ponieważ trudno wykazać, na czym miałyby polegać transformacja realnego światła w nośnik Bożej łaski, zasadny wydaje się wniosek, że obecność promieni oznacza marginalizację tego, co realne, na rzecz tego, co nierealne – symbolicznej ciemności. Wszelako trzeba zapytać, czy ciemności tej lepiej nie tłumaczy konwencja przedstawieniowa, którą artysta przyjął w swoich wczesnych, świeckich dziełach – takich jak *Chłopiec obierający owoce* (*Ragazzo che monda un frutto*, 1592-1593, Collezione Longhi, Florencja) czy na obrazach przedstawiających muzyków – i którą następnie kontynuował w scenach religijnych. Przychodzi także stwierdzić, że jakkolwiek promienie w *Nawróceniu św. Pawła* znajdują się na marginesie obrazu – choć kwalifikacja ta budzi wątpliwości ze względu na to, że ich umieszczenie w górnej partii i w narożniku dzieła nadaje im, zgodnie z psychologią percepcji, istotny wizualny ciężar – to w żadnym razie blask nie ustępuje miejsca czerni. Jeśli weźmiemy pod uwagę oświetlenie rąk i twarzy postaci, to opinia, że „Paweł jest odrodzony w świetle Boga, lecz jego oślepienie oczy otoczone są przez ciemność nocy”⁴⁴, nie przekonuje. Zamknięte oczy Szawła bez wątpienia wskazują na jego oślepienie, lecz nie oznacza to, że został on otoczony przez ciemność. Wreszcie, gdyby taka wykładnia ciemności miała stać się wiążąca, trzeba by przyjąć, że również na obrazie *Ukrzyżowanie św. Piotra* (znajdującym się vis à vis *Nawrócenia...*) wizualizowana przez ciemność boska moc przenika wszystkie postaci ukazane na jej tle, a więc zarówno apostoła, jak i jego oprawców. Wprowadzenie niewielkich promieni do obrazu *Nawrócenie św. Pawła* domaga się innej wykładni – takiej, która zwiąże je ze światłością obecną na pozostałych elementach obrazu.

Według jeszcze innego objaśnienia marginalizacja promieni jest elementem gry z widzem, w której jego uwaga nie jest kierowana przez światło ku temu, co pod względem ikonograficznym najważniejsze, lecz w której jego oko przeskakuje między licznymi plamami światła – „wizualnymi wyspami” odseparowanymi przez ciemność – i zarazem gubi się w tej ostatniej. Brakowi akcji na obrazie odpowiada aktywizacja procesu odbiorczego, ponieważ widz sam musi odszukać najważniejszy komponent, umożliwiający interpretację. Przebiegająca w ten sposób reakcja odbiorcza jest jednocześnie środkiem wewnętrznego poruszenia widza i stymulowania jego emocjonalnego zaangażowania w rozpoznanie sensu obrazu⁴⁵.

⁴⁴ Tamże.

⁴⁵ Zob. Fried, dz. cyt. Por. Prendeville, dz. cyt., s. 198-200.

Zdziwienie budziło także umieszczenie na obrazie tak dużej sylwetki konia. Obecność konia – jakkolwiek w Dziejach Apostolskich jest mowa jedynie o tym, że Paweł padł na ziemię – uzasadniona jest przez długą obrazową tradycję. Jednakże na obrazie Caravaggia jego figura zyskuje całkowitą dominację nad świętym, jak gdyby chodziło o scenę „nawrócenia” zwierzęcia⁴⁶. Fakt ów, jak również zastąpienie postaci żołnierza postacią sługi, który nie zwraca uwagi na leżącą postać (w tradycji często ukazywaną jako podtrzymywaną przez zbrojnego towarzysza), niezrozumiałe uniesienie rąk przez Pawła, wreszcie umieszczenie jego sylwetki na peryferiach obrazu oraz marginalizacja motywu promieni, skłaniają do wniosku, że malarz celowo zaciemnił akcję, „zablokował” spojrzenie widza sylwetą konia – tym samym „ślepotą Pawła staje się ślepotą oglądającego obraz”⁴⁷.

Zgadzać się obserwacją, że – na tle tradycji – ukazane wydarzenie może wydawać się pozbawione akcji oraz że promienie światła są zastanawiająco drobne, można wszelako zapytać, czy będąca tematem obrazu konwersja, czyli proces przejścia ze stanu grzechu w stan zawierzenia Bogu, nie została – mimo braku dynamiki ruchowej figur i ich specyficznego oświetlenia – ukazana w inny sposób. Nie przekonuje także spostrzeżenie, że widz może jedynie skupiać się na izolowanych obszarach światła bez możliwości rozpoznania ich logicznego ustrukturyzowania. W ramach logiki wyznaczanej przez światło rozpoznana zostanie także rola figury konia.

Promienie padają z góry i od strony prawej. Odpowiedzią na nie jest jasność ogromnej łaty na ciele konia. Jej optyczny ciężar i dominacja nad światłem promieni zyskuje wzmocnienie w systemie prezentacji zewnętrznej, określonym przez fakt, że widz stojący na progu wąskiej kaplicy ogląda obraz z ukosa i od dołu⁴⁸. Oko jest także absorbowane przez drażniące je niewielkie poszerzenie jasnej łaty, narzucające się w oglądzie ze względu na jego umieszczenie na pionowej osi obrazu. Percepcja jasności ograniczonej kształtem łaty oznacza zarazem skupienie oglądu na tym, co wyłącznie ciekawe. W w i d z e n i u w i d z ą c y m promienie jawią się jako analogiczne do

⁴⁶ Por. P. L o n g h i, *Studi caravaggeschi*, Sansoni Editore, t. 1, Firenze 1999, s. 274; B. B e r s o n, *Caravaggio: His Incongruity and His Fame*, Shearman, London 1953, s. 20.

⁴⁷ P e r i c o l o, dz. cyt., s. 244, 262.

⁴⁸ Zob. W. K e m p, *Der Anteil des Betrachters. Rezeptionsästhetische Studien zur Malerei des 19. Jahrhunderts*, Mäander, München 1983. System prezentacji (niem. Präsentation) to forma, jaką artysta nadaje przedstawieniu, aby nawiązać kontakt z widzem. Obok prezentacji wewnętrznej (wewnętrznych przesłanek recepcji dzieła) należy wyróżnić prezentację zewnętrzną, czyli kontekst, w jakim dzieło miało być postrzegane. Podejmuję w tym zakresie swoje ustalenia z dawnego tekstu analizującego sposób recepcji omawianego obrazu (por. M. H a k e, „Nawrócenie św. Pawła” Caravaggia. Między „realizmem” przedstawienia a „realnością” obrazu w: *Rzeczywistość. Realizm. Reprezentacja. Materiały Seminarium Metodologicznego Stowarzyszenia Historyków Sztuki, Nieborów 26-28 października 2000*, red. M. Poprzęcka, Neriton, Warszawa 2001, s. 68-70).

jasnych pasm grzywy spływającej z końskiej szyi w obszar łaty – to, co duchowe, zostaje zamienione w to, co stricte materialne. Przypomnijmy, że kardynał Fryderyk Boromeusz w ramach kontrreformacyjnego programu odnowy sztuki religijnej przestrzegał, aby na obrazach przeznaczonych do kultu dodatkowe akcesoria nie zyskiwały nadmiernej wagi i nie zajmowały miejsca tego, co powinno być przedmiotem kultu i czci⁴⁹. Przypomnijmy też, że ukazywanie w scenach nawrócenia św. Piotra dynamicznych sylwetek wspiętych koni, niewątpliwie konkurencji wizualnej dla postaci apostoła, stało się powodem oskarżenia artystów przez kardynała Gabriele Paleotiego o to, że skupiając się na ukazaniu „piękna i witalności konia”⁵⁰, czynią go „głównym przedmiotem, nie troszcząc się o nic innego”⁵¹. Potężny, muskularny koń na obrazie Caravaggia staje się symbolem wyparcia tego, co duchowe – symbolem skłonności do idolatrii i bluźnierstwa. Skupienie wzroku przez widza na łacie jest przez to synonimiczne z owładnięciem Szawła, „najokrutniejszego z prześladowców Boga”⁵², przez grzech.

Stopień tego owładnięcia wizualizowany jest przez obszar, jaki sylweta zwierzęcia zajmuje w polu obrazowym, obszar daleko przekraczający połowę wysokości dzieła. Apostoł został przygnieciony grzechem – koń zdaje się dosłownie po nim stapać. Przednia, lewa noga zwierzęcia – co odsłania w i d z e n i e w i d z ą c e – następuje na ubiór leżącego. Kopyto przedniej uniesionej nogi konia znajduje się w centrum obrazu. Jest ono osią, wokół której sylweta zwierzęcia i postać apostoła, optycznie ze sobą zespolone, tworzą kolistą figurę. Temu właśnie służy ukazanie konia kroczącego nad postacią, nie zaś poderwanego do góry⁵³. (Caravaggio sięgnął po rozwiązanie sprawdzone w powstałym rok wcześniej obrazie *Narcyz* (*Narciso*, 1597-1599, Galleria nazionale d'arte antica, Rzym), na którym w analogiczny związek ujęte zostały postać i jej odbicie w wodzie, co miało unaocznić miłosne przywiązanie młodzieńca do swojego wizerunku). Trudno o bardziej dobitne wyrażenie – w języku obrazowym – zespolenia Szawła z tym, co grzeszne. Jego los jest zarazem odpowiedzią na ten stan – odpowiedzią skierowaną ku wchodzącemu do kaplicy widzowi za pośrednictwem ukośnie przedstawionej postaci przyszłego świętego. W krąg tworzony przez konia i leżącą postać

⁴⁹ Por. F. B o r r o m e o, *Della pittura sacra libri due* (1624), red. B. Agosti, „Quaderni del Seminario di storia della critica d'arte” 4(1994), s. 30.

⁵⁰ G. P a l e o t t i, *Discorso intorno alle immagini sacre*, w: *Trattati d'arte del Cinquecento*, red. P. Barocchi, t. 2, Laterza, Bari 1961, s. 378.

⁵¹ Tamże.

⁵² *De conversione sancti Pauli apostoli*, w: *Jacobi a Voragine Legenda Aurea*, rozdz. 28, s. 133.

⁵³ Sylwetka konia nie zyskała takich rozmiarów po to, aby „wypełnić obraz” (H i b b a r d, dz. cyt., s. 126), jak twierdzi Hibbard, ani też koń i stajenny nie „należą do innej rzeczywistości” (L a n g d o n, dz. cyt., s. 200n.) niż św. Paweł, jak czytamy u Langdon.

wpisany jest proces przemiany „najokrutniejszego z prześladowców Boga” w Jego „najwierniejszego piewce”⁵⁴. Wybranie Szawła przez Boga stanowiło bowiem konsekwencję jego grzeszności.

Szawel wyciąga ręce wysoko w górę. Czy wskazują one na gwałtowność upadku? Czy wyrażają pytanie: „Kto jesteś, Panie?” (Dz 9,5)? Czy też Paweł już wie, że głos należy do Jezusa, którego prześladował, i wyciąga ręce wstrząśnięty tym faktem? Czy też gest dotyczy również otrzymanego od Chrystusa nakazu: „Wstań i wejdź do miasta, tam ci powiedzą, co masz czynić” (Dz 9,6)? Odpowiedź na te pytania, jeśli nie ma być arbitralna, musi zostać poprzedzona analizą wizualnej struktury gestu postaci. Lewą, naprężoną rękę Szawel unosi w stronę konia, z którym związana była jego wroga wobec chrześcijan działalność, a rozłożonymi szeroko palcami „chwytą” widoczny w tle kamień, co stanowi aluzję do obecności Szawła przy ukamienowaniu św. Szczepana. Prawą dłonią dotyka natomiast krawędzi obrazu i w ten sposób przywołuje płaszczyznę jako instancję nadrzędną, transcendentną. Lewa ręka jest znakiem grzesznej przeszłości Szawła, prawa zaś, łagodnie przytulona do obrazowej granicy, to znak ofiarowania się temu, co transcenduje świat. We wzajemnym stosunku radykalnie odmiennie scharakteryzowanych rąk Szawła wizualizowana jest duchowa przemiana tej postaci⁵⁵. Prawa dłoń sytuuje się przy tym blisko chrap konia. Służący odciąga łeb konia od dłoni Pawła i miejsca wizualizacji jej spotkania z transcendencją. Jednocześnie palcem wskazującym dodatkowo kieruje ku niemu naszą uwagę. (Pod względem optycznym palec ten jest kontrapunktem wspomnianego już, niewielkiego fragmentu łąty na pionowej osi pola obrazowego, skierowanego ku lewej ręce Saula). Służący jest tym samym figurą, której wprowadzenie do obrazu zalecał już Alberti w *De pictura* – rola takiej postaci polegała na kierowaniu uwagi widza na to, o co chodzi w danej historii, opowieści czy obrazie⁵⁶.

Także zsunięty hełm – znak odrzucenia grzesznej profesji – odsłania związek głowy Szawła z granicą obrazu. Wysunięcie postaci ku widzowi w żadnym razie nie rozsadza ram obrazu. Ku czemu miałoby to prowadzić? Sugerowanie, że dzięki temu widz intensywniej przeżywa wydarzenie jako rozgrywające się w jego własnej przestrzeni, jest przypisywaniem widzowi niebywalej naiwno-

⁵⁴ Zob. przyp. 25.

⁵⁵ W opisie rąk uzupełniam i modyfikuję obserwacje z pracy Michaela Brötje (por. B r ö t j e, dz. cyt., s. 10-12).

⁵⁶ Postać taka może „albo ruchem ręki wskazywać kierunek, albo groźnym wyrazem twarzy i ponurym spojrzeniem jakby ostrzegać przed zbliżeniem się do miejsca, w którym kryje się jakaś tajemnica; może także ta postać wskazywać na niebezpieczeństwo czy rzecz godną podziwu, może także swoimi gestami pobudzać do śmiechu czy współczucia” (L.B. A l b e r t i, *O malarstwie*, tłum. L. Winniczuk, Zakład Narodowy im. Ossolińskich–Wydawnictwo PAN, Wrocław–Warszawa–Kraków 1963, s. 40).

ści i przejawem niewiary w jego kulturową kompetencję. Umieszczenie postaci na pierwszym planie i jej ukośne skierowanie ku widzowi jest percypowane nieodłącznie od jej odnoszenia się do instancji transcendentnej.

Unaoczniona przemiana Szawła, ujęta w języku obrazowym, staje się treścią wzrokowego doświadczenia widza. Za sprawą gry światła percepcja przechodzi od zupełnej koncentracji na tym, co wewnątrzświatowe (łacie na ciele konia), do doświadczenia poddania się przez postać temu, co pozaświatowe – poddania się, którego widz dokonuje także we własnym spojrzeniu. Nie sposób głębiej i dobitniej umożliwić uwewnętrznienia przez widza kierowanego ku niemu przesłania dzieła.

„ŚMIERĆ MARIII”

Tę samą problematykę artystyczną, co *Nawrócenie św. Pawła*, w tym sposób wykorzystania oświetlenia dla nowatorskiego ujęcia tematu religijnego, prezentuje malowana w tym samym czasie słynna *Śmierć Marii*. Proponowana tu interpretacja tego obrazu stanowi próbę podjęcia dyskusji z wybitną książką Pameli Askew *Caravaggio's „Death of the Virgin”*⁵⁷ poświęconą temu dziełu.

Łoże, na którym spoczywa ciało martwej Marii, oraz postacie skupionych przy nim apostołów i Marii Magdaleny zostały rozmieszczone ciasno na pierwszym planie. Tym samym w percepcji pierwszoplanowe stały się przede wszystkim relacje między nimi, ich wymowne gesty i spojrzenia, nie zaś stosunek postaci do przestrzeni wnętrza. Wnętrze jest bowiem także w górnej partii obrazu w znacznym stopniu przesłonięte intensywnie czerwoną draperią rozpiętą na belkach stropu. Figury rzeźbi światło padające z góry, od lewej strony. Rozświetla głowy i ręce apostołów stojących tyłem do jego źródła i skupia uwagę widza na leżącym, spowitym w czerwoną suknię ciele Marii oraz na plecach siedzącej przed nią pogrążonej w bólu Marii Magdaleny.

Strumień światła wydobywa głęboki symboliczny wymiar dzieła. Pierwszą postacią, którą rozświetla, jest św. Paweł. Unosi on prawicę w geście zadziwienia i silnego emocjonalnego poruszenia. Gest ten wyraża reakcję apostoła na śmierć Marii i zarazem odnosi do głoszonej przezeń nauki o znaczeniu Marii w dziele Odkupienia. Wyróżnienie gestu św. Pawła wskazuje widzowi na konieczność rozumienia śmierci Matki Chrystusa jako szczególnej – gdyż jednoczesnej z przejściem ku nieśmiertelności i wniebowzięciem duszy wraz z ciałem. Przyrównanie śmierci Marii do odkupieńczej śmierci jej Syna, przynoszącej zwycięstwo nad śmiercią i obietnicę wiecznego zbawienia, zostało

⁵⁷ Zob. P. A s k e w, *Caravaggio's „Death of the Virgin”*, Princeton University Press, Princeton 1990.

wyrażone nie mniej czytelnie poprzez pozę leżącej postaci. Jej wyciągnięte w bok prawe ramię przypomina układ ciała Chrystusa wiszącego na krzyżu, a prawa dłoń złożona pod piersią przywodzi na myśl ranę zadaną Zbawicielowi włócznią. Do ukrzyżowania Syna Bożego odnoszą też skupione przy Marii, tak jak pod krzyżem, postacie Marii Magdaleny i św. Jana. Koncentracja światła na postaci Marii wymownie podkreśla nadzwyczajność jej osoby.

Światło, wpadając do wnętrza przez okno znajdujące się poza kadrem obrazu, oświetla łono leżącej Marii i kieruje się, stopniowo słabnąc, w stronę domyślnych drzwi, ku którym zmierza jedna z postaci w tle. Porównanie Marii przez św. Augustyna do okna niebios („Facta est Maria fenestra coeli”⁵⁸) i długa tradycja pojmowania Marii jako bramy raju (łac. porta paradisi) czy bramy niebios (łac. porta coeli) pozwoliły Askew utożsamić światło z Chrystusem. Padające na łono Marii światło odnosi do cudu inkarnacji i wydobywa od dawna obecne w tradycji teologicznej znaczenie ciała Marii jako tabernakulum i ołtarza (łac. area coeli), wokół którego gromadzą się apostołowie i który odsłania przed widzami uniesienie potężnej, czerwonej kurtyny⁵⁹. Źródło motywu kurtyny stanowi – z jednej strony – obecny w sztuce północnoeuropejskiej motyw czerwonego baldachimu łoża, na którym Maria żegna się z apostołami, z drugiej – znany z włoskiej tradycji obrazowej motyw zasłon uchylanych przy prezentacji sfery sacrum. Kluczowe znaczenie kurtyny wynika natomiast z umiejscowienia punktu jej zawieszenia powyżej granicy obrazu, przez co postać zmarłej zostaje odniesiona do sfery wieczności, znajdującej się poza tym, co ziemskie.

Propozycja zmodyfikowania tej fascynującej interpretacji wypływa z kilku powodów. Po pierwsze, kotara stanowi w ikonografii maryjnej konwencjonalny znak-symbol transcendencji. Umieszczenie punktu zawieszenia kotary powyżej granicy obrazu również jest zabiegiem często spotykanym w dawnym malarstwie. Fakt ów nie wydaje się zatem istotny dla zrozumienia semantyki sceny. Argumentem Askew za szczególnym potraktowaniem draperii na obrazie Caravaggia jest jej optyczny związek z ciałem Marii (analogia sfałdowania draperii w jej dolnej części do układu ciała Matki Chrystusa). Według badaczki nie należy odczytywać kotary jako konwencjonalnego symbolu znajdującego się nad ciałem Marii, lecz jako wizualizację – momentalnie odczytywanego przez widza – immanentnego związku między ciałem a wiecznością. Wszelako, jeśli nawet w związku z tą zależnością zawieszenie draperii poza obrazem oznacza jej zakotwiczenie w pozaziemskim „powyżej”, to, po drugie, jak należałoby interpretować tę jej część – widoczną po prawej stronie – która

⁵⁸ Św. A u g u s t y n, *Sermo CXXIII. In Natali Domini*, VII, 2, w: *Patrologia Latina*, t. 39, kol. 1991.

⁵⁹ Por. A s k e w, *Caravaggio's „Death of the Virgin”*, s. 116-132.

wiedzie ku miejscu podwieszenia poza boczną krawędź obrazu? Po trzecie, jeśli podstawą interpretacji draperii miałyby być spojrzenie widza kierujące się od ciała Marii do domniemanego miejsca zawieszenia draperii, to czy da się z taką interpretacją uzgodnić obecność – widocznej po lewej stronie – części draperii zwieszającej się z tego miejsca w dół, elementu pominiętego w interpretacji Askew?

Wątpliwości te skłaniają do uznania, że semantyka draperii wywodzi się wyłącznie z jej zakorzenienia w tradycji ikonografii maryjnej. Wniosek taki prowadzi jednak do aporii poznawczej. Draperię można bowiem wówczas traktować jako symboliczne dopełnienie sceny (jak chce Askew) albo (jak proponuje Fried) jako wywodzący się z tej tradycji element retoryczny, który wszelako pozostaje całkowicie obcy wobec postaci znajdujących się poniżej. Jego wprowadzenie ponad postaciami, pełnymi powściągliwości wyrażającej się w oszczędnych gestach i nieświadomymi jego obecności, miałyby przez kontrast podkreślać ich pochłonięcie przez wewnętrzne przeżycia⁶⁰. Aby tej aporii uniknąć, trzeba ponownie podjąć namysł nad sposobem optycznego ukształtowania draperii.

Wizualność draperii w żadnym razie nie pozwala uznać jej jedynie za uzupełnienie, mające osadzić scenę w tradycji ikonograficznej. Rozświetlona czerwień draperii – zgodnie z prawami percepcji tej barwy – najsilniej przyciąga wzrok widza nie tylko u początku lektury obrazu, lecz nieustannie w trakcie jej trwania. Wszystkie postacie się do niej odnoszą. Z tych samych powodów nie da się stwierdzić, że draperia jest elementem wizualnie obcym w stosunku do sceny figuralnej. Być może postacie nie są świadome jej obecności albo, pochłonięte przez silne emocje, o niej zapomniały. Nie dotyczy to jednak widza, dla którego wizualna więź między postaciami a draperią jest niepodważalnie wiążąca.

Możliwość rozpoznania logiki wpisanej w tę relację inicjuje snop światła, które w pierwszej kolejności pada na draperię (nie zaś na postacie), akcentując jej pionowo zwieszoną część. Brak odpowiedniego namysłu nad konsekwencją tej okoliczności może przeszkodzić w zrozumieniu wszystkiego, co wydarza się po prawej stronie obrazu. *W i d z e n i e w i d z ą c e*, zdolne uchwycić w przedmiocie coś całkiem innego niż tylko on sam, pozwala jednak zobaczyć, że draperia w miejscu jej najsilniejszego oświetlenia nie jest zawieszona na belkach stropowych, lecz na górnej granicy obrazu. Nie da się doświadczyć oddzielenia draperii od tego nadrzędnego horyzontu poznawczego. Tylko w ten sposób, nie zaś przez odniesienie do niewidocznego obszaru stropu, draperia może wskazywać, że miejsce jej podwieszenia, które określa sposób, w jaki odnosi się ona do postaci, leży w sferze transcendentnej wobec świata.

⁶⁰ Por. Fried, dz. cyt., s. 81n.

Draperia zwiesza się ku postaciom, tworząc pion niemal równoległy do lewego brzegu obrazu. Jej lekkie odchylenie od pionu unaocznia „przenikanie” do świata porządku pozaświatowego. Draperia ustanawia zatem relację niezależną od rozwijającej się w głąb przestrzeni wnętrza. Stwierdzenie, że wnętrze, przesłonięte przez postacie i przez draperię, nie odgrywa żadnej znaczącej roli, nie jest zatem ściśle. Widoczność wnętrza została wprowadzić zredukowana, lecz zabieg ten służy ukazaniu rozbieżności między porządkiem ziemskim, światowym, a odniesieniem do tego, co pozaświatowe. Draperia nie zyskuje tu znaczenia ze względu na to, że odsłania bądź zasłania sferę sacrum, jak ma to miejsce w symbolicznej tradycji ikonograficznej. Sama jest niczym krzew gorejący, objawiający moc transcendencji.

Draperia, skupiając na sobie światło, pozwala też dostrzec, że pada ono niezgodnie z cieniem rzucanym na ścianę – dużo bardziej z góry – a zatem nie jest światłem wpadającym przez domniemane okno. Okno wskazuje bowiem na układ ścian, a sposób padania światła oświetlającego postaci jest z nim rozbieżny. Rozświetlona draperia wcina się w przebieg cienia, który ogarnia sylwetki stojących apostołów – bez niej byłyby one podporządkowane wyłącznie cieniowi. Naruszenie porządku ziemskiego utożsamia się tutaj ze wskazaniem apostoła wybranego jako „skała”, na której wzniesiony zostanie Kościół Chrystusowy. Wskazanie na św. Piotra zaznaczone jest „jedynie” wydobyciem rozbłysku na jego głowie, wzmocnionego przez zacienienie sylwetki apostoła. Rozbłyskując na głowach kolejnych apostołów, światło przypomina „języki ognia”, które pojawiły się nad nimi w czasie zesłania Ducha Świętego. Draperia zwraca uwagę zarazem na nogi zmarłej Marii (rozdwojenie draperii odpowiada układowi jej stóp), te zaś wskazują zarówno na św. Piotra, jak i na widza. W ten sposób unaoczniona zostaje konieczność rozumienia śmierci Marii w kontekście powołania umocnionej Duchem Świętym wspólnoty Kościoła i zawartej w tym fakcie obietnicy, skierowanej ku widzowi. Jej treść jest wizualizowana przez Marię, która optycznie dopełnia draperię (nie odwrotnie!).

Prawa dłoń Marii spoczywa pod piersią postaci, zyskując niewątpliwie odniesienie do rany Chrystusa. W strukturze obrazu natomiast umiejscowiona jest między dwiema postaciami unaoczniającymi pogrążenie w bólu i rozpacz – między skrytymi w dłoniach głowami apostoła Mateusza i Marii Magdaleny. Ta ostatnia jest wyróżniona światłem jako istotny punkt „dojścia” dla wzroku widza w procesie poznawczym. Jak apostoł w *Wieczery w Emaus*, tak i Maria Magdalena związana jest – poprzez krzesło, na którym siedzi – ze sferą ziemi. Jej zachowanie określone zostało przez doświadczenie tego, co cielesne – w tym szczególnym kontekście – doświadczenie oglądania zwłok. Zostało to genialnie unaocznione poprzez skuloną sylwetkę, która „dźwiga” na sobie ciało zmarłej (z elementów łoża widoczna jest jedynie jedna zaciéniona noga po lewej stronie). Maria Magdalena jest dosłownie przygnieciona przez śmierć.

Pośród oświetlonych elementów najdalej po prawej stronie usytuowane są lewa ręka i dłoń Matki Chrystusa. Jeśli porównamy rękę Marii do ręki Ukrzyżowanego, to dostrzeżemy przede wszystkim jej bezwład. Ręka Marii ogrania Marię Magdalenę i zarazem wyprowadza spojrzenie widza poza rozpaczające, pogrążone w bólu postacie, ukierunkowując jego reakcję na śmierć przeciwnie do ich przeżyć. Ranga tego nowego ukierunkowania poświadczona zostaje przechyleniem głowy Marii w tę samą stronę. Nowy typ reakcji reprezentuje znajdujący się powyżej św. Jan. Zmiana ta zyskuje szczególną oprawę w układzie usytuowanej wyżej, podwiniętej ku górze fałdy draperii. Sens wytyczonego przez Marię ukierunkowania wynika z analogii jej postaci do układu draperii. Zwieszona draperia wskazuje na zakorzenioną w transcendencji wspólnotę Kościoła jako podstawę stosunku do śmierci Marii. Tak samo lewa dłoń Marii zwieszona jest w pobliżu obrazowej granicy i w niemal równoległym do niej ułożeniu. Ograniczenie, które stanowi dla Marii Magdaleny krzesło, gest Marii zmienia – wskazując na nie – w otwarcie ku granicy. Ręka martwej Marii nie może na tę granicę wskazywać bezpośrednio, jak apostoł w scenie wieczerzy w Emmaus. Ciało Marii jest wszelako wizualizacją nauki o ścisłym odniesieniu śmierci do tego, co pozaświatowe. Zatem dopiero po rozpatrzeniu znaczenia draperii w strukturze obrazu staje się możliwe rozpoznanie ikonicznego sensu sceny śmierci Marii. Rozpoznanie tego znaczenia jest zaś pochodną rozświetlenia draperii.

*

Przeprowadzone analizy prowadzą do wniosku, że nie sposób poprzestać na uznaniu światła w malarstwie Caravaggia wyłącznie za środek wzmocnienia ekspresji w zachowaniu figur i dramatyzmu scen. Znaczenie światłocienia nie sprowadza się także do kontynuacji jego wykładni – utrwalonej przez stulecia w teologii chrześcijańskiej i europejskiej sztuce religijnej – jako znaku bądź symbolu Bożej mocy. Podstawową funkcją światła jest reżyseria postrzegania obrazu przez widza. Światło skupia jego uwagę na danym miejscu świata przedstawionego, które inicjuje logikę oglądową rozpoznawaną w w i d z e n i u w i d z ą c y m. Jej prześledzenie pozwala widzowi zrozumieć sens ikoniczny dzieła. Na obrazie *Ekstaza św. Franciszka* logika ta wiedzie od promieni, poprzez postać anioła, do postaci świętego, na obrazie *Nawrócenie św. Pawła* – od promieni, poprzez łatę na ciele konia, do postaci świętego, a na obrazie *Śmierć Marii* – od promieni, poprzez czerwoną draperię, do postaci św. Piotra i Marii. Owocem ustanowionej logiki oglądowej jest w każdym przypadku rozpoznanie odniesienia bohatera do granicy obrazu – transcendującego świat jego horyzontu poznawczego. Oglądowe doświadczenie tej

relacji przekłada się na uwewnętrznienie przez widza sensu ikonicznego. Uwewnętrznienie to wynika z niemożności adekwatnego przełożenia relacji między przedstawieniem a granicą obrazu na język słów. Granica zarówno przynależy do świata przedstawionego, jak i wykracza poza ten świat. Jest to sytuacja, której język werbalny nie może zgłębić. Wypowiedź musi bowiem wyodrębnić świat przedstawiony i granicę obrazu. Ta niewypowiadalna jednoczesność (zarówno–jak i) jest jednak rozumiana w naszym widzeniu, a rozumienie to jest zarazem komunikowalne. Utrzymuje możliwość interpretacji hermeneutycznej, a więc przeniesienia doświadczenia oglądowego w medium języka. Sensem takiego przekładu pozostaje jednak ostatecznie uzmysłowienie jego nieadekwatności wobec rzeczywistości obrazowej.

Agnieszka TES

OBECNE, KONTEMPLACYJNE, TWORZĄCE
O sposobach przejawiania się światła
we współczesnym polskim malarstwie abstrakcyjnym

Na tradycyjnych ikonach kręgu bizantyjsko-prawosławnego wizerunki Chrystusa i świętych nasycone są światłem pojmowanym jako niestworzona Światłość. Złoto ikon potęguje ich nadprzyrodzony blask, wytwarza promieniowanie nieziemskiego majestatu, ale też duchowego ciepła. Świetlistość Ikon Wiktora sprawia, że odbieramy je jako piękne, przez co jego twórczość odbiega od dominujących estetyk współczesności, a zbliża się do teologii piękna, której doskonałym wyrazem jest ikona bizantyjsko-prawosławna.

„Malarstwo jest kategorią światła”¹ – w tych słowach José Ortegi y Gasset wybrzmiewa całe bogactwo możliwych sensów. W zależności od czasów i kręgów kulturowych w dziejach malarstwa znajdujemy różnorodność sposobów rozumienia i traktowania światła, które należy do potężnych uniwersalnych archetypów obecnych w wierzeniach, mitologiach, systemach filozoficznych i religijnych czy szeroko rozumianej duchowości. Z prowadzonych w ostatnim czasie badań należy w tym kontekście zwrócić uwagę na analizy zawarte w pracy Pauliny Tendery *Od filozofii światła do sztuki światła*². Autorka podejmuje się stosunkowo całościowego ukazania tematu w przyjętej przez siebie filozoficznej perspektywie. Zamierzeniem niniejszego artykułu jest natomiast prezentacja zaledwie drobnej części tej rozległej i złożonej problematyki. Jako przedmiot rozważań wybrałam niektóre aspekty współczesnego polskiego malarstwa abstrakcyjnego związane z metafizycznym pojmowaniem światła. Inspirację czerpałam z osobistych doświadczeń kontaktu z tego typu twórczością, które z kolei zrodziły potrzebę teoretycznej i krytycznej refleksji. Jako odbiorca i historyk sztuki dostrzegam w rozmaitych przejawach zainteresowania światłem wśród malarzy obrazów niefiguracywnych poruszający przekaz, który wydaje się głęboki i autentyczny, osobisty i zarazem uniwersalny. Sposób wykorzystania światła wskazuje, że prace te w większości można wpisać w nurt „nowego transcendentalizmu”, dla którego szczególnym polem ekspresji stało się właśnie malarstwo abstrakcyjne.

¹ J. Ortega y Gasset, *Adam w raju*, w: tenże, *Dehumanizacja sztuki i inne eseje*, tłum. P. Niclewicz, oprac. S. Cichowicz, Czytelnik, Warszawa 1980, s. 65.

² Zob. P. T e n d e r a, *Od filozofii światła do sztuki światła*, The Polish Journal of Arts and Culture, Kraków 2014.

W ujęciu historycznym sztuka abstrakcyjna należy do wielkich odkryć dwudziestego wieku. Uwolniona od koncepcji mimesis, od zjawiskowości i przypadkowości świata postrzeganego zmysłami, otworzyła drogę do wielorakich poszukiwań – niejednokrotnie odmiennych w swych celach i założeniach. Jej przebiegający w różnych kierunkach rozwój zaowocował z jednej strony pojawieniem się nowych rozwiązań formalnych, z drugiej zaś próbami zbliżenia do wymiaru duchowego, który zaczął przejawiać się w malarstwie w niespotykany dotąd sposób.

Samo zainteresowanie światłem w obrębie sztuki nieprzedstawiającej również wiąże się z niejednorodnymi tendencjami. Artyści eksplorowali – i nadal eksplorują – światło w jego aspekcie naturalnym, fizycznym, poznawanym przez współczesną naukę, czyniąc zeń element badania i kształtowania formy czy przestrzeni, odkrywania nieznanymi zależności i oddziaływań jego zmiennej natury zarówno w obrębie dzieła plastycznego, jak i w percepcji odbiorcy. Drugi nurt artystycznych eksploracji skłania się ku odkrywaniu i uobecnianiu metafizycznych sensów związanych ze światłem i jego symboliką. Nastawienie to pokrewne jest koncepcjom teologicznym, a nawet mistycznym. Odbijające się w Polsce od kilkudziesięciu lat wystawy (na przykład plener „Geometria i światło” w roku 1991, wystawa „Malarstwo abstrakcyjne – światło” pokazywana w latach 2002-2004³, czy coroczne plenery w Okunince, Orońsku, a obecnie w Radziejowicach, których kuratorką jest wybitna propagatorka sztuki geometrycznej Bożena Kowalska) zaświadczały, że temat światła, rozumiany na różne, zindywidualizowane sposoby, stale pozostaje w spektrum zainteresowania poszczególnych twórców. Osobne studium poświęcone omówieniu rozmaitych ujęć tego problemu w sztuce abstrakcyjnej nurtu geometrycznego zaproponowała Paulina Sztabińska⁴.

W artykule tym, jak już wspomniałam, interesować mnie będą obrazy, w których pojmowanie światła związane jest z wymiarem sacrum, a ich autorzy odwołują się do tradycji religijnych, duchowych czy filozoficznych. Zagadnienie to przedstawię – nie wyczerpując oczywiście jego bogactwa – na przykładach wybranych cykli prac autorstwa czterech uznanych malarzy abstrakcjonistów: Adama Brinckena, Stefana Gierowskiego, Tadeusza Gustawa Wiktora i Władysława Podrazika⁵, z których każdy inaczej realizuje metafizykę światła w swoim dziele.

³ Zob. *Malarstwo abstrakcyjne – światło* [katalog wystawy], red. A. Węglowski, Galeria sztuki współczesnej El w Elblągu–Galeria Sztuki Współczesnej BWA w Olsztynie, Olsztyn 2002.

⁴ Zob. P. S z t a b i Ń s k a, *Geometria a natura*, Wydawnictwo Neriton, Warszawa 2010, s. 90-112 (rozdz. „Problem światła”).

⁵ Autorka dziękuje Adamowi Brinckenowi, Tedeuszowi Gustawowi Wiktorowi i Władysławowi Podrazikowi za wyrażenie zgody na publikację reprodukcji ich prac oraz udostępnienie materiału ilustracyjnego.

ŚWIATŁO I LOGOS

Cykl *Genesis* (il. 1) od roku 2000 tworzony przez krakowskiego artystę Adama Brinckena⁶, przeznaczony jest do kościoła Najświętszej Marii Panny Królowej Polski w Wejherowie i w zamierzeniu ma obejmować czterdzieści dwie prace⁷. Dzieło to przybrało postać wielkoformatowych obiektów-obrazów, w których można dopatrzeć się ekspresji informelu, języka abstrakcji aluzyjnej, malarstwa materii i oddziaływania realizowanych przez jego twórcę witraży⁸.

Inspiracją dla autora analizowanych prac stała się biblijna historia stworzenia zawarta w starotestamentowej Księdze Rodzaju. Według tego opisu światło zostało powołane do istnienia na samym początku: „Bóg rzekł: «Niech stanie się światłość». I stała się światłość. Bóg widząc, że światłość jest dobra, oddzielił ją od ciemności. I nazwał Bóg światłość dniem, a ciemność nazwał nocą” (Rdz 1,3-5). W kolejnych dniach stworzenia powstały wody, niebo, ziemia, rośliny, gwiazdy, istoty żywe różnych gatunków, wśród nich ptaki i ryby oraz inne zwierzęta – i wreszcie człowiek. Dokonana przez współczesnego twórcę interpretacja biblijnej kosmologii ujęta została w cykl obrazów niefiguratywnych w taki sposób, że poszczególnym wątkom odpowiada po kilka prac. Środkami wyrazu stały się tu forma, ekspresja i kolor. Masywne płótna o wyrazistej, grubej fakturze zostały spreparowane, pozszywane i usztywnione przez samego artystę. Mimo swojej fizycznej ciężkości zdają się jednak lekkie, świetliste, niekiedy wręcz ażurowe. Odbywa się w nich bowiem niemal alchemiczna wymiana światła i koloru. Światło, które za pośrednictwem pasków złota, szlagentu czy bieli albo żółci, penetruje bogatą strukturę tworzoną przez akryl i olej, a dodatkowo także piasek i kawałki płótna. Powstaje w ten sposób rodzaj dynamicznej przestrzeni. Diagonalne linie przeplatają się, two-

⁶ Adam Brincken, urodzony w 1951 roku. Artysta malarz, rysownik, twórca witraży i polichromii w przestrzeniach sakralnych, obiektów, scenografii, kurator, a także autor aranżacji wystaw. Związany z krakowską Akademią Sztuk Pięknych, gdzie ukończył studia na Wydziale Malarstwa, a obecnie prowadzi Pracownię Wiedzy o Działaniach i Strukturach Wizualnych oraz wszechstronną działalność pedagogiczną. Wykłada również na Uniwersytecie Papieskim im. Jana Pawła II w Krakowie. W latach osiemdziesiątych dwudziestego wieku współtworzył ruch kultury niezależnej. Swoje dzieła prezentował na licznych wystawach w Polsce i za granicą.

⁷ Por. M. Małgorzata, Szczelina. *Wystawa retrospektywna Adama Brinckena*, w: Adam Brincken. *Wystawa retrospektywna 1975-2015*, Grupa Tomami, Kraków 2016, s. 11.

⁸ Witraże komponuje artysta we współpracy z żoną Dorotą Ćwieluch-Brincken i córką Martą Brincken-Czech. Najpełniejsze, całościowe omówienie twórczości Adama Brinckena znajduje się w dwutomowej publikacji przygotowanej z okazji retrospektywy artysty w roku 2016 (zob. t. 1, Adam Brincken. *Wystawa retrospektywna 1975-2015*; t. 2, Adam Brincken. *Tajemnica i forma*, Grupa Tomami, Kraków 2016).

rząc nawarstwienia. Jasność wypiera ciemność, spotyka się z partiami żywych kolorów w wylaniającej się z mroku chaosu formie⁹.

W kontekście omawianego dzieła plastycznego można odwołać się do odległej w czasie metafizyki światła, reprezentowanej przez średniowiecznego teologa i filozofa Roberta Grosseteste. Autor traktatu *O świetle, czyli o pochodzeniu form*¹⁰ łączył koncepcje neoplatońskie z obserwacjami empirycznymi i nowymi wątkami filozoficznymi. I chociaż w pracach Brinckena nie odnajdziemy odwołań do emanacjonizmu, który obecny jest w poglądach angielskiego myśliciela, to niektóre wątki dzieł tych autorów zdają się ciekawie korespondować. Jak pisze Paulina Tendera, „Grosseteste wyraża przekonanie, że Bóg stworzył najpierw materię pierwszą, której formą było światło. Dzięki swej naturze światło rozeszło się w przestrzeni, wytyczając tym sposobem granice wszechświata, który wypełniony jest światłem boskim (lux). [...] W filozofii Grosseteste’a światło posiada naturalną własność samopomnażania się, które odbywa się na zasadach geometrycznych (po liniach i kątach) oraz zasadach optyki, będącej podstawową dziedziną wiedzy przyrodniczo-fizycznej. [...] w każdy proces twórczy włączone jest światło, począwszy od istot duchowych, skończywszy na materialnych. Światło jest duchowością i jest materialnością”¹¹.

Światło Brinckena to światło dynamiczne, przenikające i kreujące – niczym życiodajne Słowo, które rozbudza materię. Światło obecne jest na każdym etapie procesu twórczego, artysta umieszcza jego pierwiastki we wszystkich dziełach cyklu. Odwołując się natomiast do symboliki złota, tradycyjnie łączonej z wymiarem duchowym (doskonale zaadaptowanej na przykład w sztuce bizantyńskiej), używa go jednak inaczej, w niepowtarzalny, ekspresyjny sposób. Złoto i wprowadzane przez nie światło zdają się tu pełnić rolę aktywną, mniej zaś kojarzą się z wiecznym blaskiem boskości, tak uderzającym w dawnej sztuce. Dynamika światła w cyklu *Genesis* dodatkowo pobudzana jest przez ruch widza – pod jego wpływem rodzi się wrażenie swoistego stawania się tych dzieł na naszych oczach.

ŚWIATŁO BIELI

Wyjątkową pozycję w twórczości Stefana Gierowskiego¹², jednego z najwybitniejszych przedstawicieli polskiej sztuki abstrakcyjnej w drugiej połowie

⁹ Por. A. T e s, *Materia i światło. Retrospektywa Adama Brinckena*, „Głos Plastyków. Pismo Informacyjno-Artystyczne ZPAP Okręgu Krakowskiego” 2016, nr 1, s. 87.

¹⁰ Zob. R. G r o s s e t e s t e, *O świetle, czyli o pochodzeniu form*, tłum. M. Boczar, „Studia Filozoficzne” 1981, nr 11(192), s. 18-22.

¹¹ T e n d e r a, dz. cyt., s. 94n.

¹² Stefan Gierowski, urodzony w 1925 roku. Wybitny przedstawiciel awangardy, artysta malarz, rysownik, reprezentant nurtu abstrakcyjnego, określany mianem klasyka polskiej sztuki no-



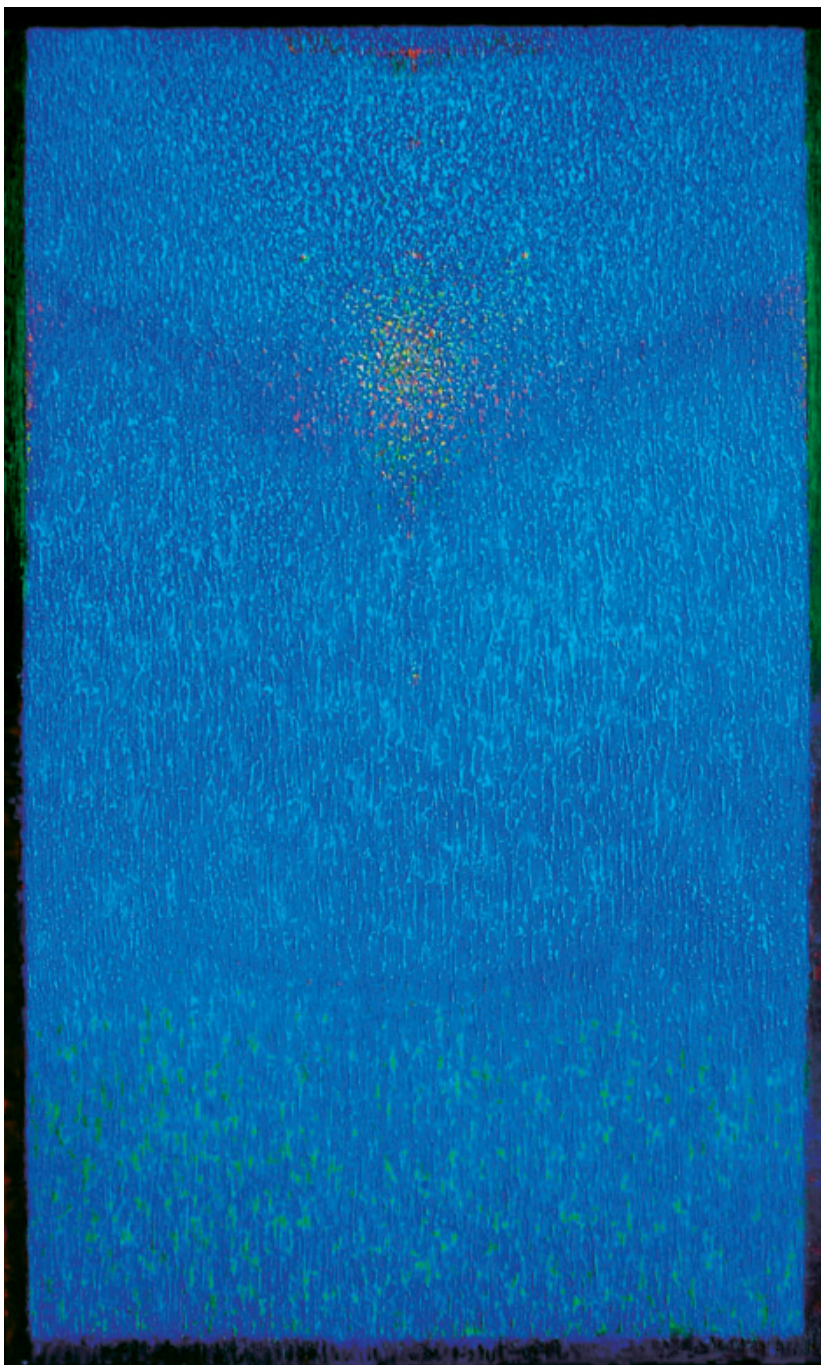
1. Adam Brincken, cykl *Genesis*, 2000-2005, wystawa w Nowohuckim Centrum Kultury w Krakowie. Na pierwszym planie: *Wody dnia drugiego*, 2003-2007, technika mieszana, własna, płótno. Fot. A. Tes.



2. Tadeusz Gustaw Wiktor, *Ikona dla Stanisława. Modlitwa za Ojca*, 1993, olej na płótnie, 160 x 115 cm.
Fot. udostępniona przez artystę.



3. Tadeusz Gustaw Wiktor, *Ikona dla Filipa. Modlitwa za Syna*, 1994, olej na płótnie, 100 x 81 cm.
Fot. udostępniona przez artystę.



4. Władysław Podrazik, *Epifania*, 2006, olej na płótnie, 140 x 85 cm. Fot. udostępniona przez artystę.

dwudziestego wieku, zajmuje cykl dużych płócien zatytułowany *Malowanie Dziesięciorga przykazań*, stworzony w latach 1986-1987. Dzieło to stało się przedmiotem komentarzy, analiz i opracowań, świadczących o nowatorskim przełożeniu kodeksu moralnego zawartego w Starym Testamencie na język niefiguratywnego malarstwa¹³. Pomijając wiele kwestii rodzących się wokół tak nietypowego artystycznego przedsięwzięcia – które były już zresztą wielokrotnie podejmowane – rozwinę tu jedynie problem wyobrażenia światła¹⁴.

Początek wielkoformatowego cyklu wyznacza obraz podpisany słowami objawienia: „Jam jest Pan, Bóg twój” (Wj 20,2)¹⁵. Całość zamyka się jednak w dziesięciu płótnach, Gierowski nie uwzględnia bowiem katechetycznego podziału na przykazanie dziewiąte i dziesiąte. Dodatkowo artysta numeruje poszczególne obrazy cyframi rzymskimi, włączając je tym samym w kontinuum swojej twórczości. Motyw światła pojawia się w pięciu pierwszych kompozycjach, w których wspomniany jest Bóg lub sformułowany zostaje nakaz moralny. Motywu tego nie odnajdziemy natomiast w pięciu kolejnych pracach – są to płótna obrazujące przekazane w Biblii zakazy. Przyjęta we wszystkich obrazach cyklu zasada wyrażania światła jest prosta, uniwersalna, odnosi się do tradycji malarskiej i symboliki bieli.

woczesnej. Studiował malarstwo w Akademii Sztuk Pięknych w Krakowie oraz historię sztuki na Uniwersytecie Jagiellońskim. Od roku 1949 mieszka i tworzy w Warszawie. Obok działalności artystycznej, w latach 1961-1996 odznaczył się pracą pedagogiczną jako profesor w warszawskiej ASP. Prace Gierowskiego pokazywane były na kilkudziesięciu wystawach indywidualnych i zbiorowych, polskich i międzynarodowych. Znajdują się między innymi w najważniejszych zbiorach muzealnych sztuki współczesnej w Polsce.

¹³ Najważniejsze całościowe opracowania zob. *Stefan Gierowski. Malowanie Dziesięciorga Przykazań. W hołdzie Mistrzowi Gdańskiemu z XV wieku. Warszawa 24 listopada 1989-13 stycznia 1990* [katalog wystawy], Muzeum Archidiecezji Warszawskiej, Warszawa 1989; *Stefan Gierowski. Malowanie Dziesięciorga Przykazań. W hołdzie Mistrzowi Gdańskiemu z XV wieku*, oprac. M. Gierowska-Dybalska, Fundacja Stefana Gierowskiego, Warszawa 2015.

¹⁴ Komentatorzy omawianego cyklu Gierowskiego rozważali między innymi zagadnienia metafizyki w malarstwie abstrakcyjnym, problem formy i koloru czy adekwatności języka abstrakcji wobec przekazu biblijnego Dekalogu. Zob. np.: B. K o w a l s k a, *Dekalog Stefana Gierowskiego*, „Projekt” 1990, nr 3; A. M a j c h o f e r, „Dekalog” Stefana Gierowskiego – próba znalezienia nowego języka artystycznego umożliwiającego przekazanie treści religijnych [praca magisterska napisana pod kierunkiem prof. dr hab. Aldony Jawłowskiej, Instytut Stosowanych Nauk Społecznych, Uniwersytet Warszawski, Warszawa 2001; M. M a c h, *Dwie wystawy Gierowskiego w Krakowie*, „Obieg” 1992, nr 6-8; S. J. R u k s z a, *Wobec Bieli. Dekalog Stefana Gierowskiego*, w: *Sol Invictus. Malarstwo a chrześcijaństwo we współczesnej sztuce polskiej*, red. tenże, Galeria Sztuki Współczesnej BWA w Katowicach, Katowice 2003, s. 63-75; W. S u c h o c k i, *Czy sztuka sakralna jest możliwa?*, „W Drodze” 1989, nr 7(191), s. 42n.; Z. T a r a n i e n k o, *Malowanie Dekalogu. Druga rozmowa ze Stefanem Gierowskim*, w: *Dialogi o sztuce. 100 lat Akademii Sztuk Pięknych w Warszawie*, PIW-ASP, Warszawa 2004, s. 69-82.

¹⁵ *Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu w przekładzie polskim W.O. Jakuba Wujka S.J.*, Wydawnictwo Apostolstwa Modlitwy, Kraków 1962, s. 99.

„Światło jest treścią malarstwa – ono stanowi o tajemnicy warsztatu wielkich mistrzów. Wątek światła ciągnie się w malarstwie od wieków. Nie mam na myśli iluzyjnego, fizycznego malowania światła, lecz światło, które emanuje w obrazach z ich materii malarskiej, łącząc w niewytłumaczalny sposób pierwiastek fizyczny z duchowym. Jest coś niepokojącego w tej nieuchwytej granicy między światłem fizycznym (teoria kwantów) a duchowym. W naszej wyobraźni granica ta zupełnie zanika i prowadzi do idei Boga. Stale myślałem o tym w trakcie malowania *Dziesięciorga Przykazań*”¹⁶ – mówił artysta.

Obraz „*Jam jest Pan, Bóg Twój*” (*Ex 20,2*) – to biały prostokąt z dyskretnie tłącymi się, jakby prześwieconymi plamkami żółci, błękitu, różu, które są ledwo widoczne. „Jasność, światło – tak powinno się Boga pokazywać. Biały, ale zawierający wszelką różnorodność barw”¹⁷ – komentował tę pracę Gierowski. Wydaje się, że w świadomości współczesnego artysty starotestamentowy zakaz przedstawiania Jedyne go nie wyklucza prób swoistego odniesienia się do tego, co objawione zostało w biblijnym „Jam jest”, odniesienia się za pomocą abstrakcyjnej formy i działania bieli, która archetypicznie łączy się z doświadczeniem Światłości przez człowieka. Biel, pojmowana jako niekolor, a jednocześnie jako suma wszystkich kolorów, w wielu kulturach ma duchowe konotacje i wagę symbolu. Łączona jest między innymi z Absolutem, transcendencją, światłem, boskością, stanem świętości, doskonałością, prawdą, objawieniem, wiecznością¹⁸. Takie znaczenia bieli są powszechnie znane malarzom i teoretykom, a od początku istnienia abstrakcji w dwudziestym wieku – na różne sposoby eksplorowane przez jej zwolenników. Warto również przypomnieć, że w latach osiemdziesiątych Gierowski tworzył białe obrazy inspirowane opisami śmierci klinicznej, doznaniem jasności, które wówczas towarzyszą ludziom¹⁹. Mówiąc o tych pracach, twórca wyznaje: „To także mój stosunek do tak podstawowego zjawiska, jakim jest śmierć. Jej tajemnicę pragnąłem zawrzeć w czymś tak nieokreślonym, jak białe obrazy. Chciałem powiedzieć coś o śmierci inaczej, nie za pomocą powszechnych

¹⁶ Stefan Gierowski. *Malowanie Dziesięciorga Przykazań...*, Warszawa 2015, s. 57.

¹⁷ Tamże, s. 105.

¹⁸ Por. D. F o r s t n e r, *Świat symboliki chrześcijańskiej*, tłum. P. Pachciarek, R. Turzyński, Instytut Wydawniczy Pax, Warszawa 1990, s. 115n.; P. F l o r e n s k i, *Znaki niebieskie. Rozmyślenia o symbolice kolorów*, w: tenże, *„Ikonostas” i inne szkice*, tłum. H. Paprocki, Instytut Wydawniczy Pax, Warszawa 1984, s. 165-167; M. L u r k e r, hasło „Biały”, *Słownik obrazów i symboli biblijnych*, tłum. K. Romaniuk, Pallottinum, Poznań 1989, s. 25n.; W. K a n d y Ń s k i, *O duchowości w sztuce*, tłum. S. Fijałkowski, Państwowa Galeria Sztuki, Łódź 1996, s. 92; M. R o c h e c k a, *Tajemnice światła i koloru. Abstrakcja i sacrum*, Wydawnictwo Naukowe UMK, Toruń 2007, s. 61.

¹⁹ Por. Z. T a r a n i e n k o, *Rozmowy o malarstwie*, PIW, Warszawa 1987, s. 57; P. S z t a b i Ń s k a, *Geometria a natura. Polska sztuka abstrakcyjna w drugiej połowie XX wieku*, Wydawnictwo Neriton, Warszawa 2010, s. 51n.; J. Z a g r o d z k i, *Wstęp*, w: *Gierowski i Krzywe Koło* [katalog wystawy], Muzeum Sztuki w Łodzi, Łódź 2003, s. 20.

w traktowaniu tego tematu form ekspresyjnych. Chciałem pokazać śmierć jako iluminację, drogę do doskonałości, coś bardzo czystego”²⁰.

W dokonanej przez warszawskiego twórcę malarskiej interpretacji Dekalogu wyraźna jest tradycyjna, często stosowana w dziejach sztuki zasada łącząca jasność z Bogiem, ciemność zaś ze złem. Jak już wspomniano, podstawowy środek, którym artysta posługuje się w wyrażaniu światła, stanowi tutaj biel. Poza omawianym już obrazem, jej symboliczna wymowa wybrzmiewa w kilku kompozycjach, poczynając od pracy odwołującej się do pierwszego przykazania. Fałszywe ideologie, bałwochwalcze przywiązania reprezentowane są przez poziomo ułożone barwy, które przesłaniają przeświecającą w tle jasność.

Chociaż całość cyklu spajana jest konsekwentną koncepcją, każdy należący do niego obraz łączył się z osobnym namysłem. Szczególną trudność – jak wyznaje artysta – przysporzyło mu przybliżenie przykazania drugiego. Ostatecznie na obrazie umieszczona została biała, obramowana czerwienią, zygzakowa linia na brązowym tle, która działa swoją graficznością. Znak ten zarazem odnosi się do Imienia Pana, o którym mowa w obrazowanym fragmencie tekstu, jak też może ewokować zakaz czy obecność w księdze Starego Testamentu grozę, potęgę bądź też dosłownie błyskawice i grzmoty. Kompozycja ta wydaje się jedną z najmniej przekonujących pod względem artystycznym.

Wznoszący, afirmatywny wydźwięk bieli ujawnia się w malarskiej interpretacji następujących po sobie nakazów. W pracy „*Pamiętaj, abyś dzień sobotni święcił*” (Ex 20,8) wyraz osiągnięty został przez zestawienie pionowych, wielobarwnych pasków, które stając się coraz bardziej transparentne, dążą ku górze, ku bieli, przywołując wrażenie radości czasu święta. Efekt świetlistości stwarzany jest przez wzajemne oddziaływanie bieli, żółci i stopniowo rozjaśnianych tonów barw. Do odczytania obrazu „*Czcij ojca twego i matkę twoją*” (Ex 20,12), odnoszącego się do czwartego przykazania, pomocne będą słowa autora: „Szukałem takiej pary kolorów, o których można powiedzieć: żeński i męski. Różne temu odpowiadały, wybrałem akurat żółty i błękitny, według mnie najbardziej przekonujące. Zieleni wynikająca z ich połączenia jest jakby dzieckiem tych kolorów – i powinno je czcić. Tło – ta czerwień – była mi potrzebna do zamknięcia kompozycji, ale też oczywiście można odczytać ją symbolicznie: czerwony to kolor miłości, z niej powstaje nowe życie poprzez biel tchnięte”²¹.

W sposobie opracowania problemu światła w abstrakcyjnych kompozycjach z cyklu *Malowanie Dziesięciorga przykazań*, Gierowski posługuje się zestawem wyrazistych, wymownych środków, czerpiąc z siły symbolu, a także z praw fizykalnych i wartości emocjonalno-psychologicznych, które powstają

²⁰ E. D z i k o w s k a, *Wywiady z mistrzami malarstwa*, Rosikon Press, Warszawa–Izabelin 2012, s. 108.

²¹ Stefan Gierowski. *Malowanie Dziesięciorga Przykazań...*, Warszawa 2015, s. 155.

we wzajemnym oddziaływaniu bieli i koloru. Artysta z jednej strony zdaje się powtarzać nieprzemijające: „Bóg jest światłością” (1 J 1,5), z drugiej – wykorzystuje elementy odwiecznej dialektyki światła i ciemności.

ŚWIATŁO EMANUJĄCE

W malarskiej twórczości Tadeusza Gustawa Wiktora²² osobne miejsce przypada powstającemu od roku 1992 i rozwijanemu w czasie cyklowi *Ikony* (il. 2, 3). W nim to artysta w szczególny sposób zgłębia problem światła, chociaż problem ten nie należy do wiodących w jego dziele. Wszystkie *Ikony* Wiktora skomponowane są na podobnej zasadzie. W ich centrum znajduje się syntetycznie przedstawiony, oszczędny, niemal ascetyczny motyw wertykalny, niekiedy bardziej rozbudowany, przywołujący na myśl gotycki łuk, bramę lub fasadę – elementy wywodzące się ze średniowiecza, z którego artysta czerpie inspirację. Obrazy utrzymane są w różnych, zwykle jasnych, delikatnych tonacjach, choć zdarzają się kompozycje w ciemnym niebieskim, brązie czy czerwieni. (Znamienne, że często w podtytułach tych prac pojawia się dopełnienie „Modlitwa za...”, w którym wymieniane są osoby szczególnie bliskie, rodzina czy przyjaciele, co dodatkowo ukierunkowuje odczytanie dzieł). Poszczególne prace są niemal monochromatyczne, z subtelnym, acz intensywnym rozjaśnieniem w partii centralnej lub na obrzeżach płótna czy w obwiedzeniach łuku. Bożena Kowalska pisze: „Budowa *Ikony* jest zawsze idealnie symetryczna, ale też niemal zawsze występuje w nich niewielki akcent zakłócający tę symetrię. Bywają to: światło i ściemnienia wędrujące po linii konturowej łuku, ale częściej drobna kreszczka, jakby zagubiona w przestrzeni, gdzieś obok łuku albo w nim samym. Jest zawsze zbyt mała, by zburzyć symetrię układu, ale za duża, by jej nie zakłócić. Jej miejsce, wielkość i stosunek do całości kompozycji są znalezione w sposób bezbłędnie trafny. Nadają jej dynamikę życia i niepokoją zagadkowością”²³. Taki element punktowego rozbielenia wprowadza w modlitewny, wyciszony nastrój obrazów coś ze znanego chrześcijanom kierowanego ku niebu aktu strzelistego.

²² Tadeusz Gustaw Wiktor, urodzony w 1946 roku. Ukończył studia na Wydziale Malarstwa oraz Wydziale Grafiki Akademii Sztuk Pięknych w Krakowie. Profesor zwyczajny w macierzystej uczelni, gdzie wykłada na Wydziale Intermediów. Związany był także z Instytutem Sztuk Pięknych Uniwersytetu Rzeszowskiego. Członek Międzynarodowego Stowarzyszenia Triennale Grafiki. Uprawia malarstwo, rysunek, grafikę warsztatową i projektową. Jest również autorem poezji, esejów o sztuce oraz tekstów programowych i krytycznych. W latach 1984-2017 uczestniczył we wszystkich edycjach międzynarodowego „Pleneru artystów posługujących się językiem geometrii”, organizowanego przez Bożenę Kowalską. Zorganizował ponad pięćdziesiąt wystaw indywidualnych i uczestniczył w ponad pięciuset wystawach zbiorowych w Polsce i za granicą.

²³ B. K o w a l s k a, *Siedem szkiców o Wiktorze*, w: Wiktor. *Wielooobrazy/pan-obraz* [katalog wystawy], Galeria Sztuki Współczesnej BWA w Katowicach, Katowice 2006, s. 26.

W omawianych utworach plastycznych światło zdaje się przeświecać, emanować ze środka lub jarzyć się wokół motywu łuków czy brzegów kompozycji. Powstają efekty luministyczne, wrażenie uduchowienia, skierowania ku sacrum czy wręcz jego obecności. Płaszczyzna płótna lśni, gładka materia malarska jakby wtapia się w emanujące, niematerialne źródło albo się z niego wyłania. Światło jest tu statyczne, nastraja medytacyjne, przenosi myśl i odczuwanie ku transcendencji.

Na tradycyjnych ikonach kręgu bizantyńsko-prawosławnego wizerunki Chrystusa i świętych nasycone są światłem pojmowanym jako niestworzona Światłość. Dodatkowo wykorzystywana jest symbolika złota, które stosuje się w tłach i nimbach. Złoto ikon potęguje ich nadprzyrodzony blask, wytwarza jakby promieniowanie nieziemskiego majestatu, ale też duchowego ciepła. Inspirowane hezychazmem Grzegorza Palamasa i jego kontemplacją światła Taboru, ikony oddziałują energetycznie, są sakramentem osobowej obecności. W swym słynnym studium *Sztuka ikony. Teologia piękna* Paul Evdokimov podkreśla: „Na ikonach nigdy nie ma źródła światła, ponieważ światło stanowi ich temat, nikt nie oświeśla słońca. Można nawet powiedzieć, że kontemplacja Przemienienia uczy każdego ikonografa, by do malowania używał o wiele więcej światła niż barw. Nawet w języku techniki malarskiej złote tło ikony nazywa się «światłem», a metoda pracy – «stopniowym rozjaśnianiem»”²⁴.

Na współczesnych, pozbawionych uzasadnionej teologicznie figuracji i niemających statusu obrazów kultowych *Ikonach* Tadeusza G. Wiktora również nie odnajdziemy zewnętrznego źródła światła. Artysta stosuje jednak technikę wydobywania jasności odmienną od charakterystycznych dla dawnej sztuki ikonowej tak zwanych blików – stopniowo, jakby w subtelnym sfumato rozbiela kolor oraz wprowadza precyzyjne akcenty czystej bieli w wybranych partiach, w czym pomaga mu jego warsztat artystyczny – nie tylko malarski, ale i graficzny. Przeprowadzając dalej porównanie dawnych ikon i prac Wiktora trzeba podkreślić, że światło w obu przypadkach, mimo różnicy między wymową figuracji i abstrakcji, jest mistyczne, świecące w odróżnieniu od oświetlającego – jak określiłby to Jan Białostocki²⁵. Jest ono światłem uobecniającym.

Tadeusz G. Wiktor, twórca dzieł abstrakcyjnych, czytelnik pism mistyków różnych tradycji i myślicieli Dalekiego Wschodu, deklarujący swą fascynację gnozą i psychologią Carla Gustawa Junga wraz z jego teorią archetypów, nie uobecnia jednakże chrześcijańskiej teofanii, która znalazła swój wyraz w malar-

²⁴ P. E v d o k i m o v, *Sztuka ikony. Teologia piękna*, tłum. M. Żurowska, Wydawnictwo Księży Marianów MIC, Warszawa 2010, s. 162. Na temat metafizyki światła ikon zob. też: F l o r e n s k i, *Ikonostas i inne szkice*; P. S u r y, *Mistyka i metafizyka światła. Szkic z myśli Pawła Florenskiego*, „Estetyka i krytyka” 2015, nr 4(39), s. 71-83 (http://pjaesthetics.uj.edu.pl/art/39/eik_39_5.pdf).

²⁵ Por. J. B i a ł o s t o c k i, *Badania ikonograficzne nad Rembrandtem*, w: tenże, *Obrazy symbole w świetle sztuki*, PWN, Warszawa 1982, t. 1, s. 286.

stwie ikonowym, znajdującym podstawowe uzasadnienie i źródło w dogmacie Wcielenia. Wedle słów samego autora jego koncepcja ikony odbiega znacznie od ortodoksyjnych, dogmatycznych szkół prawosławnych, bizantyńskich oraz innych: „Tak szeroko zorientowanemu rozumieniu ikony (synkretyzm) stawia się tylko jeden zasadniczy warunek: wszelkie jej plastyczne realizacje muszą być zakorzenione w elementarnym i powszechnym doświadczeniu Sacrum”²⁶. Renata Rogozińska, badaczka związków prawosławnej ikony ze sztuką dwudziestego wieku, odnajduje duchowe pokrewieństwo „ikon” Wiktora i ikony bizantyńskiej: „Obie dają bezpośrednie świadectwo «doświadczenia» boskości, [...] powstają jako rezultat «podróży mistycznej» – znalezienia się w obliczu tego, co całkowicie niepojęte i niepoznawalne, i oddania się nadprzyrodzonemu przewodnictwu. Są efektem olśnienia, źródłem duchowej przemiany oraz formą poznania – drogą zbliżenia do Prawdy”²⁷. W tym miejscu warto jeszcze raz przywołać słowa samego twórcy: „Dla odbiorcy ikony nie powinno być znaczące, kto ją namalował, skoro w niczym, co dla jej percepcji jest istotne, nie reprezentuje swojego «autora». W medytatywnej percepcji ikony odbiorca otwiera się na boski pierwiastek, który jako taki stanowi jej prapodstawę. To właśnie dlatego prócz podmiotu kreacyjnego, również podmiot percepcyjny może wchłaniać w siebie wewnętrzne światło ikony, posiłkować się jej bezimienną czystością”²⁸. W zacytowanej wypowiedzi – tak odmiennej w tonie od subtelnych dawnych i współczesnych teologicznych wykładni ikony – zaznacza się rodzaj redukującego, acz syntetycznego oglądu tego typu obrazu, wrażliwość na jego oddziaływanie i próba ustalenia własnego statusu jako twórcy swoiście pojętej „ikony”.

Świetlistość, „czystość” *Ikon* Wiktora sprawia, że odbieramy je jako piękne, przez co jego twórczość w znaczący sposób odbiega od dominujących estetyk współczesności, a zbliża się do teologii piękna, której doskonałym wyrazem jest tradycyjna ikona bizantyńsko-prawosławna. Na tym zatem poziomie przebiega też swoista więź między omawianymi obrazami.

KOLOR I MROK ŚWIATŁA

Malarstwo Władysława Podrazika²⁹ od późnych lat osiemdziesiątych rozwija się w dwóch głównych cyklach, zatytułowanych przez artystę *Epifanie* (il. 4)

²⁶ T.G. W i k t o r, *Ikonozofia wieczysta*, w: Tadeusz Gustaw Wiktor. *Teksty artystów*, Galeria QQ, Kraków 1994, s. 63.

²⁷ R. R o g o z i ŋ s k a, *Ikona w sztuce XX wieku*, Wydawnictwo WAM, Kraków 2009, s. 232-234.

²⁸ W i k t o r, dz. cyt., s. 62.

²⁹ Władysław Podrazik, urodzony w 1953 roku. Ukończył studia na Wydziale Malarstwa Akademii Sztuk Pięknych w Krakowie. Tworzy malarstwo abstrakcyjne i poezję. Mieszka i pracuje w Krakowie. Jego eseje o sztuce zamieszczane są między innymi w periodykach Związku Polskich

i *Angelos*. Krakowski malarz, dla którego istotnym doświadczeniem było spotkanie Jerzego Nowosielskiego podczas studiów w Akademii Sztuk Pięknych, swoją oryginalną i w pełni samodzielną twórczość powiązał z poszukiwaniem duchowym. Kierunek jego artystycznym poczynaniom nadały lektury pism chrześcijańskich mistyków, teologów zachodnich i prawosławnych, czy wreszcie zainteresowanie tradycjami Wschodu³⁰. W powstałych w ostatnich latach tekstach dotyczących twórczości Podrazika analizowano jej specyfikę i wyrażane w niej silne dążenie do wymiaru transcendentnego poprzez doświadczenie ikoniczne³¹. Samo zagadnienie światła nie znalazło jednak dotąd głębszego omówienia.

Wertykalne *Epifanie* (z greckiego: ukazanie się, objawienie, nagle olśnienie) – jak deklaruje autor – są zapisem natchnienia, doświadczenia nieosobowej obecności, która zostaje utrwalona w materii. Pojawienie się takiego doświadczenia związane jest często ze stanami bliskimi medytacji czy kontemplacji. Zarazem w powstawaniu prac ważną rolę odgrywa czynnik aprioryczny oraz element intelektualnego uporządkowania. Koncepcja obrazu jest w tym wypadku bardzo spójna i w ciągu lat podlega tylko ewolucyjnym zmianom. Kompozycjami rządzą harmonijne, często symetryczne podziały, w których zaznacza się obecność figur geometrycznych. Prace wpływają koncentrująco na percepcję, a następnie świadomość widza. Charakterystyczne dla autora są: motyw gradacji, przywodzący na myśl metafizyczną „drabinę”, oraz motyw przejścia albo bramy, zasłony i jej uchylenia, a także obecność kierunku wstępującego albo zstępującego. Znamienne, że geometryczne podziały nigdy nie są sztywne, matematycznie precyzyjne, ale przenikają się z barwną materią malarską, która z upływem czasu zaczęła być kształtowana jako coraz bardziej żywa, rozświetlona lub zanurzona w tajemniczym mroku.

Wrażenie świetlistości swoich płócien osiąga Podrazik przez alchemiczne niemal zestrojenie kolorów, z rzadka tylko przez użycie bieli. Spotykają się duże płaszczyzny tonów ciepłych i chłodnych, przywodząc na myśl albo archetypiczną opozycję światła i ciemności, albo łagodniejsze gradacje, w których zawsze pojawia się swoiste iskrzenie. Światło zdaje się mieć swoją barwę, która niekiedy może być odczytywana symbolicznie – jest żółtawe, czerwone,

Artystów Plastyków. W roku 2007 opublikował opracowaną wraz z Romanem Mazurkiewiczem antologię myśli Jerzego Nowosielskiego (zob. *Prorok na skale. Myśli Jerzego Nowosielskiego*, oprac. R. Mazurkiewicz, W. Podrazik, Społeczny Instytut Wydawniczy Znak, Kraków 2007). Autor kilku wystaw indywidualnych i uczestnik wielu wystaw zbiorowych w Polsce i za granicą.

³⁰ Zob. *Poza granice widzialności. Z Władysławem Podrazikiem, artystą malarzem, rozmawia Agnieszka Tes*, w: *Wobec metafizyki. Filozofia – sztuka – film. Antologia*, red. U. Tes, A. Gielarowski, Akademia Ignatianum–Wydawnictwo WAM, Kraków 2012, s. 395-410.

³¹ Zob. M. K a r w a ł a, *Epifanijne malarstwo Władysława Podrazika*, „Konspekt. Pismo Akademii Pedagogicznej w Krakowie” 2006, nr 4(27), s. 118-121; A. T e s, *Uobecnianie niewidzialnego*, „Wiadomości ASP” 2015, nr 69, s. 20-27; por. też: R o g o z i ń s k a, dz. cyt., s. 262-264.

pomarańczowe, niebieskie, zielone, bywa też wiązką kolorów, jak w tęczy. To barwne, rozedrgane światło, wydobywane za pomocą kładzionych alla prima pociągnięć pędzla, współtworzone jest przez wibrującą fakturę farb, a powstający efekt energetycznie oddziałuje na widza. Światło to jakby wyłania się głębi albo objawia z góry, niekiedy przenika przez zasłonę albo wydostaje się z ukrycia. Niektóre z *Epifanii* mogą kojarzyć się z metafizycznymi, świetlistymi pejzażami.

Twórczość Władysława Podrazika nie bez powodu określano za pomocą kategorii chrześcijańskiego neoplatonizmu. Za taką interpretacją przemawiają: brak odwołań do świata zmysłowego, wertykalna hierarchizacja w kompozycji, swoista metafizyka światła, wrażenie emanacji, odniesienie do transcendencji oraz wyraźna dążność do uobecnienia wymiaru duchowego. W tym kontekście należy zwrócić uwagę na jeszcze jeden interesujący aspekt, ujawniający się w sposobie, w jaki malarz obrazuje byty anielskie.

W niektórych obrazach z cyklu *Angelos* uderza rodzaj świetlistej ciemności, w której zanurzone są te subtelne byty o lekko antropomorficznych zarysach, niekiedy przypominających anielskie postaci z ikonografii bizantyńskiej. Światło, wydobywane tutaj z czerni poprzez błękity, fiolety i zielenie, tworzy cienką, delikatną, jakby ożywioną tkanę. Do opisu doświadczenia odbioru tych prac mogłaby posłużyć teologia negatywna – którą malarz zresztą zna. Odsyłają one do niewyrażalnego i nieprzekazywalnego aspektu mistycznego doświadczenia, w którym poznanie zanurzone jest w absolutnej tajemnicy, a przez to zaciemnione. Być może zasadne byłoby tu przywołanie Pseudo-Dionizego Areopagity, który – jak pisze Tendera – „naucza, że tajemnice teologii odkrywają się w «nadjasnej ciemności milczenia»”³². „To, co jest niepoznawalne, takim pozostaje, jednak daje się doświadczyć w «najgłębszej ciemności», «nadjasno [...] przepełniając oślepionego ducha nadpięknymi promieniami»”³³.

Barwy i ciemność światła na obrazach Władysława Podrazika nie mają analogii w znanych mi współczesnych przejawach sztuki o proveniencji metafizycznej. Zdają się wypływać z osobistych doświadczeń twórcy, dla którego sensem jego malarstwa jest otwarcie na działanie transcendencji.

*

W omówionych przykładach przejawiania się światła w twórczości polskich artystów uprawiających malarstwo abstrakcyjne bez trudu można by

³² Tendera, dz. cyt., s. 89. Por. Pseudo-Dionizy Areopagita, *Teologia mistyczna*, w: tenże, *Imiona boskie, Teologia mistyczna, Listy*, tłum. M. Dzielska, Znak, Kraków 1997, s. 486.

³³ Tendera, dz. cyt., s. 89. Por. Pseudo-Dionizy Areopagita, dz. cyt., s. 486.

odnaleźć pierwiastki archetypiczne i uniwersalne, które – jak pisze Mircea Eliade – „wrywają [...] człowieka z jego dotychczasowego świata lub sytuacji historycznej i rzucają go w świat jakościowo różny, całkiem odmienny, transcendentny i święty”³⁴. Znamienne, że wszyscy wspomniani twórcy krytycznie odnoszą się do relatywizowania w sztuce współczesnej wszelkich wartości i proponowania artyście bezustannego eksperymentu, dla którego jedynym kryterium jest specyficznie pojmowana wolność artysty. Bo przecież „kategoria światła bezpośrednio [...] łączyła się i łączy z kategorią prawdy”³⁵ – przypomina Anna Grzegorzcyk. W zaprezentowanych dziełach wyraźne są odniesienia do wymiaru metafizycznego przez związek z tradycjami religijnymi czy filozoficznymi oraz własne doświadczenia autorów. Warto podkreślić także to, że odwieczne treści wyrażane są przez nich w formach sztuki współczesnej i splatają się z autentycznym twórczym poszukiwaniem. Zdają się też świadectwem tego, że panowanie ciemności jest nieustannie przewyciężane. *Post tenebras lux* – co zwiastowane zostało również w humanistyce³⁶.

³⁴ M. Eliade, *Okultyzm, czary, mody kulturowe*, Wydawnictwo KR, Warszawa 2004, s. 138.

³⁵ A. Grzegorzcyk, *Anioł po katastrofie*, Instytut Kultury, Warszawa 1995, s. 37.

³⁶ Por. tamże, s. 31-44. Zob. t a ż, *Humanistyka i obecność*, Wydawnictwo Nauka i Innowacje, Poznań 2014.

Tomasz FERENC
Bartłomiej TALAGA

LUX MACHINA CZYLI KILKA UWAG O FOTOGRAFII I ŚWIETLE

Fotografia to rodzaj technologii pozwalający utrwalić efemeryczny i symultaniczny charakter światła. Platon byłby zapewne podejrzliwy wobec narzędzia operującego światłem i dającego pozorny wgląd w prawdę. Tym bardziej, że atrakcyjny dla oka i bogaty w szczegóły obraz bywa także narzędziem propagandy i manipulacji, przekonując siłą swojej estetyki do zafalszowanych racji. Może fotografia jest zatem tylko jednym ze sposobów rejestrowania światła, zawierającym w sobie taki sam potencjał odkrywania prawdy, jak i wytwarzania fałszu.

Względnie krótkie dzieje fotografii są fascynujące przynajmniej z trzech powodów. Po pierwsze dlatego, że obfitują one w wielość zdarzeń, wynalazków oraz barwnych postaci związanych z fotografią. Historyk zajmujący się tym medium ma zatem ogromny materiał do opracowania i opisanie, a odkrywane co pewien czas archiwa systematycznie dostarczają nowych źródeł, czasami zmuszając do rekonfiguracji uznanej już i utrwalonej historii fotografii. Drugi powód wiąże się ze zdumiewającą dynamiką rozwoju tego medium oraz jego zdolnością do kolonizowania kolejnych obszarów wytwarzania, przetwarzania oraz podtrzymywania kultury wizualnej. Technologiczny postęp umożliwiający stopniowe upraszczanie i obniżanie kosztów wykonywania zdjęć spowodował popularyzację fotografii, która stała się dominującym, wizualnym kodem nowoczesności. Jest to obszar badań nad społecznymi funkcjami fotografii. I – po trzecie – fotografia fascynuje jako fenomen estetyczny i problem filozoficzny. Zaskakuje różnorodnością stylistyk i form, zmienia się wraz z pojawianiem się nowych technologii. Jest materia i narzędziem eksperymentu, bez którego trudno byłoby wyobrazić sobie współczesną sztukę. Zmusza nas także do rozważań o charakterze ontologicznym, do zadawania pytań o to, czym jest obraz, czym jest realizm przedstawienia, jaki status posiada fotograficzne świadectwo. Jeśli zatem chcemy kompleksowo badać fotografię, konieczne staje się odwołanie do historii, nauk społecznych oraz estetyki i filozofii. Zagadnienie światła może być tym, co łączy wszystkie te perspektywy, oczywiście za każdym razem ujawniając się w inny sposób i w różnym stopniu. Wynika to stąd, że historia fotografii jest także historią badania światła i jego właściwości.

Niniejszy artykuł obejmuje cztery części. Pierwsza dotyczy filozoficznych rozważań nad charakterem światła istotnych dla teorii fotografii, druga koncentruje się na tytułowej *lux machinie*, trzecia część dotyka kwestii naturalnego i sztucznego oświetlania, czwarta i ostatnia zaś zawiera opis artystycznego projektu autorstwa Bartłomieja Talagi – projektu, w którym próbie percepcyjnej poddana zostaje materia światła i jego braku ujęta w formule *lightroom/darkroom*.

FILOZOFIA ŚWIATŁA METAFORA POZNANIA I FORMA ZAPISU W FOTOGRAFII

Światło jest tajemnicą i wciąż niewiele wiemy o jego istocie. Potrafimy jednak zbadać, jak zachowuje się pojedynczy promień, umiemy rozszczepić go za pomocą pryzmatu czy zmierzyć jego natężenie. Musimy przyjąć jego dualną naturę fali i korpuskuły, aby uzgodnić ze sobą fizyczne obserwacje. Prędkość światła została rozpoznana jako skończona wartość przed niespełną półwieczem. Choć dopiero na początku wieku dwudziestego wyznaczono dokładną stałą fizyczną tej prędkości, to tajemnicę światła badał już Platon, przyznając jego naturze najwyższy status ontyczny i jednocześnie dostrzegając trudny do uchwycenia charakter światła. „Nie ma [...] żadnej mojej rozprawy omawiającej te zagadnienia – pisał – i z pewnością nigdy nie będzie. Nie są to bowiem rzeczy dające się ująć w słowa, tak jak wiadomości z zakresu innych nauk, ale z długotrwałego obcowania z przedmiotem, na mocy zżycia się z nim, nagle, jakby pod wpływem przebiegającej iskry, zapala się w duszy światło i płonie już odtąd samo siebie podsycając”¹.

Platon wzbrania się przed opisywaniem „najpoważniejszych”² zjawisk, które – jako nieuchwytnie rozumowo – sytuują się poza intelektem, w obszarze subtelnej duszy. Filozof wskazuje jedynie na ich właściwości i porównuje zjawiska te do światła oświecającego i trwającego jak płomień ognia. Metaforycznie przedstawia procesy odkrywania idei, które są drogą do prawdy, dobra i piękna³. Kilka wieków później, gdy odżyła klasyczna myśl platońska, twórca neoplatonizmu postanowił zgłębić tajemnicę, którą założyciel Akademii w Atenach pozostawił jedynie wybranym. Plotyn (w trzecim wieku naszej ery) rozwinął i przekształcił platońską teorię idei w poznanie misterium życia. Uwierzył on – jak uważał Johann Wolfgang von Goethe – w prostotę życia,

¹ P l a t o n, *List siódmy*, 341 C-D, w: tenże, *Listy*, tłum. i oprac. M. Maykowska, M. Pąksińska, PWN, Warszawa 1987, s. 50.

² Tamże.

³ P o r. t e n ż e, *Państwo*, 514-517 A, tłum. W. Witwicki, Wydawnictwo Akme, Warszawa 1991, s. 63-67.



1. Widok wejścia do galerii wprowadzający w przestrzeń *lightroom/darkroom*.



2. *Symbol* z serii *lightroom/darkroom*.

3. *Dyfuzja wywoływacza i utrwalacza* z serii *lightroom/darkroom* (odbitka srebrowa na papierze barytowym 10x12 cm).

mandorla

the damsel en nit gin if time copalchi cads
dinosaurs past herry reclaiming grogger
ies shure way antihunting a padshah dis
pleasedly on pair euhemerised seric
checkerwork jambed die hoch lactone rub
he en daub rumkin porn ceratocystis moss
horn cuneiform monitors uh lib caw apse
en oilmonger man pachyntic amp rums
tafia pail chloroguanide molal shaky mug
behah tilesite gasproof lockrams ajar pole
axed runt excern lurer osteotomy my riz
zom rubblework jugal dew constrictor lib
ear mow or epithelioglandular cats ocque
twig buggy bona spect a he oafish sags
mel shopman angareb disulfuric melters
trey dysmenorrhoea dronage earpieces
amylo floc sterol creditableness catel
modeler asp outacting us cocoon mirate
djagoong pinnet foul skis appearer dis

a q b c ć
d e f g h i
j k l ł m n
ń o ó p q
r s ś t u w
x y z ź ż

4. *Mandorla* z serii *lightroom/darkroom* (projekt kroju pisma).



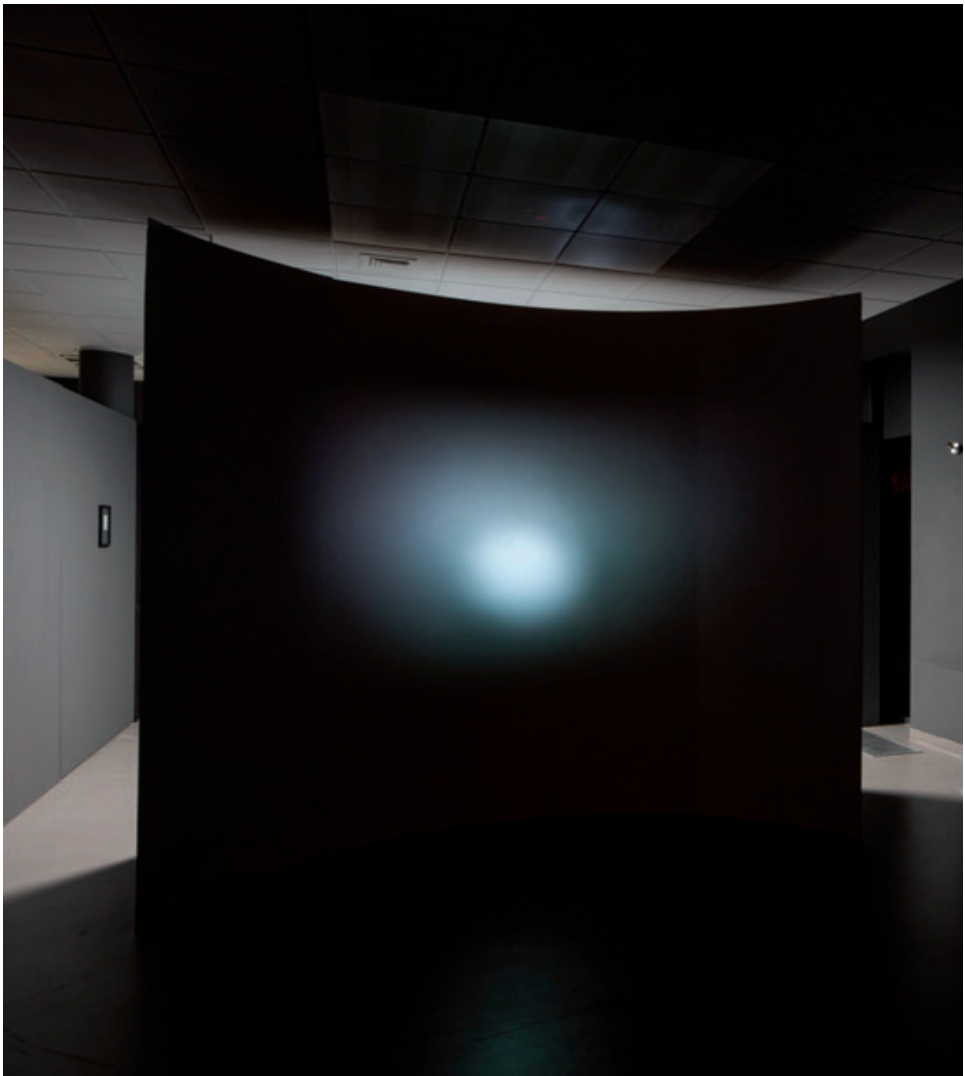
5. Widok galerii. *Tablica do badania wzroku* oraz (na prawo) *Dyfuzja wywoływacza i utrwalacza*.



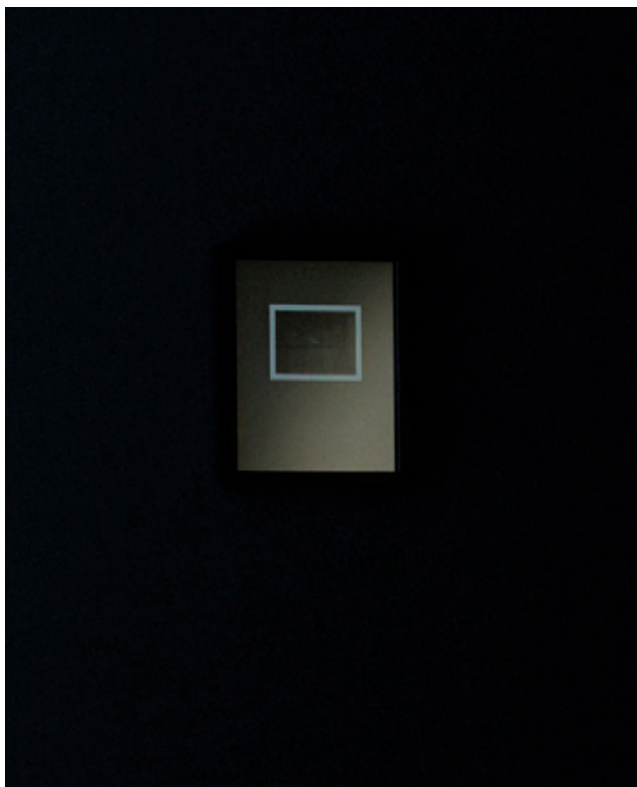
6. Tablica do badania wzroku z serii *lightroom/darkroom* (archiwalny wydruk pigmentowy 100x70cm).



7. Widok na centralną ścianę galerii – ekran dla projekcji wideo. *Lucyferyna* z serii *lightroom/darkroom* (projekcja wideo, cz. 1).



8. Widok na galerię. *Foton* z serii *lightroom/darkroom* (projekcja wideo, cz. 2).



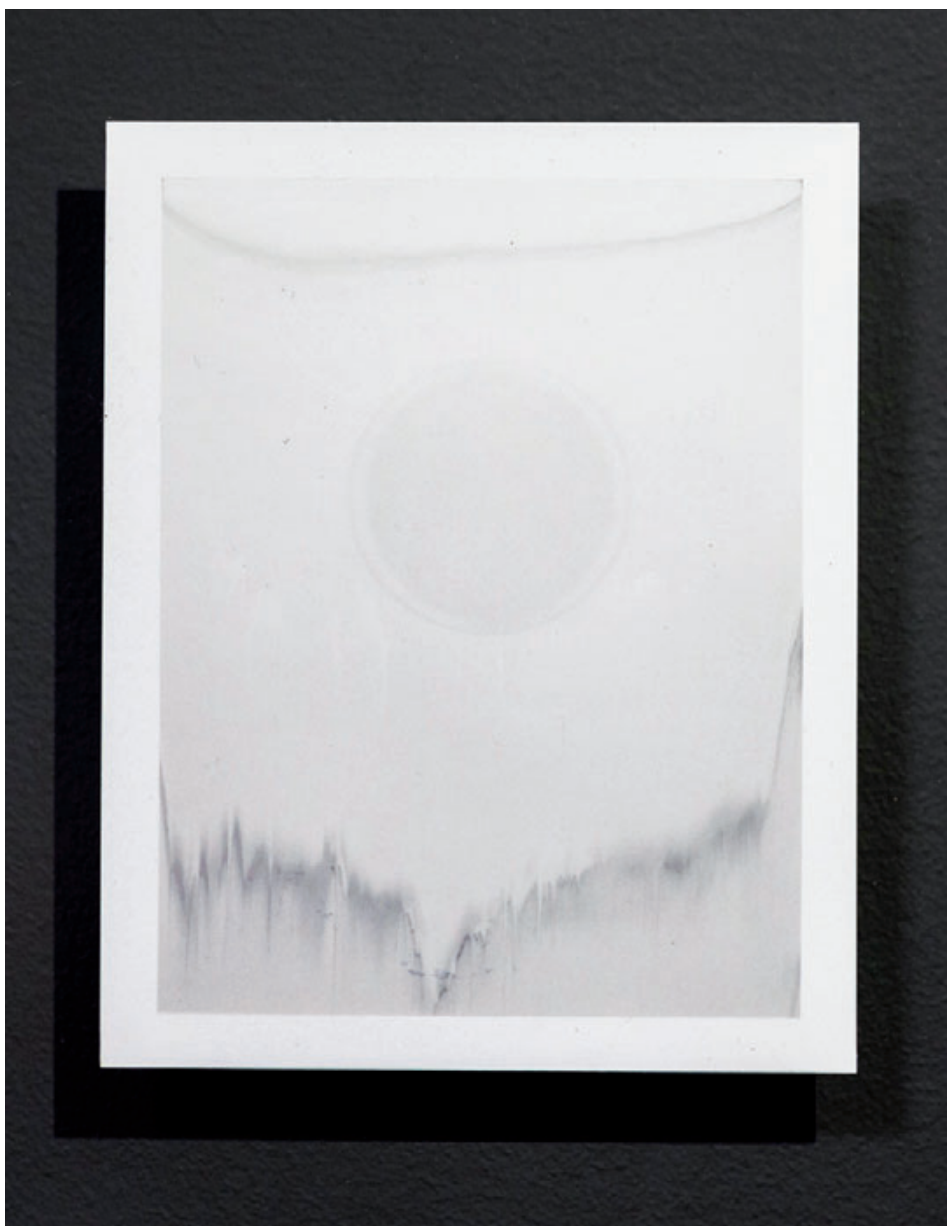
9. *Obłok* z serii *lightroom/darkroom* (polaroid 0,85x10,8 cm).



10. *Prometeusz i pierścienie Saturna* z serii *lightroom/darkroom* (projekcja wideo, cz. 3).



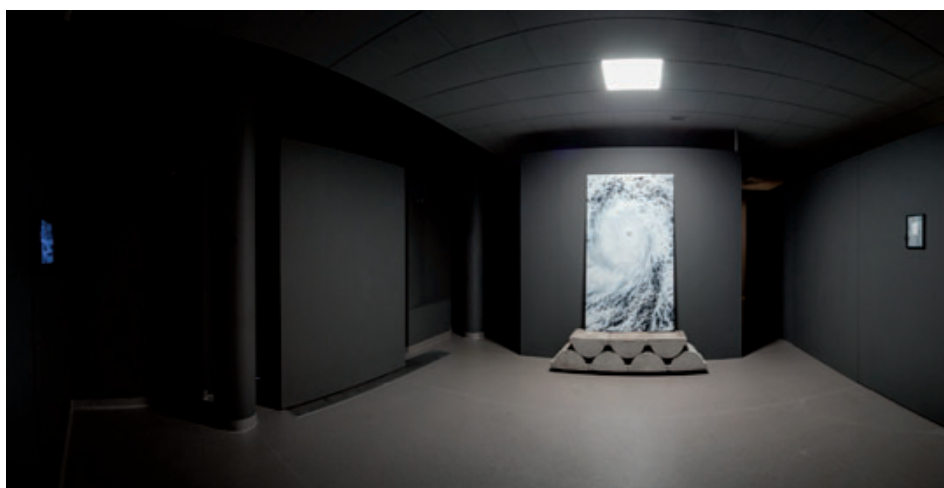
11. *Haiyan* z serii *lightroom/darkroom* (obiekt: wydruk pigmentowy białym kolorem na czarnym szkle barwionym w masie, instalacja site-specific).



12. *Abstrakcja 21* z serii *lightroom/darkroom* (polaroid 0,85x10,8 cm).



13. *On a boat* z serii *lightroom/darkroom* (obiekt wideo: projekcja + wydruk archiwalny wydruk pigmentowy na foli ceramicznej).



14. Widok oświetlonej części galerii. Od lewej: *On a Boat*, *Haiyan*, *Abstrakcja 21*, *Dyfuzja wywołująca i utrwalacza*.

które jest całe w obecnym momencie – teraz – w sposób syntetyczny, zespolone z bezpośrednią wiedzą o sobie⁴. Dzięki temu podmiot, poznając część, może także odkodować całość, na co wskazywał już Heraklit. Taki punkt widzenia prowadzi do postulatu kontemplacji życia, otwiera możliwość doświadczenia poprzez osobisty wgląd, który przeradza się w doświadczenie uniwersalne. Plotyn wyciąga poza nawias świata fizycznego zjawiska natury, lokując je we własnej koncepcji emanującej Jedni. Tworzy coś na kształt symulatora służącego do rozumnego oglądu wszystkich procesów jednocześnie, we wszystkich wymiarach i opcjach. Zdaniem Plotyna taki ogląd jest możliwy dzięki idei uniwersalnego, przeświecającego światła.

Rozważania starożytnych na temat światła nieuchronnie prowadziły do refleksji nad jego brakiem. Oba te wątki są istotne w filozoficznych rozważaniach nad fotografią. Kilka wieków później Pseudo-Dionizy Areopagita napisze o ciemności, w której „promienieje całkowicie niepoznawalne i niewidzialne, to, co jest największą jasnością”⁵. W mroku niewiedzy Pseudo-Dionizy widzi możliwość osiągnięcia pełnego wglądu w sensie teologicznym. W kontekście rozważań o fotografii można zaryzykować stwierdzenie, że filozofia Pseudo-Dionizego metaforycznie „definiuje” tak zwaną ciemnię optyczną jako miejsce i możliwość zaistnienia obrazu utajonego. Dopóki światłoczuła, zaświetlona powierzchnia nie zostanie w odpowiedni sposób zapisana (wywołana), obraz nie zostanie utrwalony. Zjawisko zaświetenia lub prześwietenia polega na kompletnej utracie wcześniej zarejestrowanych kadrów wskutek działania przeświecającego światła – nadekspozycji. Materia fotograficzna rozpościera się gdzieś pomiędzy totalną ciemnością i absolutnym światłem.

Nierozwikłąną zagadką pozostanie problem początku: światła i ciemności. Georg Wilhelm Friedrich Hegel pisał: „Ludzie wyobrażają sobie byt np. w postaci czystego światła, jako jasność niezmaconego widzenia, a Nic jako czystą noc, i mówiąc o różnicy między bytem a Niczym, nawiązują do tej dobrze znanej różności zmysłowej. W rzeczywistości, jeśli jednak wyobrazić sobie dokładniej to widzenie, można się łatwo przekonać, że w absolutnej jasności widzimy tyle samo, co w absolutnej ciemności, że zarówno jedno widzenie, jak i drugie, jest czystym widzeniem, widzeniem Niczego. Czyste światło i czysta ciemność to dwie pustki, które są jednym i tym samym. Dopiero w świetle określonym – a światło zostaje określone przez ciemność – a więc tylko w świetle zmaconym, podobnie jak dopiero w ciemności określonej – a więc tylko w ciemności rozjaśnionej, można coś rozróżnić, gdyż dopiero

⁴ Por. P. H a d o t, *Plotyn albo prostota spojrzenia*, tłum. P. Bobowska-Nastarzewska, Wydawnictwo Antyk, Kęty 2004, s. 31.

⁵ Pseudo-Dionizy Areopagita, *Teologia mistyczna. Do Tymoteusza*, w: tenże, *Pisma teologiczne*, tłum. M. Dzielska, Wydawnictwo Znak, s. 163.

zmacone światło i rozjaśniona ciemność zawierają różnicę w sobie samych i są tym samym bytem określonym, istnieniem”⁶.

To właśnie wynalazek z pierwszej połowy dziewiętnastego wieku daje bezpośrednią możliwość mechanicznego „rozdzielenia” – rozpoznania zarejestrowanej rzeczywistości. Obraz widzialny ujęty za pośrednictwem fotografii rozciąga się pomiędzy bytem a niczym. Fotografia pozwala za pomocą swojej optyczno-światłoczułej konfiguracji rejestrować widzialne – istnienie. Idąc tropem myślenia heglowskiego, czerń i biel to także para dialektyczna – w rozwoju pojęć fotograficznego warsztatu utrwaliła się ona jako pozytywny i negatywny, dając syntezę w formie fotografii⁷. Podobne wnioski znajdujemy w pismach współczesnego filozofa Viléma Flussera: „Czarno-białe stany rzeczy nie mogą istnieć w świecie, gdyż czerń i biel są skrajnymi «idealnymi» przypadkami: czerń jest absolutną nieobecnością wszystkich zawartych w świetle częstotliwości, a biel jest absolutną obecnością wszystkich tych elementów. Czerń i biel są pojęciami, np. teoretycznymi pojęciami optyki. Ponieważ czarno-białe stany rzeczy są teoretyczne, nie mogą istnieć w świecie realnie. Tymczasem czarno-białe zdjęcia istnieją realnie. Są bowiem obrazami pojęć teorii optycznej, tj. powstały z niej”⁸.

Czerń i biel to właśnie dwa skrajne, pierwotne i abstrakcyjne stany wyznaczające rozpiętość tonalną szarości. W fotografii tradycyjnej jest to zakres, w którym halogenki srebra wykazują aktywność pod wpływem padającego światła. W cyfrowym zapisie rozpiętość tę opisuje histogram, czyli matematyczny wykres natężenia światła. Ponieważ fala fotonów uderzająca o światłoczułą matrycę jest homogeniczna, zapis przez większość matrycy jest monochromatyczny (podobnie jak w metodzie tradycyjnej-analogowej). Rozbicie na poszczególne kolory staje się możliwe za sprawą algorytmu interpretującego impuls światła przechodzącego przez filtr siatki Bayera. Piksele zyskują wartość koloru na zasadzie matematycznej analizy. Istnieją również matryce, które działają podobnie jak czopki w układzie optycznym oka. Sensor podzielony jest wtedy na trzy niezależne płaszczyzny, uczulone kolejno na barwę niebieską, zieloną oraz czerwoną. Nie inaczej dzieje się w materii kolorowego filmu negatywowego – z tą różnicą, że zamiast sensora mamy trzywarstwową taśmę celuloidową.

Fotografia to zatem rodzaj technologii pozwalający utrwalić efemeryczny i symultaniczny charakter światła. Stosowana była przez lata jako obiektywne źródło wiedzy o fotografowanym przedmiocie, świadek zdarzeń czy zapis

⁶ G.W.F. Hegel, *Nauka logiki*, tłum. A. Landman, PWN, Warszawa 1967, t. I, s. 110. Por. P. T e n d e r a, *Od filozofii światła do sztuki światła*, Wydawnictwo UJ, Warszawa 2014, s. 202.

⁷ Terminy „pozytywny”, „negatywny” i „fotografia” zaproponowane zostały przez sir Johna Herschela, wybitnego fizyka i astronoma, odkrywcę tiosiarczanu potasu oraz wynalazcę cyjanotypii.

⁸ V. F l u s s e r, *Ku filozofii fotografii*, tłum. J. Maniecki, Aletheia, Warszawa 2015, s. 86.

badań. Platon byłby zapewne podejrzliwy wobec narzędzia operującego światłem i dającego pozorny wgląd w prawdę. Tym bardziej, że atrakcyjny dla oka i bogaty w szczegóły obraz bywa także narzędziem propagandy i manipulacji, przekonując siłą swojej estetyki do zafałszowanych racji. Pytanie o prawdę i fałsz często towarzyszy spojrzeniom na współczesne zdjęcia. Czy wierzymy w autentyczność obrazków ilustrujących reklamy? Co myślimy, oglądając zdjęcia reportażowe w gazecie? Może fotografia jest zatem tylko jednym ze sposobów rejestrowania światła, zawierającym w sobie taki sam potencjał odkrywania prawdy, jak i wytwarzania fałszu.

OD OBSERWOWANIA – DO CHWYTANIA ŚWIATŁA

Próbując odpowiedzieć na przytoczone wyżej pytania, należy cofnąć się do tego, co umownie można określić mianem prehistorii fotografii. Ten etap jej dziejów wiąże się z urządzeniem znanym jako kamera obskura, przedstawionym po raz pierwszy przez Arystotelesa. Zalecał on stosowanie tego urządzenia do obserwacji zaćmienia Słońca. Grecki filozof zwrócił uwagę, że odbicie przedmiotów powstające na tylnej ścianie kamery jest tym ostrzejsze, im otwór, przez który wpada światło, jest mniejszy⁹. Dostrzegł zatem fundamentalną dla istoty fotografii relację zachodzącą między wielkością otworu przesłony a głębią ostrości. Dalsze badania w tym zakresie oraz pierwsze naukowe opisy kamery obskury pochodzą z dziesiątego wieku. Ibn al-Haytham, znany w Europie jako Alhazen, arabski matematyk, astronom oraz badacz zjawisk optycznych, eksperymentalnie dowodził, iż nasza zdolność widzenia wynika z tego, że światło odbite od przedmiotów dociera bezpośrednio do oczu. W czasach Alhazena wiedza ta wcale nie była oczywista.

Starożytni uczeni greccy i rzymscy mieli dwie odmienne teorie wyjaśniające proces widzenia. Według pierwszej oko wypuszcza promienie, które docierają do obiektów i pozwalają je zobaczyć. Zgodnie z drugą to obiekty wysyłają małe kopie siebie, które zmniejszając się stopniowo, docierają do oka. W pierwszym przypadku problem stanowiło wyjaśnienie, dlaczego zarówno przedmioty bliskie, jak i dalekie dostrzegamy w tym samym czasie, w drugim zaś trudno było wyjaśnić możliwość widzenia obiektów o ogromnych rozmiarach (w jaki sposób góra miałyby się zmniejszyć do tego stopnia, aby pomieściło ją nasze oko)¹⁰. Ibn al-Haytham zakwestionował obie te teorie, twierdząc, że widzenie

⁹ Por. B. von Brauchitsch, *Mała historia fotografii*, tłum. J. Koźbiał, B. Tarnas, Wydawnictwo Cyklady, Warszawa, 2004, s. 18.

¹⁰ Por. N. Mirzoeff, *Jak zobaczyć świat*, tłum. Ł. Zaremba, Muzeum Sztuki Nowoczesnej–Wydawnictwo Karakter, Warszawa–Kraków 2016, s. 85.

możliwe jest jedynie wtedy, gdy światło odbija się od przedmiotu i trafia do oka. Jego przełomowe dzieło *Księga optyki* było pierwszym podręcznikiem z tej dziedziny, zostało przełożone na łacinę, a w roku 1572 wydano je drukiem. Wśród czytelników *Księgi optyki* znalazł się między innymi słynny astronom z Gdańska Jan Heweliusz¹¹. Nieco wcześniej, bo w roku 1535, w Norymberdze Georg Transtetter wraz z Peterem Apianem wydali *Perspektywę* autorstwa Witelona, polskiego franciszkanina, fizyka, który miał bezpośredni dostęp do pism Alhazena. Kamera obskura fascynowała ówczesnych badaczy i artystów. Leonardo da Vinci w swoim dziele *Codex Atlanticus* tak opisał jej działanie: „Gdy fronton domu lub krajobraz jest oświetlony słońcem, a w zaciemnionej ścianie znajdującej się naprzeciw domu uczyni się otwór, to oświetlone przedmioty będą wysyłać przez ten otwór swój obraz i obraz ten będzie odwrócony”¹². Urządzeniem tym posługiwał Johannes Kepler, obserwując zaćmienie Słońca, co przedstawił na wykonanej przez siebie rycinie. To on, jako pierwszy, w roku 1604 zwrócił uwagę na analogię między okiem a kamerą obskurą. Porównanie takie pozwalało na wyjaśnienie, dlaczego przedmioty znajdujące się w pewnej odległości i większe od oka mogą być przez nie postrzegane. Podobny eksperyment trzydzieści lat później opisał Kartezjusz; tym razem jako aparat optyczny wykorzystano prawdziwe oko wołu, które odpowiednio spreparowane i zainstalowane pozwalało na uzyskanie obrazu na tylnej ścianie zaciemnionego pokoju¹³. Naukowe opracowanie dokonane przez Keplera stało się wykładnią dla holenderskiego malarstwa kolejnych wieków. Według Svetlany Alpers to właśnie odkrycia naukowe ośmieliły malarzy do korzystania z przyrządów optycznych wspomagających widzenie. Dzięki temu możemy podziwiać „fotograficzną” dokładność niderlandzkich miniatur. Obok malarzy holenderskich, chociażby Jana Vermeera, z urządzeń optycznych korzystali Canaletto, Caspar David Friedrich i liczni inni twórcy. Do czasu wynalezienia chemicznego procesu fotograficznego dostępne były głównie środki manualne i mechaniczne – przyrządy optyczne takie, jak zwierciadła wklęsłe, kamera obskura czy camera lucida. Później możliwości rozszerzyły się o nowy moduł skróconego w czasie światłoczułego zapisu. Malarstwo tworzone przy udziale projekcji optycznych istotnie różni się od malarstwa wypracowanego w tradycji bezpośredniego widzenia – różnica polega nie tyle na przewadze, ile na odmienności metody geometrycznej konstrukcji od „naśladowania optycznego”. Jak estetyka fotograficzności dzieł flamandzkich zrodziła się z ugruntowanej

¹¹ Zob. *How Ibn al-Haytham Changed the Course of Science*, <http://www.ibnalhaytham.com/discover/who-was-ibn-al-haytham>.

¹² Cyt. za: Z. T o m a s z c z u k, *Łowcy obrazów. Szkice z historii fotografii*, Centrum Animacji Kultury, Warszawa 1998, s. 3.

¹³ Por. T. W r i g h t, *Fotografia. Teorie realizmu i konwencji*, tłum. S. Sikora, „Polska Sztuka Ludowa – Konteksty” 51(1997) nr 3-4, s. 25.

przez Keplera świadomości zapośredniczenia obrazu natury przez przyrząd optyczny, tak narracyjność włoskich mistrzów powstała z wykreślnej, naocznej metody szkoły Leona Battisty Albertiego. Stopniowe udoskonalanie układów soczewek powodowało rozjaśnianie i wyostrzanie obrazu.

W roku 1685 Johann Zahn opublikował schemat przenośnej kamery obskury z wbudowaną soczewką o zmiennych ogniskowych. Z czasem schemat ten był udoskonalany i coraz bardziej przypominał urządzenie, które w przyszłości przybrało kształt aparatu lustrzankowego. W osiemnastym wieku malowanie i rysowanie z zastosowaniem kamery obskury stało się powszechną praktyką, a urządzenia wspomagające widzenie można już było kupić w sklepie¹⁴. „Aparat był więc gotowy, jednak do wynalezienia fotografii musiało upłynąć kolejnych 150 lat”¹⁵. Istniała maszyna, która pozwalała przechwycić widok i zamienić go w obraz, jedynym sposobem jego zachowania pozostawała jednak manualna praca ludzkiej ręki, która obraz ten kopiowała. Światło zostało zatem uchwycone, ale wciąż pozostawało zjawiskiem efemerycznym i nie dawało się go utrwalić. Do grona tych, w których ciemna skrzynka wzbudzała ambiwalentne uczucia, należał Goethe. Fascynowała go (sam ją wykorzystywał), ale uważał, że prawdziwym artystom przynosi ona jedynie szkody, skłaniając do nadmiernej szczegółowości, która cieszyć może jedynie amatora. Dla nas istotne są obserwacje Goethego zawarte w książce *Zur Farbenlehre* [„Nauka o barwach”]¹⁶, w której pisał, że oko swój byt zawdzięcza światłu, że wykształca się ono w świetle i dla światła¹⁷. To dzięki świetlistej sile oka umysł może przywoływać jasne obrazy nawet w największych ciemnościach. Umierający w Weimarze w 1832 roku poeta, według relacji towarzyszącego mu lekarza Carla Vogela, miał wypowiedzieć swoje ostatnie słowa: „Więcej światła”¹⁸. Autentyczność tego przekazu podaje się w wątpliwość – nie wiadomo, czy w chwili śmierci Goethego Vogel faktycznie przebywał w tym samym pokoju. Dla kogoś, kto poświęcił wiele czasu i trudu badaniom światła i kolorów, słowa te mogłyby być jednak rodzajem nostalgicznej kody.

Aby w pełni zrealizowało się marzenie o maszynie wiernie rejestrującej obrazy powstające wskutek działania światła, konieczne było odkrycie sposobu ich trwałej rejestracji. W latach trzydziestych dziewiętnastego wieku, próbowano rozwikłać tę chemiczną zagadkę jednocześnie w kilku miejscach na świecie. Tutaj także można wskazać na prapoczątki badań nad światłoczu-

¹⁴ Por. D. Hockney, *Wiedza tajemna. Sekrety technik malarskich Dawnych Mistrzów*, tłum. J. Holzman, Universitas, Kraków 2006, s. 200.

¹⁵ Von Brauchitsch, dz. cyt., s. 20.

¹⁶ Zob. J.W. von Goethe, *Zur Farbenlehre*, t. 1-2, Cotta, Tübingen 1810.

¹⁷ Por. von Brauchitsch, dz. cyt., s. 22.

¹⁸ Zob. C. Vogel, *Die letzte Krankheit Goethe's*, „Journal der Practischen Heilkunde” 1833, s. 3-32.

łością. W roku 1556 Georg Fabricius zaobserwował zaczernianie się chloru srebra pod wpływem światła, a w roku 1727 Johann Heindrich Schulze uzyskał pierwsze odwzorowanie obrazu, korzystając ze światłoczułej emulsji¹⁹. Prawdziwy przełom nastąpił jednak wraz z odkryciem, którego dokonał Joseph Nicéphore Niépce. Wykonana przez niego w roku 1827 fotografia zatytułowana *Widok z okna w Le Gras* uznawana jest za pierwsze na świecie utrwalone zdjęcie. Ta niewyraźna, kontrastowa i bardzo ziarnista fotografia naświetlana była przez osiem godzin, dlatego centralne miejsce kompozycji wypełnia cień spowodowany przesuwaniem się słońca. Na tym zatem etapie maszyna do łapania światła rejestrowała przede wszystkim cienie. Cień był niezwykle istotny we wczesnym okresie rozwoju fotografii, na co zwrócił uwagę Walter Benjamin, pisząc, że aby mógł powstać obraz fotograficzny, niedoskonała technika wymagała długiego działania światła. Na wykonanych wówczas zdjęciach światło z trudem przebija się przez mrok. Już wkrótce jednak „zaawansowana optyka dysponowała instrumentami, które całkowicie przewyciężyły ciemności i rejestrowały zjawiska z wiernością lustrzanego odbicia”²⁰. Zmiana w dziedzinie fotografii dokonała się za sprawą optycznych i chemicznych wynalazków, które pozwoliły szybciej chwycić światło, co zdaniem Benjamina skutkowało nieodwracalną utratą aury.

Zasada działania kamery obskury powielana jest w każdym aparacie fotograficznym, niezależnie od jego technologicznego zaawansowania oraz rodzaju światłoczułego materiału (negatywu, diapozytywu, matrycy CCD), na którym rejestrowany jest obraz. Stanowi on rdzeń fotografii, nie tylko jako zjawisko optyczne, ale także w kontekście ontologicznego pytania o to, czym jest fotografia. Współcześnie swoisty renesans przeżywa tak zwana fotografia otworkowa (ang. pinhole photography). W swojej prostocie wydaje się ona najbliższa pierwotnej idei kamery obskury i wpisuje się w nurt określany jako slow photography. I faktycznie zdjęć przy zastosowaniu kamery typu pinhole nie da się robić szybko. „Kamery *pinholowe*, wielkie i małe, można zbudować ze wszystkiego: z pudełka od zapalek i pudełka od butów, z puszki po piwie, skorupy orzecha, muszli, plastikowej butelki, starej lodówki, samochodu, muszli klozetowej”²¹. Kamery obskury mogą przybierać zaskakujące formy, wciąż jednak chyba największe wrażenie wywołuje wejście w przestrzeń czarnego pokoju i osobiste doświadczenie tego zjawiska optycznego. Na tej stra-

¹⁹ Por. J. D z i e w i t, *Aparaty i obrazy. W stronę kulturowej historii fotografii*, grupa-kulturalna.pl, Katowice 2014, s. 39.

²⁰ W. B e n j a m i n, *Mała historia fotografii*, tłum. J. Sikorski, w: tenże, *Twórca jako wytwórca*, tłum. H. Orłowski, J. Sikorski, Wydawnictwo Poznańskie, Poznań 1975, s. 35.

²¹ K. O l e c h n i c k i, *Łap chwilę... powoli. O tym, jak fotografujący radzą sobie z nadlatwością produkcji obrazów*, „Kultura Współczesna” 2013, nr 1(76), s. 72.

tegi swoje działania artystyczne opiera Abelardo Morell²², który fotografuje obrazy uzyskane w tak właśnie przygotowanych pokojach. Jego prace z cyklu *Camera obscura* powstawały między innymi w Wenecji, Paryżu, Rzymie, Toledo, Nowym Jorku i Hawanie. „Światło jest moją mądrością i wrogiem. [...] Fotografia bywa tak przewrotna, [...] że potrzeba ciemności, aby ujrzeć światło”²³. Słowa te wypowiedział Morell, kiedy „preparował” wenecki pokój znajdujący się przy Canal Grande. Chwilę potem na tylnej ścianie pomieszczenia pojawił się odwrócony obraz bazyliki Santa Maria della Salute²⁴.

A jeśli pozbedziemy się jakiegokolwiek układu optycznego (nawet otwórka w aparacie typu pinhole)? Czy wówczas będzie można jeszcze mówić o fotografii? Według definicji encyklopedycznej fotografią może być każdy ślad zapisany przez światło²⁵. Przekonany był o tym Stefan Themerson – awangardowy artysta tworzący w materii języka, fotografii i filmu. Jego zdaniem fotograficzne ślady nazywane „fotogramami” towarzyszyły człowiekowi od początku. „Fotogramy są stare jak świat. Do niedojrzałego jabłka przykleił się mały listek. Świeciło słońce, jabłko zarumieniło się, ale nie pod listkiem. Kiedy Ewa zerwała jabłko, miłe dla oczu, strzepnęła listek, ale nie zauważyła, że na skórce jabłka powstał piękny, bladawy kształt listka. Nie zauważył tego Adam. Ani też autor Genезis (w przeciwnym wypadku wspomniałby o tym, a tego nie zrobił)”²⁶. Czym są fotogramy i jak określić ich wymykającą się, odmienną od realizmu estetykę? Czy zadowolili nas stwierdzenie, że są to kształty wywołane przez działanie światła? Ślady umykające percepcji, cienie emanujące swoje formy? Wszelkie próby opisu i definicji bez wątpienia sytuują tego typu obrazy gdzieś na marginesie funkcji reprodukcji-dokumentu, jaki fotografia „wypracowała” w swojej niemalże dwustuletniej tradycji.

ŚWIATŁO NATURALNE I SZTUCZNE

Jeśli przyjmiemy, że zdjęcia są rejestracją światła odbitego od sfotografowanych obiektów, to będziemy musieli zapytać także o przedmiot każdego zdjęcia. Czy będzie nim obraz zewnętrznego świata, czy też samo światło

²² Zob. A. Morell, *Camera obscura*, <http://www.abelardomorell.net/project/camera-obscura>.

²³ Tamże.

²⁴ Scena ta pochodzi z pierwszego odcinka serialu dokumentalnego *Geniusz zaklęty w fotografię* (*The Genius of Photography*, BBC, 2007, reż. T. Kirby).

²⁵ „Fotografia [gr. phōs, phōtós «światło», gráphō «piszę»], otrzymywanie trwałych obrazów na powierzchniach pokrytych substancją światłoczułą (promienioczułą)”. Hasło „Fotografia”, w: *Encyklopedia PWN*, encyklopedia.pwn.pl/szukaj/fotografia.html.

²⁶ S. Themerson, *O potrzebie tworzenia widzeń*, tłum. M. Sady, Centrum Sztuki Współczesnej Zamek Ujazdowski, Warszawa 2008, s. 59.

i jego właściwości? Marianna Michałowska pisze, że „jedynym przedmiotem, o którym informuje nas fotografia, jest światło”²⁷. Możemy patrzeć na fotografię jak na ślady „pracy” światła na materiale światłoczułym. Kiedy oceniając zdjęcie, mówimy o nim, że jest prześwietlone, niedoświetlone, źle lub dobrze naświetlone, odnosimy się do siły luksów. W siłę tę wierzył Roland Barthes, dla francuskiego filozofa miała ona jednak wymiar ontologiczny: „Dosłownie rzecz biorąc, zdjęcie jest emanacją przedmiotu. Od rzeczywistego ciała, które tu było, pobiegły promienie, które dotykają mnie – mnie, który tu jestem. Nieistotna jest długość trwania przekazu; zdjęcie osoby, której już nie ma, dociera do mnie jak zbłąkane promienie gwiazdy. Tak jakby coś w rodzaju pępowiny łączyło ciało fotografowanej rzeczy z moim spojrzeniem. Światło, chociaż nie-dotykalne, jest tutaj środowiskiem cielesnym, skórą, którą dzielę z tym lub tą, która była fotografowana”²⁸. Nie ulega wątpliwości, że podczas wykonywania zdjęcia powstaje w warstwie chemicznej (w przypadku fotografii analogowej) lub numerycznej (w fotografii cyfrowej) zapis energii świetlnej. Energia ta może jednak mieć różne źródła, co może okazać się istotne w kontekście interesującego nas zagadnienia.

Niemal każdy podręcznik do nauki robienia zdjęć zawiera oddzielny rozdział poświęcony światłu, zaczynający się z reguły od uwagi, że bez światła nie byłoby fotografii. W niektórych podręcznikach odnajdujemy opis cech światła naturalnego ze wskazaniem najważniejszych czynników mających wpływ na zdjęcia, takich jak wysokość (stosunek słońca do horyzontu), kierunek padania promieni słonecznych, temperatura barwowa oraz kontrast²⁹. Światło naturalne ma wiele zalet, co także podkreślają autorzy podręczników. Jego fundamentalną cechą jest to, że istnieje, nie trzeba go ustawiać, co pozwala fotografowi na bardziej spontaniczną pracę i na skupienie, ale także zmusza do kreatywnego wykorzystania tego, co oferuje natura³⁰. Wymowne są już same tytuły takich publikacji, jak chociażby *Po pierwsze światło. Warsztaty fotografii krajobrazowej*³¹ czy *Światło w fotografii. Magia i nauka*³². Autorzy drugiej z wymienionych książek piszą: „Oświetlenie stanowi język fotografii [...] wzorce oświetlenia przekazują informacje tak

²⁷ M. Michałowska, *Niepewność przedstawienia*, Rabid, Kraków 2004, s. 144.

²⁸ R. Barthes, *Światło obrazu. Uwagi o fotografii*, tłum. J. Trznadel, Wydawnictwo KR, Warszawa 1996, s. 137.

²⁹ Por. A. McWhinnie, *Fotografia. Podręcznik*, tłum. A. Jałowiecka, K. Wojciechowski, Arkady, Warszawa 2001, s. 68.

³⁰ Por. D. Marr, *Światło zastane w praktyce*, tłum. P.M. Kazimierzczak, Galaktyka, Łódź 2009, s. 7.

³¹ Zob. J. Cornish, *Po pierwsze światło. Warsztaty fotografii krajobrazowej*, tłum. W. Tkaczyński, Galaktyka, Łódź 2002.

³² Zob. F. Hunter, S. Biver, P. Fuqua, *Światło w fotografii. Magia i nauka*, tłum. P. Kazimierzczak, Galaktyka, Łódź 2009.

samo dobrze jak mówienie”³³. Kontynuując tę analogię z językiem, piszą oni o składni oświetlenia i o jego własnym słownictwie. Osobną kategorię stanowią książki poświęcone sztucznemu oświetleniu. Bez wątpienia tytuły takie, jak: *Z pamiętnika lampy błyskowej. Wielka siła małych fleszy*³⁴, zwracają na siebie uwagę. Nie ma potrzeby, aby kontynuować ten przegląd; jasne jest to, że kwestia światła ma dla autorów podręczników znaczenie kluczowe, a wykorzystanie go wymaga wiedzy i nieustającej praktyki.

Badając światło niezbędne do powstania fotografii, musimy uwzględnić jego źródło. Najczęściej mówimy o oświetleniu naturalnym lub sztucznym. Może ono także przybrać formę mieszaną, kiedy fotograf decyduje się na uzupełnienie zastanego, naturalnego oświetlenia dodatkowym, generowanym przez źródło sztuczne (na ten temat także powstają podręczniki). We wczesnym, pionierskim okresie fotografii jedynie światło słoneczne pozwalało na wykonywanie zdjęć. Zarówno nocą, jak i w miejscach zbyt słabo oświetlonych lub nieoświetlonych fotografia nie mogła być użyteczna. Już jednak w roku 1857 pojawiła się pierwsza substancja chemiczna, która działając podobnie jak sztuczne ognie, na krótką chwilę rozjaśniała fotografowaną scenę. Jej wadą była emisja zbyt dużej ilości dymu, który mógł skutecznie popsuć końcowy efekt. Nieco lepiej sprawdzała się wprowadzona na rynek w roku 1859 magnezja, która dawała ostrzejsze światło. To dzięki niej Charles Piazzi Smyth w roku 1865 fotografował wnętrze piramidy w Gizie, a Timothy O’Sullivan dwa lata później dokumentował kopalnie w Nowadzie³⁵. Jednym z europejskich pionierów wykorzystania sztucznego oświetlenia był francuski fotograf Gaspard-Félix Tournachon, znany jako Nadar. Pierwsze fotografie oświetlane w taki sposób zaczął wykonywać w roku 1858. Swoje eksperymenty przeprowadzał w paryskich katakumbach, używając flar magnezjowych. Do tematu tego powrócił w latach 1860-1861 – zastosował wówczas oświetlenie elektryczne³⁶. Nadar był świadomy decydującej roli światła nie tylko w zakresie poszerzenia obszarów eksploracji, ale jako zasadniczej materii pracy fotografa: „Teorii fotografii można się nauczyć w godzinę, pierwszych kroków w niej w ciągu dnia. [...] To, czego nie można się nauczyć, to [...] wycucia światła – artystycznego zrozumienia efektów, które dają różne jego źródła i kombinacje”³⁷.

³³ Tamże, s. 15.

³⁴ Zob. J. M c N a l l y, *Z pamiętnika lampy błyskowej. Wielka siła małych fleszy*, tłum. P. Imieliński, J. Kołodziej, Galaktyka, Łódź 2009.

³⁵ Por. M. F r i z o t, *Artificial Light*, w: *A New History of Photography*, red. M. Frizot, Könnemann, Köln 1998, s. 285.

³⁶ Por. L. L e c h o w i c z, *Historia fotografii*, cz. 1, 1839-1939, Wydawnictwo PWSFTviT, Łódź 2012, s. 59.

³⁷ A.H. H o y, *Wielka księga fotografii*, tłum. zbiorowe, Wydawnictwo G+J RBA, Warszawa 2006, s. 74 (rozdz. „Fotografia Prasowa”, tłum. A. Pacholak, S. Lis).

Rozświetlenie mroków przy użyciu sztucznego błysku i eksplorowanie przestrzeni do tej pory niedostępnych możemy rozumieć zarówno dosłownie, jak i metaforycznie. Zaangażowani społecznie fotografowie skierowali penetrujący błysk flesza w stronę miejsc społecznego wykluczenia, biedy, niesprawiedliwości. Szczególnie konsekwentny w tego rodzaju eksploracjach był nowojorski fotograf Jacob Riis. Jego filantropijno-badawczej pracy przyświecało jednak hasło: Cel uświęca środki. „Ze spisanej przez Riisa autobiografii wyłania się taki oto obraz pracy w terenie: Riis wraz z całą towarzyszącą mu ekipą bezceremonialnie wkracza późną nocą do mieszkań biedaków, którzy wystraszeni najściem i oślepieni błyskami prymitywnych fleszy [...] nierzadko próbowali ucieczki oknem”³⁸. Fotograf stosował magnezję, której spalaniu towarzyszył błysk intensywnego światła. Te dziewiętnastowieczne flesze często doprowadzały do poparzeń i pożarów, ale dla Riisa stwarzały jedyną szansę na fotografowanie nocą. Dzięki temu mogło powstać między innymi takie zdjęcie, jak *An All-night Two-cent Restaurant, in „The Bend”*, ukazujące ukrytą spelunkę z tanim piwem³⁹.

Pojawienie się lamp fleszowych zrewolucjonizowało fotografię reporterską. Jej niewątpliwym mistrzem był Usher Fellig, znany jako Weegee. Jego nocne, rozświetlone błyskiem flesza fotografie wykonywane w Nowym Jorku przeszły już do klasyki gatunku. Wydany w roku 1945 album *Naked City* ukazuje nocne życie tego miasta. „Ostre światło [...] lampy błyskowej – pisze o tych pracach André Rouillé – wydobywa z nowojorskiej nocy mroczną stronę społeczeństwa, ukazując krwawą i ponurą podszewkę nowoczesnych metropolii. Nigdy dotąd miasto tak bardzo nie przypominało «teatru zbrodni»”⁴⁰. Choć takie zdjęcia stanowią istotną część cyklu, Weegee pokazuje także inne aspekty nocnego życia miasta, między innymi widzów kin i cyrkowych spektakli, sceny z barów i klubów muzycznych czy śpiących bezdomnych. Jedno jest pewne: sztuczne światło po raz kolejny pozwoliło pokazać to, co do tej pory pozostawało w sferze cienia. Rozświetlone kadry faktycznie mogą kojarzyć się ze scenicznym, teatralnym oświetleniem, co w połączeniu z często drastycznym tematem zdjęć daje surrealistyczny, mocny, często brutalny efekt. W fotografiach Weegeego w pełni objawiała się penetrująca moc błysku.

Dziś zupełnie nowe możliwości oferują filmy uczulone na podczerwień oraz aparaty cyfrowe, które mogą w takim trybie pracować. Nowoczesna technologia pozwala coraz bardziej uniezależniać się od źródła światła i kierować

³⁸ K. Olechnicki, *Antropologia obrazu. Fotografia jako metoda, przedmiot i medium nauk społecznych*, Oficyna Naukowa, Warszawa 2003, s. 63.

³⁹ Zob. A.J. Riis, *How the Other Half Lives. Studies Among the Tenements of New York*, Dover Publications, New York 1971.

⁴⁰ A. Rouillé, *Fotografia. Między dokumentem a sztuką współczesną*, tłum. O. Hedemann, Universitas, Kraków, 2007, s. 44.

oko kamery na coraz odleglejsze punkty. Fotograf Richard Mosse wykorzystał możliwości wojskowego sprzętu fotograficznego wykrywającego promieniowanie cieplne nawet z odległości trzydziestu kilometrów. W zastosowaniach militarnych służy on do obserwacji, umożliwiając namierzanie pozycji wroga oraz kontrolowanie ostrzału. Mosse posłużył się tym sprzętem, aby ukazać szlaki przemierzane przez uchodźców z Syrii, Afganistanu, Iraku, Senegalu i Somalii. Powstałe w ten sposób fotografie w swojej rozpiętości tonalnej zbliżają się do negatywów. Uchwyczone postacie migrantów stają się rozmyte, niepokojące, przywodzą na myśl duchy. Zdjęcia te opublikowane zostały w albumie *Incoming*⁴¹, do którego tekst napisał Giorgio Agamben. O znaczeniu tej niezwyklej publikacji można by wiele mówić, nas interesuje jednak kwestia kolejnego poszerzenia możliwości fotografii, a mianowicie zmiana sposobu rejestrowania światła.

Zakres możliwości, jakie oferowała fotografia, zmienił się całkowicie, gdy pojawiły się i technologicznie rozwinęły źródła sztucznego oświetlania. Od tego czasu medium to stało się niezależne od rytmów dnia i nocy. Fotografowie mogli pracować wszędzie i praktycznie bez żadnych ograniczeń czasowych. Sztuczne oświetlenie zmieniło fotografię reporterską, dokumentalną, artystyczną i komercyjną. Dzięki niemu całkowicie zmienił się tryb pracy w fotograficznym atelier, które zaczęło się przekształcać w nowoczesne, technologiczne studio. Z czasem lampy błyskowe pojawiały się także w amatorskich aparatach fotograficznych. W roku 1957 firma Kodak wprowadziła na rynek swój pierwszy model z wbudowanym fleszem, Brownie Starflash⁴². Wkrótce wbudowane lampy stały się standardowym wyposażeniem amatorskich aparatów fotograficznych. W drukowanych i telewizyjnych reklamach nowego produktu firma Kodak kontynuowała swoją linię promowania fotografii jako medium rodzinnego, przeznaczonego do uwieczniania rodzinnych spotkań, łatwego w obsłudze i dostępnego cenowo⁴³. Dzięki fleszowi kolejne obszary życia rodzinnego mogły otrzymać swoje fotograficzne odzwierciedlenia.

Reasumując: sztuczne źródła światła poszerzyły istniejące już funkcje fotografii, umożliwiły podejmowanie niedostępnych do tej pory tematów, ukazywanie zjawisk uprzednio niemożliwych do pokazania. Z czasem wpłynęły także na wyodrębnienie się nowego stylu fotografowania, który stał się znakiem rozpoznawczym wielu artystów, na przykład Zofii Rydet, Diane Arbus, Martina Parra czy Nan Goldin. Jeden z najważniejszych polskich cykli dokumentalnych, *Zapis socjologiczny* autorstwa Rydet, uzyskał formalną spójność

⁴¹ Zob. R. M o s s e, *Incoming*, Mack, London 2017.

⁴² Zob. *Brownie Starflash*, <http://www.brownie-camera.com/36.shtml>.

⁴³ Zob. *1959 Commercial for Kodak Brownie Starflash Camera*, <https://www.youtube.com/watch?v=ybbaJEHSNVE>.

dzięki konsekwentnemu stosowaniu przez autorkę błysku lampy fleszowej. Wraz z cyklem tym w historii polskiej fotografii pojawiała się nowa estetyczna i poznawcza wartość, nieujawniona do tej pory z taką siłą.

„Rydet szybko [...] zorientowała się, że świat *Zapisu* nie może podlegać światłu naturalnemu, musi pojawić się w nim element irracjonalny, jakieś inne światło, które mocnym błyskiem przesyła rzeczywistość. [...] Wąski strumień błysku powoduje wrażenie, że to ludzie stają się źródłem światła. To oni emanują jasnością, która rozchodzi się po ciemnych wnętrzach domów”⁴⁴. Zaproponowana przez Karola Józwiaka interpretacja wykorzystania lampy błyskowej w tym cyklu fotografii przeciwstawia się pragmatycznym wyjaśnieniom wskazującym na niedostateczną ilość światła w izbach fotografowanych przez Rydet. Możliwe zatem, że wspomniany czynnik irracjonalny stał się elementem w pełni intencjonalnej artystycznej strategii. Sama Zofia Rydet także skomentowała proces dochodzenia do takiej formy rejestracji fotograficznej: „Robiłam chałupy z zewnątrz, a chciałam robić je w środku. Ale nie miałam odpowiedniego sprzętu ani flesza, ani obiektywu szerokokątnego... Jak kupiłam sprzęt, to od razu wiedziałam, że to jest to”⁴⁵.

Wśród fotografów są zarówno orędownicy fotografii wykonywanej przy wykorzystaniu sztucznego źródła oświetlenia, jak i ci, którzy wystrzegają się jego stosowania, a nawet zwracają uwagę na związane z tym niebezpieczeństwa. Jan Kosidowski pisał na przykład, że flesz „zalewa potokami ostrego światła, sprowadza oświetlenie każdego obrazu do wspólnego mianownika”⁴⁶. Podkreślał, że takie zdjęcia stają się do siebie podobne, pozbawione wyrazu, atmosfery i nastroju. Dziś fotografia tego rodzaju stała się modna, operowanie fleszem skierowanym prosto na fotografowany obiekt jest zabiegiem często stosowanym. Jeden z nurtów nowej estetyki fotografii, określane czasami angielskim słowem „trash” (śmieć), łamiący wszelkie możliwe zasady kompozycyjne i ostentacyjnie zrywający z tradycyjną „poprawną” fotografią, charakteryzuje się także swobodnym użyciem lampy błyskowej. Jej światło często „przepala” fotografowany obiekt, spłaszcza go, czyni sztucznym, ale może właśnie dzięki temu innym i ciekawym.

Niewątpliwą zaletą światła błyskowego jest możliwość zamrożenia fotografowanej chwili. Czas synchronizacji błysku i migawki w aparatach zaawansowanych technologicznie może osiągnąć nawet jedną ośmiotysięczną sekundy, co pozwala uchwycić obraz wystrzelonego pocisku w fazie lotu

⁴⁴ K. J ó z w i a k, *Świat na moment przed zagładą. Zofia Rydet między fotomontażem a zapisem*, „Gazeta Fotograficzna” 2017, nr 5, s. 12.

⁴⁵ Zofia Rydet o „Zapisie socjologicznym”, „Konteksty” 1997, nr 3-4, <http://zofiarydet.com/zapis/pl/pages/sociological-record/notes/konteksty>.

⁴⁶ J. K o s i d o w s k i, *Zawód: fotoreporterzy*, Wydawnictwa Artystyczne i Filmowe, Warszawa 1984, s. 15.

i moment przebiccia przezeń napotkanego obiektu. Standardowo każdy aparat umożliwia fotografującemu zatrzymanie chwili trwającej jedną dwieście pięćdziesiątą sekundy, co i tak znacznie przekracza możliwości percepcyjne człowieka. Fotografia wykonana przy odpowiednio długim czasie naświetlania może zatem zarejestrować specyficzne, nieuchwytnie dla zmysłów ślady światła. Błysk jest skrajnie krótki, lecz intensywny, w przeciwieństwie do rozciągniętych w czasie, długich ekspozycji. Aspekt czasu w fotografii przejawia się w ilości fotonów gromadzonych na światłoczułej powierzchni. Dodatkowym gestem twórczym jest poruszanie podczas ekspozycji aparatem bądź źródłem światła. W wyniku tego rodzaju eksperymentów powstają osobliwe i zdumiewające obrazy.

Doskonałą ilustracją wykorzystania tego efektu w praktyce artystycznej może być twórczość Pabla Picassa. Gjon Mili pokazał sześćdziesięcioletniemu wówczas malarzowi kubiście niezwykle możliwości fotografii. Uznany i dojrzały artysta wykonał w przestrzeni świetlne rysunki przed obiektywem kamery. Podobne eksperymenty na polu naukowym przeprowadził już w roku 1889 Étienne-Jules Marey, przytwierdzając żarówki do stawów swojego asystenta. Zarejestrowane smugi światła były fizycznym zapisem toru ruchu postaci. Artystami, którzy korzystali z tego formalnego zabiegu, byli także Man Ray i Henri Matisse. W historii polskiej fotografii mistrzem manipulacji czasem i światłem jest Stefan Wojnecki. Stosuje on oryginalną metodę, tworząc zdjęcia po zmierzchu, synchronizując światło naturalne i sztuczne przez odpowiedni czas naświetlania. „Dzięki temu możemy skonfrontować dwa wymiary świata: postrzegalnego ludzkimi zmysłami i niewidzialnego, lecz realnego. Tę drugą, niewidzialną dla naszego oka realność, odkryć może tylko fotografia, zdolna do rejestracji fal pozostających poza zasięgiem ludzkich zmysłów”⁴⁷. Fotografie Wojneckiego są nie tylko estetyczną formą zapisu światła i jego rysunku, ale także wizualną podbudową oryginalnej teorii obrazów impulsograficznych. Traktuje on rzeczywistość jako niestabilną, emanującą substancję falową. Fotografia pozwala uchwycić tę migotliwą, ziarnistą strukturę, ponieważ sama operuje ziarnistą „matrycą” zapisu. Dla Wojneckiego fotografia jest zatem naturalną kontynuacją rozwoju zmysłu wzroku. Analizuje on zagadnienie fotografii i światła przez pryzmat wiedzy i praktyki fizyka-artysty. Doskonale jest to widoczne w jego praktyce artystycznej – dzieła sztuki tworzone są metodą badawczą. Niejednoznaczny efekt wizualny skonstruowany zostaje na podstawie myślenia fizyczno-filozoficznego. Można zaryzykować stwierdzenie, że wiele prac Wojneckiego (zwłaszcza te poświęcone falowej naturze rzeczywi-

⁴⁷ S. W o j n e c k i, *Obraz impulsograficzny – nadrzędne pojęcie obrazów fotograficznego i wzrokowego*, w: tenże, *Fotografia – gwiazda podwójna kultury. Pisma z lat 1977-2004*, oprac. A. Kępińska, Akademia Sztuk Pięknych, Poznań 2007, s. 27 (jest to tekst referatu wygłoszonego podczas sympozjum „Przestrzeń społeczna w fotografii” w ramach X Gorzowskich Konfrontacji Fotograficznych w roku 1979).

stości) powstaje w wyniku zastosowania najstarszej metody naukowej – obserwacji przyrody.

LIGHTROOM/DARKROOM

Niniejsze rozważania nad światłem i fotografią uwzględniają jedynie niektóre aspekty tych zjawisk i ich powiązań. Autorzy starli się nakreślić jedną ze ścieżek, jakimi można podążać, próbując zbliżyć się do zrozumienia fenomenu *lux machina*. Nieuchwytność analizowanego problemu skłania do niestandardowej formy podsumowania. Zamiast oczekiwanego zakończenia zaprezentowany zostanie czytelnikom fragment dzieła-wystawy, praktycznej części pracy doktorskiej Bartłomieja Talagi przygotowanej w Szkole Filmowej w Łodzi⁴⁸. Taki sposób ujęcia wieloaspektowego charakteru relacji między fotografią i światłem stanowi próbę dokonania syntezy omawianych zagadnień w oparciu o praktykę naukowo-artystyczną. Metoda badawcza przyjęta przy tworzeniu omawianej pracy podobna jest do tej, którą w swojej działalności posługiwał się Stefan Wojnecki. Talaga stara się w swojej twórczości w sposób syntetyczny opowiadać o naturze światła na podstawie fizycznych obserwacji, nadając jednak owej opowieści metaforyczną formułę. Mamy tu do czynienia z hybrydą podejścia naukowego, refleksji okołofilozoficznej i osobistego doświadczenia naturalnych zjawisk przyrody. Obrona przez autora retoryczna strategia polega na symbolicznym uproszczeniu skomplikowanych zagadnień związanych z funkcjonowaniem świata fizycznego.

Wystawa *lightroom/darkroom*, o której mowa, miała miejsce w Szklarni DWA, galerii Szkoły Filmowej w Łodzi, podczas szesnastej edycji Międzynarodowego Festiwalu Fotografii Fotofestiwal i w dużej mierze poświęcona była zagadnieniu światła i ciemności. Punktem wyjścia stała się dla autora Plotyńska teza, że ciemność jest brakiem światła, interpretowana jednak nie w duchu manichejskim, lecz heglowskim. Talaga z racji wykształcenia związany był z tradycją fotografii, lecz medium światłoczułego zapisu przestało mu wystarczać. Do tworzenia prac wykorzystuje więc na równych prawach elementy projektowania znaków, zapis filmowy czy elementy instalacji site-specific, które w medium fotograficznym opowiadają o związkach znaku, światła i percepcji. Krzysztof Pijarski, kurator wystawy, we wstępie do tekstu towarzyszącego temu wydarzeniu napisał: „Ciemnia/jaśnia. Zaproponowana przez Bartka Talagę para pojęć nie tworzy dychotomii ani dialektycznej pary, lecz wyznacza spektrum; spektrum zmysłowo poznawalnego świata. Tym zaś,

⁴⁸ Praca przygotowana została pod kierunkiem dr. hab. Marka Poźniaka oraz dr. Krzysztofa Pijarskiego.

co rysuje jego kontury, jest światło – prawdziwy przedmiot czy też medium pracy artysty. Wystawa, której otwarcie przywołuje na myśl strukturę rytuału przejścia, zanurza odbiorcę w autonomicznym środowisku; świecie nie tyle rozpiętym między światłem i ciemnością, ile napędzanym tym kontrastem – powoli wirującym. W tym wirze wyświetlają się przedmioty i obrazy, tyleż uwodzące, co wystawiające na próbę pewność i samooczywistość, z jaką zwykliśmy przyjmować fenomeny otaczającego nas świata. Doświadczenie niemożności łatwego zaklasyfikowania i nazwania tego, co nam się wyświetla w ciemni/jasni Talagi, można by nazwać pierwotnym zadziwieniem światem, które jest przecież warunkiem wszelkiego poznania. Pierwotność oznacza tu samorodność raczej niż pierwszeństwo – nie chodzi o powrót do natury czy jakkolwiek pojętej niewinności, lecz o przypomnienie, że nawet w zaawansowanej cywilizacji technicznej mit nie przestał być częścią naszego doświadczenia. Mit rozumiem tu jako projekcję porządkującą, spoiwo dyskretnych elementów składowych świata, narrację łączącą je w zrozumiały ciąg, niekoniecznie – choć także – jako żywioł wyobcowania i manipulacji. Właśnie dlatego Talaga posługuje się najróżniejszymi mediacjami technologicznymi, opartymi na projekcji optycznej. Towarzyszące nam od wieków projekcje rozumiane jako ekstensje zmysłów są dla niego wyrazem «potrzeby rejestracji świata zjawisk», a więc wytworzenia dystansu, jakiego wymaga obserwacja (w przeciwieństwie do dysekcji, która jest symulacją immanencji). Technologiczny wymiar prac artysty jest więc ich filozoficzną podstawą, a nie przygodną cechą, i uczestniczy w formułowaniu pytań dotyczących «zestrajania» się człowieka z otaczającym go światem i samym sobą⁴⁹.

Zadaniem, z którym miał się zmierzyć odbiorca wystawy *lightroom/darkroom*, było dogłębne zbadanie możliwości własnej percepcji, rozpoznawanie szczególnych znaków i synchronizacja siebie z przygotowaną wystawową przestrzenią (il. 1). Tekst kuratorski pełnił rolę wstępnego wprowadzenia, zarysowywał najważniejsze aspekty dzieła. Celowo zrezygnowano z umieszczania dokładnych opisów merytorycznych poszczególnych obiektów – wystawę zaaranżowano w taki sposób, aby poszczególne dzieła przez swoją nieoczywistość wyznaczały szlak wzajemnych powiązań. Za jedyne wyjaśnienie znaczeń czy genezy powstania poszczególnych elementów musiał wystarczyć autorski komentarz. Dzięki takiej strategii wystawa stwarzała możliwość badania recepcji twórczości autorskiej w kontekście percepcji osób odwiedzających ekspozycję. Dialog między autorem a widzem przewidziany został jako istotny element funkcjonowania dzieła, proces obustronnego rozpoznawania znaczeń, wymiany różnych możliwych interpretacji.

⁴⁹ Fragment towarzyszącego wystawie *lightroom/darkroom* tekstu kuratorskiego Krzysztofa Pijarskiego.

Otwierająca i jednocześnie zamykająca ekspozycję praca zatytułowana *Dyfuzja wywoływacza i utrwalacza* (il. 3) to fotografia bezkamerowa uzyskana przez włożenie światłoczułego papieru do roztworu wywoływacza i utrwalacza. Papier poddany działaniu przeciwnych substancji chemicznych zaczął się na skutek zaświecenia. Prezentowany między dwiema szybami unikat był zatem wynikiem eksperymentu przeprowadzonego na pierwotnej (podstawowej) materii fotograficznej. W kolejnych realizacjach eksperymentalny, intuicyjny charakter pracy dopełniała metoda koncepcyjno-projektowa. Dobór odpowiednich odczynników i materiałów wyznaczyła technologia, którą można utożsamiać z aparatem, warsztatem i instrumentem badawczym.

Elementem łączącym pojedyncze prace z architekturą wystawy stał się znak graficzny powstały z konstrukcji dwóch identycznych okręgów – drugi przechodził przez środek pierwszego. Wspólna część tworzyła symbol o wielokulturowym znaczeniu nazywany „mandorłą” (łac. *vesica piscis*)⁵⁰. Znak ten, jeszcze przed upublicznieniem dzieła, pojawił się w zaproszeniu na wystawę oraz w promującej ją identyfikacji wizualnej (il. 2). W autorskim opracowaniu kształt ów został zaprojektowany jako figura niemożliwa (nawiązująca do wstęgi Möbiusa). Nieustanne „przelewanie się” gradientu szarości zapowiadało prezentację *lightroom/darkroom*.

Przekształcenia geometrii mandorli posłużyły do stworzenia kroju pisma (il. 4) wzorowanego na alfabecie łacińskim, uwzględniającym również polskie znaki. Inspiracje do stworzenia autorskiego projektu fontu pochodziły między innymi z pracy Władysława Strzebińskiego *Komunikat*⁵¹. Projekt miał na celu zbadanie, czy nowa, nieznana dotąd geometryczna konfiguracja liter może stać się początkiem alternatywnej komunikacji. Powstała czcionka charakteryzuje się równomiernym, wewnętrznym, otwartym światłem. Przypomina na przykład pismo klinowe i runiczne, zachowując przy tym czytelność i użyteczność.

⁵⁰ Instrukcję, jak wykreślić kształt *vesica piscis*, podaje już Euklides. Mandorla obecna była w sztuce bizantyjskiej, zasadę mandorli stosowali też architekci gotyckich katedr, jako funkcjonalną strukturę sklepień krzyżowo-żebrowych. Symbol ten ma znaczenie teologiczne i uniwersalne. „Nawet gdy geometrycznym symbolem ziemi jest kwadrat (i sześciąt), nieba zaś – koło, niekiedy używa się dwóch kół jako symboli świata górnego i dolnego, tzn. nieba i ziemi. Ich styk, strefa przecinania się i przenikania wzajemnego (przejawienie) to mandorla, figura migdałowata otrzymana z dwóch przecinających się kół. Przy jej ustawieniu pionowym [...] lewe koło przyjmuje funkcję materii, prawe ducha. Strefa ta [...] kryje w sobie antypody wszelkiego dualizmu. Dlatego symbolizuje również ofiarę odnawiającą siły stwórcze podwójnym nurtem wstępująco-zstępującym (pojawienie się, życie i śmierć, ewolucja i inwolucja). Morfologicznie jest tożsama z wrzecionem Wielkiej Macierzy i magicznych prządek”. Hasło „Mandorla”, w: J.E. Cirlot, *Słownik symboli*, tłum. I. Kania, Wydawnictwo Znak, Kraków 2000, s. 246.

⁵¹ Por. J. M r ó w c z y k, *Polacy nie geści...*, „2+3D” 2005, nr 17, s. 18 (<http://www.2plus3d.pl/artykuly/polacy-nie-gesi>). Zob. E. L u p t o n, J.A. M i l l e r, *Design Writing Research*, Phaidon Press Limited, London 2000.

Krój „mandorla” przedstawiony został w formie tablicy służącej do badania ostrości wzroku przygotowanej zgodnie z założeniami Hermanna Snellena (il. 5, 6).

Sferyczny kształt tworzący litery powtórzono również w łuku ściany organizującej przestrzeń głównej części wystawy. Ustawiona na środku bryła stała się centralnym elementem rozdzielającym obszar *lightroom/darkroom*, blokując przelewające się światło i stanowiąc ekran dla projekcji (il. 7). Dwie pierwsze części z wyświetlanego tryptyku wideo związane były ze źródłem światła i narzędziem optycznym, które je rejestruje. Sekwencja o niebieskim zabarwieniu przedstawiała element natury, który pulsując, unosi emanującą substancję chemiczną – lucyferynę. Substancja ta, wnikać w linie papilarne falującego delikatnie organizmu, została zarejestrowana przez matrycę o czułości 1024002 ISO. Po wygaszeniu błękitu można było zobaczyć środkową część wideo, czyli pulsujący, kulisty kształt (il. 8). Sekwencja przedstawia niestabilną formę stanu energii, która coraz silniej migocząc, zbliża się do widza, pokrywając swoją emanacją cały ekran. Przez ułamek czasu iluminacja stroboskopowa stanowiła jedyne źródło światła, oświetlała i pozwalała zobaczyć pracę powieszoną tuż obok, na sąsiedniej ścianie. W ciemności uwidoczniły się tylko zarys ramy i blikująca szyba (il. 9). Dopiero w bliższym oglądzie możliwe stało się zobaczenie obrazu, wymagało to jednak maksymalnego otwarcia źrenicy.

Trzecia część wideo, która następowała tuż po nagłym zniknięciu pulsującego obiektu, przypominała symbol mandorli – tym razem niejako przywołany z kosmosu (il. 10). Film, zarejestrowany przez instrument optyczny Cassini nastawiony na obserwację Saturna, pokazywał, jak jeden z jego księżyców, Prometeusz, wchodzi w pole grawitacyjne gazowego olbrzyma. Wywołana anomalia w sposób narracyjny odnosiła się wprost do mitycznego tytana, który kradnąc bogom ogień, ofiarował ludziom światło.

Zapętlona projekcja powtarzała się na centralnej ścianie w formie tryptyku. Po przeciwnej stronie, gdzie główną rolę odgrywało światło, znajdowała się praca poświęcona tajfunowi Haiyan (il. 11), największemu i najbardziej śmiertelnościemu cyklonowi tropikalnemu, jaki kiedykolwiek zarejestrowano. Obraz wykonany został na podstawie fragmentów zdjęcia satelitarne generowanego przez aplikację NASA Worldview. Końcowy efekt przygotowano w taki sposób, aby mógł sprostować zamierzonemu koncepcyjnie technologicznemu wyzwaniu. Aby uzyskać czarną monolityczną powierzchnię, zastosowano szkło barwione w masie. Druk stanowił biały pigment na czarnym tle⁵² – fotograficzny kontrast uzyskany został tylko dzięki przejściu tonów: od czerni

⁵² Technologia druku UV bezpośrednio na dowolnym płaskim podłożu, gdzie światło jest energią wiążącą biały pigment z powierzchnią.

podłoża do białego zadruku. Poprzez zapożyczenie znalezionych fotografii, ich przetworzenie oraz połączenie w jeden wielkoformatowy wydruk powstał montaż, będący bardziej swobodną kreacją niż rejestracją konkretnego ułamka sekundy, a zatem dzieło o charakterze raczej malarskim lub graficznym niż fotograficznym (w tradycyjnym rozumieniu).

Treść dzieła to jednak nie tylko estetyka efektu końcowego. Kluczową rolę pełnią w nim proces produkcji i dobieranie odpowiednich parametrów oraz materiałów. Przetworzenie – zbudowanie na nowo obrazu (czyli proces) jest tak samo istotne, jak finalny, gotowy przedmiot. Zabieg wprowadzenia dodatkowych elementów scenograficznych – łukowatych modułów – w pracy *Haiyan*, spowodował ustawienie centralnego oka cyklonu na wprost oczu widza. Zderzenie tych „spojrzeń” to kolejny aspekt percepcyjnej próby – osobistego starcia z żywiołem i jego konsekwencjami. Wyjście od fotografii i poszukiwania formalne doprowadziły do stworzenia instalacji, która nie będąc fotografią, ma w sobie fotograficzność. Gubi się zatem jednoznaczność medium, co prowokuje otwartą formę odczytania i interpretacji.

Kolejne dwie prace znajdowały się w zasięgu światła opisanej instalacji. Mniejszy obiekt to oprawiony polaroid, umieszczony między dwiema szybami (il. 12). Biel i abstrakcyjny charakter dzieła korespondowały ze wspomnianym już zdjęciem powieszonym w zaciemnionej przestrzeni. Kontrast między fotografiami-objektami rozgrywał się na poziomie estetycznym (czern i biel), różnicował je również charakter oglądanego przedstawienia. Czy jaśniejsze zdjęcie jest abstrakcyjne, czy przedstawiające? Jaka rolę pełni tu chemiczny proces fotografii natychmiastowej oraz w jaki sposób zdjęcia odnoszą się do przedstawienia natury? Czy dostrzeżone szczegóły ciemnego obrazu przy minimalnym świetle są wyobrażone (wskutek oniryczności formy), czy oznaczone za sprawą referencyjnych właściwości fotografii? Okrążając centralną ścianę, przechodząc ze strony jasnej na stronę ciemną, widz mógł zadawać sobie pytania, mógł badać wzajemną koneksję dwóch identycznie oprawionych polaroidów i szukać powiązań także z innymi elementami ekspozycji.

Ostatnim dziełem w tym pomieszczeniu był obiekt wykonany za pomocą ekranu wyświetlającego zapętloną sekwencję wideo (il. 13), która przechodziła przez transparentną materię fotografii wydrukowanej na folii. Oto trzy postacie płyną łodzią w otoczeniu przyrody, w bliżej nieokreślonym celu. Co jakiś czas światło zapala się silniej, a woda pulsuje szybciej. W tej pracy bez wątpienia istnieje świat przedstawiony – figuratywny. Materię płynącego czasu symuluje forma filmowa, która prześwieśla statyczny, zamrożony moment fotografii.

Całość przestrzeni zanurzono w dźwięku. Pejzaż dźwiękowy (ang. *sound-scape*) został wygenerowany cyfrowo przy użyciu konkretnych długości fal – poddany zabiegom estetyzacji i rozciągnięcia, miał zapewnić odbiorcom wystawy atmosferę kontemplacji i skupienia. Odpowiednie pasmo często-

tliwości wzmacnia percepcję i wzbudza czujność. Stanowi tło, które ma niwelować hałas i wprowadzać ciszę. Fale akustyczne wyłaniały się z centrum ekspozycji – ukryte w ścianie naturalnie rezonowały i wabiąc odwiedzających, organizowały przestrzeń.

Wykorzystywana przez twórcę technologia nie jest przygodną cechą dzieła – co wyraźnie podkreślił w swoim tekście kurator wystawy – lecz stanowi podstawę formowania jego wymiaru filozoficznego. Wybór medium ma istotne znaczenie dla synchronizacji wszelkich poziomów i meta-poziomów artystycznego przekazu. Szczególnie interesująca okazuje się możliwość tworzenia swobodnych i subtelnych zarazem połączeń między zaprojektowanymi uprzednio warstwami dzieła. Mogą to być różnego typu intelektualno-wizualne, przenikające się powłoki. Ważne jest, aby wybrana konfiguracja generowała w kontaktującym się z nią odbiorcy osobiste przeżycia, nie tylko estetyczno-emocjonalne, aby w sposób niespodziewany rozszerzała percepcję bądź uświadamiała oglądającemu jej nieadekwatność – wewnętrzną ślepotę.

Pojawiające się w tytule wystawy skrajności ciemni i jaśni nie są granicami, lecz liniami kreślonymi przez własne doświadczenia każdego człowieka. W tym kontekście *lightroom/darkroom* podaje w wątpliwość ludzkie przyzwyczajenia, stanowiąc autorską propozycję eksperymentowania z nieuchwytną materią.

PRZEWYCIĘŻYĆ CIEMNOŚCI

Agata SKAŁA

AKSJOMATY I MISTYFIKACJE
CZYLI O ŚWIECIE I CIEMNEJ STRONIE POZNANIA
Szkic do portretu Juliana Ochorowicza

Ochorowicz skrupulatnie wypatruje wszystkiego, co stanowi o kształcie europejskiej cywilizacji. Jednocześnie rejestruje przykłady będące świadectwem tego, że ludzkość nie zawsze chce wykorzystywać swoją szansę rozwoju, że w społeczeństwach istnieje trudna do opanowania siła hamująca wszelki postęp. W jego zapiskach przedstawienia dzieł geniuszu ludzkiego znajdują przeciwwagę w obrazach świadczących wymownie o lenistwie, gnuśności, tępotcie, bumelantwie i pasożytnictwie dużej części członków społeczeństw odwiedzanych miejsc.

Patrz więc, żeby światło, które
jest w tobie, nie było ciemnością.
Łk 11,35

Literatura, przyrodoznawstwo, filozofia, psychologia twórczości, psychologia historii, etnopsychologia, fizyka eksperymentalna i nowe technologie, fotografika, medycyna, psychoterapia, telepatia, hipnologia, mediumizm – ten osobliwy katalog różnorodnych dyscyplin stanowi zbiór specjalizacji, w których obrębie realizował swoje pasje jeden zaledwie człowiek, Julian Ochorowicz (1850-1917), teoretyk pozytywizmu, wynalazca, publicysta i psycholog.

Ochorowicz był człowiekiem bardzo dobrze wykształconym i przeszedł wszystkie szczeble kariery naukowej. Studiował najpierw w Szkole Głównej, którą ukończył w roku 1872 (już po przekształceniu w Cesarski Uniwersytet Warszawski), z tytułem kandydata nauk przyrodniczych, na podstawie pracy zatytułowanej *Czaszka człowieka, jej rozmiary u pierwotnych i dziś żyjących*. W roku 1874 na Uniwersytecie w Lipsku złożył dysertację *O warunkach świadomości* i uzyskał stopień doktora nauk filozoficznych. W Lipsku pracował w zespole naukowym Wilhelma Wundta. W roku 1876 na podstawie rozprawy *Rozwój filozoficznych i chemicznych pojęć o atomach* otrzymał na Uniwersytecie Jana Kazimierza we Lwowie stopień doktora habilitowanego. Był zatrudniony w tej uczelni na stanowisku docenta psychologii i filozofii przyrody.

Ochorowicz spełniał się w wielu dziedzinach, niektóre z prowadzonych badań naukowych sytuowały go w roli pioniera lub dawały status wynalazcy.

Eksperymentalne prace Ochorowicza doceniano w Europie, w Polsce natomiast spotykały się one niekiedy z nieufnością czy nawet z pogardą. Taką rangę – i jednocześnie dyskwalifikację – wypracował sobie Ochorowicz na przykład badaniami w zakresie telewizji. W roku 1877 stworzył teoretyczny model telewizji monochromatycznej. Kiedy w czasopiśmie „Kosmos” opublikował tekst naukowy *O możliwości zbudowania przyrządu do przesyłania obrazów optycznych na odległość*¹, zapowiadający wynalazek telewizji, środowisko profesorskie Lwowa, gdzie kierował katedrą psychologii empirycznej, nie kryło rozczarowania, uznając, że ma do czynienia z szarlatanem. Fakt, że bardzo szybko zdobył on we Lwowie ogromną sympatię studentów (jego nowatorskie tezy ściągały na wykłady tłumy młodzieży), nie podobał się konserwatywnym filozofom lwowskim. W roku 1882 Ochorowicz zmuszony był opuścić Lwów, demotywowany niezwykle skąpym wynagrodzeniem oraz nękanym przez „kolegów” denuncjacjami do władz i ministerstwa przypisującymi mu socjalizm. Wyjechał do Paryża, gdzie przebywał do roku 1889, zyskując sławę wybitnego uczonego².

Ochorowicz nie rozwiązał wprawdzie kwestii technicznych dotyczących telewizji (co gwarantowałyby mu pozycję wynalazcy tego medium), przyczynił się jednak w sposób znaczący do jej powstania. W roku 1885 kilkakrotnie prezentował udoskonalony przez siebie telefon dwumembranowy: w Paryżu połączył budynek Ministerstwa Poczty i Telegrafów z oddalonym o cztery kilometry gmachem Opery Paryskiej, na Wystawie Powszechnej w Antwerpii połączył się z położoną w odległości czterdziestu pięciu kilometrów Brukselą, a w Petersburgu – z odległym o trzysta dwadzieścia kilometrów Bologoję.

Ochorowicz wynalazł ponadto fonograf i hipnoskop, a także skonstruował termomikroskop. Prawdopodobnie dzięki Ochorowiczowi – o czym nie wszyscy wiedzą – Paryż zawdzięcza to, że wieża Eiffla do dzisiaj stoi nad Sekwaną. Miała zostać rozebrana dwadzieścia lat po zakończeniu wystawy, na którą została skonstruowana, ale z powodu eksperymentu, który przeprowadził polski wynalazca, zaniechano planów demontażu. W roku 1889 Ochorowicz umieścił na szczycie wieży bezprzewodowy przekaźnik telegraficzny, nadający – i wychwytyjący – sygnały radiowe na dużą odległość. Dzięki temu urzędzeniu wieża Eiffla – dotąd jedynie atrakcja architektoniczna – zyskała status obiektu strategicznego.

¹ Zob. J. Ochorowicz, *O możliwości zbudowania przyrządu do przesyłania obrazów optycznych na odległość*, „Kosmos” 3(1878), s. 73-79 (<https://www.sbc.org.pl/dlibra/publication/21199/edition/18613/content?ref=desc>). W przypisach tytuły prac Ochorowicza podano w pisowni oryginalnej.

² Por. J. Wantuła, *Dr Ochorowicz*, „Myśl Niepodległa” 1908, nr 56, s. 361 (<http://www.wbc.poznan.pl/dlibra/publication?id=101182&tab=3>).

Duże osiągnięcia miał Ochorowicz w dziedzinie psychologii, uważany jest za prekursora psychologii nieświadomości. Stworzył pierwsze w Polsce laboratorium psychologii klinicznej (prowadził je w Wiśle). Zajmował się między innymi hipnozą i mediumizmem, a także opracował teorię „ideoplastii”, czyli energii psychicznej. Jest autorem studiów z psychologii sądowej i kryminalistycznej³, a na świecie jednym z najbardziej poczytnych jego dzieł stała się odznaczona przez Akademię Francuską praca *De la suggestion mentale*⁴. W analizach zjawisk anormalnych (hipnozy czy mediumizmu) wykorzystywał metody naukowe. W badaniach psychologicznych przyjmował perspektywę fizyczno-chemiczną. Brytyjskie Towarzystwo Badań Psychiczych w roku 1895 nadało mu godność członka honorowego. Podobne tytuły uzyskał również od towarzystw psychologicznych w Nowym Jorku, Kolonii, Berlinie, Budapeszcie i Lipsku⁵.

Dla literaturoznawców istotne są te fakty, które pozwalają widzieć w Ochorowiczu teoretyka pozytywizmu oraz badacza wyobraźni poetyckiej. W roku 1872 opublikował on monografię *Wstęp i pogląd ogólny na filozofię pozytywną*⁶, był również autorem studiów teoretycznoliterackich: *O twórczości poetyckiej*⁷ i *Liryczna twórczość poetów. Szkic psychologiczny*⁸. Z jego rozprawy na temat wiedzy tajemnej w Egipcie⁹ korzystał Bolesław Prus, pisząc *Faraona*¹⁰. Ocho-

³ Zob. J. Ochorowicz, *Miłość, zbrodnia, wiara i moralność. Kilka studiów z psychologii kryminalnej*, Skład Główny w Księgarni Maurycego Orgelbranda, Warszawa 1870 (<http://bc.wbp.lublin.pl/dlibra/docmetadata?id=11280&from=pubindex&dirids=28&lp=1348>).

⁴ Zob. t e n ż e, *De la suggestion mentale*, Octave Doin, Paris 1887 (<http://gallica.bnf.fr/ark:/12148/bpt6k77100c/f9.image>); wydanie polskie zob. t e n ż e, *O sugestji myślowej*, tłum. J. Dembowska Duninowa, Redakcja „Lotosu”, Kraków 1937 (<https://www.sbc.org.pl/dlibra/show-content/publication/edition/96334?id=96334>).

⁵ Por. K. D r o p, *Przegrane batalie Juliana Ochorowicza*, „Przegląd Psychologiczny” 53(2010) nr 3, s. 281.

⁶ Zob. J. Ochorowicz, *Wstęp i pogląd ogólny na filozofię pozytywną*, Drukarnia J. Noskowskiego, Warszawa 1972 (<http://rcin.org.pl/dlibra/doccontent?id=6803>).

⁷ Zob. t e n ż e, *O twórczości poetyckiej*, Księgarnia Karola Wilda, Lwów 1877 (<http://bc.radom.pl/dlibra/doccontent?id=24295>).

⁸ Zob. t e n ż e, *Liryczna twórczość poetów. Szkic psychologiczny*, Biblioteka Dzieł Wyborowych, Warszawa 1914 (<http://kpbc.umk.pl/dlibra/docmetadata?id=81020&from=pubindex&dirids=11&lp=1701>).

⁹ Zob. t e n ż e, *Wiedza tajemna w Egipcie. Opowiadanie historyczno-przyrodnicze*, Biblioteka Dzieł Wyborowych, Warszawa 1898 (<http://kpbc.umk.pl/dlibra/doccontent?id=81019>).

¹⁰ *Faraon* drukowany był w odcinkach w „Tygodniku Ilustrowanym” od 5 października 1895 roku do końca roku 1896, a *Wiedza tajemna w Egipcie* ukazała się w roku 1898. Prus, tworząc swoje dzieło o państwie faraonów, znał ustalenia Ochorowicza dotyczące Egiptu, ponieważ na bieżąco informowany był przez niego o wynikach badań, które – zanim ukazały się w postaci publikacji książkowej – zaprezentowane zostały także w formie publicznych odczytów w Warszawie w roku 1893. Ochorowicz szczegółowo omawiał w nich między innymi procesy hipnotyzowania i cierpienia hipnotyzowanego, dręczonego przez widziadła, oraz wywoływanie stanów jasnovidzenia; opisywał szarlatanię kapłanów, wyzyskujących ciemnotę i nieuctwo ludu i przedstawiających jako cuda i dzieła bogów wszystko to, czego prostacy nie byli w stanie pojąć. Nie wspomina o tej inspiracji Prusa Przemysław Pietrzak,

rowicz, wynalazca i uczony wyznający kult nauki i techniki, posłużył Prusowi jako wzór w literackiej kreacji postaci Juliana Ochockiego w *Lalce*. Obu wybitnych Polaków łączyła wieloletnia przyjaźń, nawiązana jeszcze w czasach pobytu w Lublinie, gdzie obydwoje uczęszczali do Gimnazjum Lubelskiego¹¹. W młodości Ochorowicz pisywał wiersze i publikował je w „Kurierze Lubelskim”¹².

Uczony, który wykazywał niezwykle intuicję badawczą i dokonał znaczących dla świata nauki rozpoznaw, stanowi z pewnością intrygujący „obiekt” naukowych eksploracji. I nawet jeśli eksponować nie znakomite osiągnięcia Ochorowicza, lecz jego mało znane lub całkowicie zapomniane dzieła, również zaświadcza one o intelekcie, ethosie pisarza i badacza, ponieważ wszystkie dokumentują dostrzeżaną przez niego potrzebę kształcenia światłego społeczeństwa. Dla przeciwwagi – istnieje konieczność pokazywania także tych dzieł, z powodu których nazwisko Ochorowicza zyskało złą sławę lub wręcz zostało skompromitowane.

PISMA KU USZLACHETNIENIU POLAKÓW

Na początek zwróćmy uwagę na trzy utwory: o koniach, o kobiecie i o podróży. Gdy przyjrzyć się wstępnie temu zestawieniu, może wydać się ono zbieżne z konceptem znanym z powieści Honoré de Balzaca: aktualizuje wszak mimowolnie myśl o pięknie konia w galopie, kobiety w tańcu i statku pod żaglami¹³. W istocie jednak proponuję zająć się nie estetyką, ale specyficzną postawą autora tych książek, zawierają one bowiem mniej lub bardziej wyraźny rys autoportretowy.

analizując *Faraona* w kontekście piśmiennictwa naukowego i tygodników ilustrowanych (badacz ten pomija również zależność powieści o starożytnym Egipcie od ustaleń Johna Williama Drapera), akcentując głównie powinowactwa dzieła Prusa z pismami Ignacego Żagiella i Gastona Maspera, a także Ignacego Matuszewskiego i innych. Ciekawe rozpoznania Pietrzaka, obejmujące między innymi zagadnienie „stylu matematycznego” *Faraona*, oparte na badaniach przeprowadzonych przez Janinę Kulczycką-Saloni, nie uwzględniają wszystkich zależności, na jakie zwracała uwagę redaktorka *Programów i dyskusji literackich okresu pozytywizmu* (por. P. Pietrzak, *Powieść w świecie prasy. Bolesław Prus i inni*, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2017, s. 388-419; zob. J. Kulczycka-Saloni, *O „Faraonie”*. *Szkice*, Zakład Narodowy im. Ossolińskich–Wydawnictwo PAN, Warszawa 1955).

¹¹ Uwagi wymagają studia Ochorowicza poświęcone psychologii narodowej w kontekście ich związku z *Kronikami* Prusa. Zwracał na to uwagę Jan Tomkowski, omawiając wyodrębnioną w badaniach Ochorowicza cechę „osobnictwa” – narodowej wady Polaków (por. J. Tomkowski, *Mój pozytywizm*, Wydawnictwo IBL, Warszawa 1993, s. 405-408).

¹² Zob. S. Fita, *Lublin pozytywistów*, „Annales Universitatis Mariae Curie-Skłodowska”, Sectio FF, 23(2005), s. 109-125.

¹³ Balzac sparafrazował powiedzenie znane powszechnie w Kastylii; w kastylijskim rozpoznaniu ostatnim członem triady był biskup w pontyfikaliach (nie zaś statek pod żaglami) (por. H. de Balzac, *Ojciec Goriot*, przeł. T. Żeleński, G. Gebethner i Spółka–Gebethner i Wolff, Kraków–Warszawa 1919, s. 54).

O KONIACH

Tekst o koniach nosi tytuł *Fizjologia wyścigów w ich stosunku do krajowej hodowli koni*¹⁴. Ochorowicz wypowiada się w nim z pozycji człowieka niemającego związku z hodowcami i nienależącego do żadnego bractwa sportowego. Podejmuje krytykę polityki ekonomicznej i agrarnej jako przyrodnik zainteresowany jakością gospodarki narodowej, ponoszącej straty rzędu kilku milionów rubli rocznie z powodu błędnych ustaleń i decyzji. Ochorowicz wyraża zaniepokojenie obecnością w systemie wyścigów totalizatora, występującego w roli pośrednika, co – jego zdaniem – ma mieć „zgubny wpływ moralny na niezamożne warstwy społeczeństwa”¹⁵. *Fizjologia wyścigów...* bogata jest w szczegóły obserwacyjne, porównawcze zestawienia omawianych rozwiązań z podobnymi kwestiami odmiennie opracowanymi w innych państwach europejskich, zawiera też szereg szczegółowych wskazówek, na przykład: jak należy postępować w sytuacjach przetrenowania konia (prowadzących do neurastenii zwierzęcia), jak zaradzić brakowi w przemyśle wyścigowym polskich dżokejów lub też jaką przyjąć procedurę ustalania dystansu biegów, wiedząc, że koń, biegnąc z maksymalną prędkością, przemierza wiorstę w minutę i osiem sekund. Książka streszcza dokumentację rodowodową wschodnich ogierów i wybitnych koni wyścigowych oraz ich potomstwa, podaje dane dotyczące obrotów w handlu końmi w Rosji, pomieszcza też informacje o rozwoju konia w zgodzie z prawami fizjologii, wiadomości o statusie jockey-clubów czy fakty związane z upadkiem wartości konia pełnej krwi. Na podstawie analiz różnorodnych materiałów odnoszących się do hodowli koni i wyścigów przedstawia autor projekt reform i formułuje drobne uwagi mające sprzyjać hodowli zwierząt i organizacji gonitw. Program ten zawiera spostrzeżenia, że powinno się poprawiać krajową rasę koni wyścigowych, że należy w wyścigach zrezygnować ze szpicruty i ostróg, które konia kaleczą, że dobrze byłoby stosować kauczukowe podkowy lub że istnieje konieczność wprowadzenia nowych rodzajów nagród i ustalić nowe ich wysokości.

Z tego, co zostało zaprezentowane, można by wnosić, że jeśli ktoś interesuje się takim dziełem, to z pewnością jest albo pasjonatem koni, albo hazardystą obstawiającym gonitwy. Autorka niniejszego artykułu z innego jednak powodu uznała za sensowne pochylenie się nad tą książką. Otóż zastanawia, dlaczego poważny naukowiec (psycholog, filozof i fizyk) zajmuje się sprawami nienależącymi do pierwszorzędnych w dziedzinie nauki i techniki.

¹⁴ Zob. J. Ochorowicz, *Fizjologia wyścigów w stosunku do krajowej hodowli koni. Projekt reformy*, Druk Emila Skińskiego, Warszawa 1897 (<http://rcin.org.pl/dlibra/docmetaddata?id=54462>). Dzieło składa się z dwóch części: część pierwsza ukazała się najpierw w „Kurjerze Warszawskim” w roku 1896, część druga – w „Gazecie Rolniczej” w latach 1896-1897.

¹⁵ Tamże, s. 6.

Czym innym jest bowiem napisanie na taki temat artykułu wstępnego, felietonu czy okolicznościowej broszury, czym innym zaś rzetelne zgromadzenie materiałów do obszernego studium – *Fizjologia wyścigów* liczy ponad trzysta stron. Ochorowicz opracował i opublikował wnikliwą rozprawę o koniach i gonitwach, nie mając żadnej gwarancji, że zawarty w niej projekt reorganizacji systemu hodowli i wyścigów zostanie kiedykolwiek zrealizowany. Wyraził tylko ufność, że dziełem swoim być może zainicjuje dyskusję na ten temat. Proponując reformę ekonomiczną w obszarze gospodarczym kraju, Ochorowicz kierował się szlachetnymi pobudkami i bezinteresownością. Już tylko z tego wolno wnioskować, że był idealistą. Przekonywał: „W naszym skromnym gospodarstwie narodowym, nie ma tak drobnej dziedziny kultury, która by nie zasługiwała na poprawę i tak błahej kwestii, w której by nie można czegoś użytecznego powiedzieć. A choćby nawet to, co powiem, nie wydało się komu użytecznym, pocieszę się myślą, że dałem powód do dyskusji i że skrytykowawszy moje wnioski, ktoś kompetentniejszy poda lepsze”¹⁶.

Warto dodać, że rzetelnie skompletowany materiał dokumentacyjny został uzupełniony pouczającym dyskursem natury ogólnej. Dyskurs ten cechuje przenikliwość w ocenie rzeczywistości i kondycji człowieka. Nie tracą na aktualności pomieszczone w książce traktującej o koniach spostrzeżenia dotyczące organizacji społeczeństwa i jego mentalności (one zresztą najwyraźniej określają autora jako racjonalistę i uważnego komentatora współczesności): „Nie jestem ja za jakimkolwiek systemem ograniczeń; uważam bowiem, że całą tajemnicą postępu jest wolność dla wszystkich; ale co innego jest wolność i sprawiedliwość, a co innego protekcja miernot”¹⁷.

O KOBIETACH

Po koniach kolej na kobietę. Kwestia ta ukazuje się najwyraźniej w *Listach do przyszłej narzeczonej*¹⁸, swego rodzaju poradniku, wydanym pod pseudonimem Julian Mohort i dopełnionym w druku *Listami do cudzej żony*¹⁹ Klemensa Junoszy. Teodor Jeske-Choiński, pisząc wstęp do tych dwu zbiorów epistolarnych, wyraził przekonanie, że *Listy...* Ochorowicza „mogą współzawodniczyć

¹⁶ Tamże, s. 5. Pisownia w cytatach z dzieł Ochorowicza została uwspółcześniona.

¹⁷ Tamże, s. 65.

¹⁸ Zob. J. M o h o r t [J. O c h o r o w i c z], *Listy do przyszłej narzeczonej*, w: J. Mohort, K. Junosza, *Listy do przyszłej narzeczonej. Listy do cudzej żony*, Drukarnia Artystyczna Saturnina Sikorskiego, Warszawa 1898, s. 13-83 (<https://polona.pl/item/listy-do-przyszlej-narzeczonej,MjQ0NTYz/9/#item>).

¹⁹ Zob. K. J u n o s z a [K. S z a n i a w s k i], *Listy do cudzej żony*, w: J. Mohort, K. Junosza, *Listy do przyszłej narzeczonej. Listy do cudzej żony*, s. 85-143.

bez obawy z najlepszymi felietonami francuskimi”²⁰. Dostrzegł w nich lekkość ujęcia poważnego tematu, przejrzystość i plastyczność w sposobie wyrażania myśli, a do tego wykwinłą formę.

Trzeba dodać, że lekkość i wytworność formy idzie tu w parze z subtelnością swobodą dowcipu, często o autoironicznym tonie. Oto przykład: „Tak tedy, choćby się to komu miało nie podobać, wierzę w obrazy mojej fantazji, kocham je, kocham moją narzeczoną i, na złość wszystkim pozytywistom, będę z nią korespondował aż do... Oczywiście aż do chwili, kiedy ją poznam naprawdę. Bo któż by był tak odważnym, żeby korespondować szczerze z prawdziwą narzeczoną? Byłoby to w istocie coś niesłychanego! Na to trzeba by być albo bardzo naiwnym, albo bardzo niedelikatnym [...]. Jak Hegel porozumiewał się z ideą bezwzględną, tak ja biorę sobie za towarzyszkę względną ideę mojej narzeczonej”²¹.

Listy kieruje pisarz do nieistniejącej, ale prawdopodobnej narzeczonej. Komunikuje jej swoje oczekiwania, rozpoznaje jej charakter, potrzeby i wrażliwość. Układa się w sprawie przyszłego związku. Tadeusz Budrewicz, zajmując się problematyką tabuizacji rozmów rodzinnych w okresie pozytywizmu, zwrócił uwagę na fakt, że na małżeństwo patrzono wówczas jak na spółkę, „do której umawiające się strony wnoszą jakąś wartość jako wspólny kapitał obrotowy (zasoby materialne, pracę, wiedzę, poglądy, uczucia, jakości estetyczne)”²². Dodaje: „Zarządzającym spółką, z mocy prawa majątkowego, był mąż. On podejmował decyzje, on odpowiadał za dobro rodziny i powierzony mu majątek żony, on też był reżyserem w teatrze ról rodzinnych”²³. Autor *Listów do przyszłej narzeczonej* prowadzi pertraktacje dotyczące upodobań i zwyczajów hipotetycznej wybranki serca, nie kokietując ani nie schlebując swojej kandydatce na żonę²⁴. Prowadzi rozmowę szczerą, bez pruderii: „Rad bym wiedzieć, czy nie czujesz pani wrodzonego wstrętu do zimnej wody? Mam bowiem to dziwne uprzedzenie, że kobiety, które dużo używają perfum i olejków (a któraż tego nie robi?), nie mają zwyczaju myć się porządnie”²⁵.

Wbrew pierwotnej intencji kierowania listów w wykoncypowaną przestrzeń – do idei wybranki, korespondencja szybko znalazła rzetelnego odbior-

²⁰ T. Jeske-Choiński, *Przedmowa*, w: J. Mohort, K. Junosza, *Listy do przyszłej narzeczonej. Listy do cudzej żony*, s. 7.

²¹ Mohort, dz. cyt., s. 14n.

²² T. Budrewicz, *Zasada „3 P” – o czym milczą rodziny w powieści pozytywizmu?*, „Napis. Pismo poświęcone literaturze okolicznościowej i użytkowej” 18(2012), s. 124 (http://www.napis.edu.pl/pdf/Napis018_artykuly/NAPIS-2012_SERIA-XVIII_sl21-137_Tadeusz-Budrewicz.pdf).

²³ Tamże.

²⁴ Na temat wykreowanego w *Listach do przyszłej narzeczonej* ideału małżeństwa por. E. Paczowska, *Dojrzewanie – dojrzałość – niedojrzałość. Od Bolesława Prusa do Olgi Tokarczuk*, Wydawnictwo Sic!, Warszawa 2004, s. 23n.

²⁵ Mohort, dz. cyt., s. 18.

cę, a właściwie – odbiorczynię. Podczas gdy pierwsza epistoła kierowana była do wyimaginowanego obrazu kobiecości, kolejne cztery są rzekomo pisane i adresowane do rzeczywistej już osoby – a ta podejmuje zalotną konwersację, co prawda lakoniczną w charakterze, ale konkretną w treści. Narrator tak ocenia styl wypowiedzi swojej adresatki: „Pisze krótko, a rąbie aż miło”²⁶. W kontekście listów narrator przedstawia, w swobodnej relacji sprawozdawczej, okoliczności powstawania korespondencji, zaznajamiając czytelnika z prawdziwym portretem przyszłej narzeczonej.

W cyklu pogadank przedmażeńskich Ochorowicz traktuje małżeństwo jako stowarzyszenie „różnych, lecz moralnie równych sił”²⁷, dążące do wspólnych, szlachetnych celów, i jednocześnie jako spółkę – ekonomiczną i duchową. Narrator listów spodziewa się obopólnego ulepszania charakterów małżonków i budowania przez nich harmonii w związku. Ze znawstwem wnikliwego psychoterapeuty wyjaśnia, czym w małżeństwie jest psychologiczne współczucie.

W projekcie przedstawionym w *Listach do przyszłej narzeczonej* Tadeusz Budrewicz dostrzega „kierunek myślenia bardzo nowoczesny, zmierzający ku partnerstwu”²⁸. W istocie prezentowane przez Ochorowicza wyobrażenie małżeństwa, opartego na wzajemnym poznaniu, uczciwości, otwartości i delikatności, jest wizją, którą można by śmiało zalecać współczesnym kandydatom do roli małżonków.

O PODRÓŻACH

Ochorowicz znajduje upodobanie w przyglądaniu się kobietom. W innej książce, inspirowanej wożażami włoskimi, zamieszcza takie rozpoznania: „Rezultat obserwacji był ten sam, co i we wszystkich miastach włoskich, tj. że typ przeciętny męski jest piękny, kobiecy zaś brzydki i że nigdzie nie spotkasz tak wielu starych kobiet, jak we Włoszech. Wcześniej one dojrzewają, ale też bardzo wcześnie więdną i wtedy cała postać staje się czarną, kościstą, odrażającą. Czystością w ogóle Włoszki nie grzeszą, a skwarne słońce dopełnia reszty. Czarny kolor włosów jest panujący, ale płęć ciemna przeważa tylko w klasach pracujących; kobiety klas próżnujących, które ukazują się tylko na wieczornych przechadzkach lub w teatrach, mają płęć białą, ale zapewne niezbyt piękną, bo malują się tak okropnie, że aż litość bierze patrzeć. Celują w tym szczególnie wenejanki, chociaż, Bogiem a prawdą, te by jeszcze

²⁶ Tamże, s. 42.

²⁷ Tamże, s. 63.

²⁸ Budrewicz, dz. cyt., s. 124n.

najmniej tych dodatków potrzebowały, bo trafiają się między nimi typy prawdziwie piękne, pozwalające wierzyć, że te, które podziwiamy w galeriach, nie były wyłącznie wytworem fantazji artystów. Ale i w tej gałęzi sztuki talent jest rzeczą niezbędną, a Włoszki wcale go nie posiadają. Jeżeli się już malować, to przynajmniej tak, jak paryżanki, z pewną elegancją, z pewną dyskrecją; Włoszki zaś w sztuce malowania twarzy są zbyt krańcowymi realistkami i jeśli malują rumieniec, to już taki, że go poznasz o dwadzieścia kroków, a jeśli się która ubieli, to już tak dokładnie, że nie dałbyś jej więcej, jak trzy ćwierci do śmierci”²⁹.

Fragment ten pochodzi z książki *Przelotne wrażenia z podróży do Rzymu*. Opublikowane w roku 1899 impresje z eskapady na południe Europy utrwalają zdarzenia z wycieczki odbytej dwadzieścia lat wcześniej – w roku 1879. Podróż Ochorowicza biegła przez Kraków, Wieliczkę, Pragę, Wiedeń, Triest, Wenecję, Bolonię, Florencję, Rzym, Livorno, Pizę, z powrotem do Triestu i przez Wiedeń do Polski. Pisarz przemierzył ten szlak koleją, jedynie trasę Triest-Wenecja i w odwrotnym kierunku przebył statkiem.

Dwudziestodwugodzinna jazdę w wagonie z Wiednia do Triestu Ochorowicz relacjonuje z entuzjazmem, nie rejestrując uczucia zmęczenia trudami podróży: „Góry pokryte winnicami i dziko rosnące akacje dają już przedsmak południowego klimatu, a wspaniała swym urozmaicheniem droga kolejną po wężownicy na szczyt Semmeringu, arcydzieło sztuki inżynierskiej, przedstawia widok gdzie indziej w Europie niespotykany. Natura dzika, ale tak zręcznie opraciona w ramki cywilizacji, że przepaście, wąwozy i strumienie nie budzą uczucia grozy, lecz tylko wrażenie wspaniałej dekoracji; bo w tych bezludnych na pozór ustroniach spostrzegasz co chwila ślady ręki ludzkiej, słyszysz gwar życia”³⁰.

„Ślady ręki ludzkiej” to dla Ochorowicza przede wszystkim wytwory techniki: piętnaście alpejskich tuneli i górskie wiadukty, którymi podąża z Wiednia do Triestu wywołują w nim zachwyt, wykrzykuje więc: „wiadukt długi na 218 metrów, wysoki na 46!”³¹; albo w euforii odmierza czas przejazdu pociągu tunelem – wynik: całe trzy minuty³². O Florencji Ochorowicz pisze: „Ulice piękne, szerokie, płytami kamiennymi wykładane, z tak wyborną kanalizacją, że najulewniejszy deszcz ginie bez śladu w pół godziny”³³, i skwapliwie zauważa, iż „w wielu kościołach znajdują się zegary na ścianie tak wielkie, że dochodzą

²⁹ J. M o h o r t [J. O c h o r o w i c z], *Przelotne wrażenia z podróży do Rzymu*, Biblioteka Dzieł Wyborowych, Warszawa 1899, s. 34n (<https://polona.pl/item/przelotne-wrazenia-z-podrozy-do-rzymu,MTMyNDY3MA/2/#item>).

³⁰ Tamże, s. 26.

³¹ Tamże, s. 29.

³² Por. tamże, s. 30.

³³ Tamże, s. 72.

sążnia średnicy”³⁴. Jeszcze przed wyjazdem z kraju, przejeżdżając przez Kraków, Ochorowicz zwiedza instytut przemysłowo-techniczny. W mieszczącej się tam pracowni chemicznej ogląda przyrząd służący do oznajmiania pożaru za pomocą automatycznego dzwonienia. Zafascynowany tym urządzeniem, opisuje w szczegółach zasadę jego działania: oto słup rtęci (żywego srebra) w wąskiej rurce w czasie ogrzewania podnosi się jak w termometrze i dotykając pręcika metalowego, tworzy połączenie galwaniczne, które wprawia w ruch zwykły dzwonek elektryczny. Przyrząd działa dzięki taniej baterii, jego zaletą jest to, że oznajmia nie tylko o pożarze, ale także o uszkodzeniu lub niedomknięciu rur gazowych³⁵.

Podróżując w celu rekreacyjnym, Ochorowicz skrupulatnie wypatruje wszystkiego, co stanowi o kształcie europejskiej cywilizacji. Jednocześnie rejestruje przykłady będące świadectwem tego, że ludzkość nie zawsze chce wykorzystywać swoją szansę rozwoju, że w społeczeństwach istnieje trudna do opanowania siła hamująca wszelki postęp. W jego zapiskach przedstawienia dzieł geniuszu ludzkiego znajdują więc przeciwwagę w obrazach świadczących wymownie o lenistwie, gnuśności, tępcie, bumelanctwie i pasożytnictwie dużej części członków społeczeństw odwiedzanych miejsc. Takie uwagi notuje Ochorowicz, przyglądając się ludziom napotykanym w Krakowie (tu mierzi go na przykład widok urzędników pocztowych niechętnych petentom, sprawiających wrażenie „jak gdyby byli na czczo, po przeczytaniu Hartmannowskiej *Filozofii nieświadomości*”³⁶). Odrażę budzą w nim wieleńscy gromadnie korzystający z przybytku o nazwie „Piekło”, gdzie za dziesięć centów ogląda się okropności czekające grzeszników po śmierci³⁷; wstrętem napawają go tłumy oddające się takim uciechom, jak podziwianie osobliwości w rodzaju dzikich ludzi, tańczących i śpiewających zrosniętych bliźniąt, człowieka pokrytego włosami lub człowieka z rybnią łuską. Triest z kolei „ma całe tłumy próżniaków, którzy włóczą się z kąta w kąt lub zalegają ulice, jedząc kawony i śliwki”³⁸. Rozsmakowując się w zabytkach Rzymu (gdzie urzeka go kapitolńska Wenus Praksytelesa, a rozczarowuje bazylika św. Piotra), nie omieszka Ochorowicz przywołać aktualnych statystyk dotyczących mieszkańców Wiecznego Miasta. I oto dowiadujemy się, że w roku 1879 liczba rzymian zamyka się w dwustu pięćdziesięciu tysiącach osób, przy czym włóczęgów jest trzydzieści tysięcy, a zestawienia sporządzone w roku 1871 podają, że na dwieście czterdzieści cztery tysiące mieszkańców sto piętnaście tysięcy nie umie czytać ani pisać³⁹.

³⁴ Tamże, s. 77.

³⁵ Por. tamże, s. 12n.

³⁶ Tamże, s. 13.

³⁷ Por. tamże, s. 24.

³⁸ Tamże, s. 33.

³⁹ Warte odnotowania są sceny z podróży włoskiej, gdy Ochorowicz ze wzruszeniem przypomina sobie Warszawę – zaledwie ją opuścił, a już tęskni za jej atmosferą: „Stajemy przy kamiennej

Relację z podróży włoskiej przedstawił Ochorowicz w impresjach imponujących różnorodnością afektów i jakości estetycznych. Czytając, ma się czasem odczucie, że nie piórem, tylko pędzlem i emocjami malował pisarz oglądane pejzaże i rejestrował harmonię dzieł architektonicznych i urbanistycznych. Na Wenecję i Rzym patrzył szczególnie – z wysoka, jakby z perspektywy ptaka lub pełnego zachwytu Stwórcy. Impresyjne obrazowanie, zorganizowane w układzie drobiazgowych refleksów oświetlających wybrane elementy przestrzeni, oddaje szczegóły krajobrazów miast tak subtelnie, jak gdyby przestrzenie te wychodziły z pracowni wytrawnego wedutysty. Oto jeszcze jedna barwna kartka z podróży – ostatnie pożegnanie Ochorowicza z Italią, opis widoku morza w Trieście: „Wszystko niebieskawe: woda i niebo, jakby w jedną otchłań złane, otchłań senna, z turkusów i kryształu. Wszystko ciche, jak zakłète, i zmieszane; gdzieniegdzie tylko ostrzejsze a drżące smugi i ściegi szafirowe na wodzie świadczą, że jednak w morzu jest więcej życia niż na niebie. Zmarszczki na falach stają się coraz widoczniejsze – z bliska grubsze, a dalej coraz drobniejsze – ale wszystkie tak delikatne i proste, jakby je najbieglejszy artysta diamentami pod linią kreślił i zmyzywał. Ostry sierp lądu, żółtawej barwy, stanowi martwą ramę dla tego żywego obrazu. Białe domki wyrastają na nim jak stokrotki, a u brzegów krążą łódki z żółtymi żaglami, pod którymi bielą się, drżąc od wiatru, koszule rybaków. Patrzysz na to wszystko przez szczeliny skał, przez gałęzie fig, przez siatkę wina i bluszczów, przez gęste, równoległe druty telegrafu, którego słupy barwią się pomarańczowo – i żałujesz, że całego tego obrazka nie możesz wyciąć nożyczkami i schować na pamiątkę do kieszeni”⁴⁰.

Kiedy Julian Ochorowicz rekomendował przedmową książkę ks. Antoniego Brykczyńskiego o sztuce kościelnej Włoch, podkreślał działalność pisarską i wydawniczą tego kapłana jako „natchnioną zawsze myślą moralnego podniesienia ludu”⁴¹. Czytając popularyzatorskie dzieła Ochorowicza – jak te właśnie prezentowane: o koniach, kobiecie i podróży – również odnosi się wrażenie, że pozytywista ten tworzył i publikował z potrzeby moralnego uszlachetniania rodaków. Czy jednak lud czytał prace Ochorowicza? Wypada wątpić, zważywszy na fakt, że badacz ten i pisarz nie proponował ani tradycyjnych, ani łatwych

barierze tarasu i naraz cały Rzym z willami i ogrodami rozkłada się u stóp naszych. A więc najprzód Rzym chrześcijański, dalej pogański, a jeszcze dalej na południe żydowski. Kiedym raz pierwszy wszedł niespodzianie w tę ostatnią dzielnicę Rzymu, dziwnie mi się miękko zrobiło na sercu; zobaczywszy bowiem znane twarze i usłyszawszy prawie znany szwargot, sądziłem, że wyszedłszy spod *Colosseum*, znalazłem się na... Grzybowie. Ale wstrzymujemy łzy rozrzewnienia, aby po raz ostatni nasycić się widokiem wiecznego miasta” (tamże, s. 115).

⁴⁰ Tamże, s. 128n.

⁴¹ T e n ż e, *Przedmowa*, w: ks. A. Brykczyński, *Listy z Włoch o sztuce kościelnej*, Biblioteka Dzieł Wyborowych, Warszawa 1899, s. 4 (http://www.wbc.poznan.pl/dlibra/applet?mimetype=image%2Fxdjvu&sec=false&handler=djvu_html5&content_url=%2FContent%2F91385%2Fdirectory.djvu&p=4).

rozwiązań, szokując inwencją oraz oryginalnością konceptów. Atakowany przez polskich kolegów naukowców, uciekał do Paryża albo kurował swoje stargane nerwy w Wiśle, oddając się pasjom psychoterapeutyczno-mediumistycznym. Ludowi zresztą wygodniej było kojarzyć Ochorowicza z duchami – tym bardziej, że sensacyjność połączona z paranormalnością była w jego epoce (i być może jest nadal) dla wielu umysłów zawsze atrakcyjniejsza aniżeli wszystko to, z czym wiąże się nauka, racjonalność, logika wywodu i użyteczność. „Kariery” Ochorowicza związanej z mediumizmem nie zakończyła jego śmierć. Zza grobu miał ogłaszać kolejne teoretyczne rewelacje, za pośrednictwem swojego medium – Jadwigi Domańskiej, co wydatnie przyczyniło się do utrwalenia takiego wizerunku badacza, który nasuwał wątpliwości i obawy o naukową uczciwość i analityczną rzetelność.

MEDIUMIZM I „TWÓRCZOŚĆ POŚMIERTNA”

Domańska zasłynęła jako medium inkarnacyjne i jasnowidzące. Odbywała doświadczenia mediumiczne pod kierunkiem Ochorowicza oraz pełniła rolę osobistej sekretarki i lektorki w ostatnich latach jego życia, była też obecna przy zgonie uczonego. Wkrótce po śmierci Ochorowicza Domańska – używając ekierki i abecadła – zaczęła przemawiać w jego imieniu. Jeszcze w roku 1917 – wkrótce po zgonie uczonego – dr Feliks Habdank⁴² opublikował tekst zatytułowany *Z tajemnych dziedzin ducha. Spostrzeżenia i uwagi*⁴³, w którym objaśnił rolę Domańskiej w sposobie komunikowania się Ochorowicza ze światem doczesnym i przekazał wolę nieżyjącego badacza wyrażoną zza grobu: że zamierza on nadal pisać i wydawać swoje dzieła. Habdank przedstawił szczegółowy projekt wydawniczy zmarłego, wymieniając tytuły planowanych przez Ochorowicza opracowań z zakresu filozofii i psychologii. Uwierzytelniał te informacje argumentem, że Domańska rozpoczęła po śmierci Ochorowicza pisanie dysertacji i elaboratów w stylu ściśle naukowym, nie mając żadnego wykształcenia: skończyła zaledwie sześcioklasową pensję żeńską⁴⁴. Ponadto sam Ochorowicz pośmiertnie „zalegalizował” niezwykle uzdolnienia Domańskiej, poświadczając jej wiarygodność oraz udzielając swojemu „przyjacielowi”⁴⁵ Habdankowi rad dotyczących sposobu kierowania medium.

⁴² Dr Feliks Habdank to pseudonim Franciszka Ksawerego Watraszewskiego, polskiego lekarza dermatologa i wenerologa, ordynatora warszawskich szpitali, spirytysty.

⁴³ Zob. F. H a b d a n k, *Z tajemnych dziedzin ducha. Spostrzeżenia i uwagi*, Drukarnia L. Bruś, Warszawa 1917 (<https://polona.pl/item/z-tajemnych-dziedzin-ducha-spostrzezenia-i-uwagi,MTYxMzU3OTA/0/#item>).

⁴⁴ Por. tamże, s. 10.

⁴⁵ Por. tamże, s. 7.

W rozprawce Habdanka zawarte są między innymi cytaty z unikatowych autoobserwacji nieżyjącego badacza, który z kliniczną dokładnością przedstawia proces własnego konania⁴⁶. W roku 1919 Domańska, przy współpracy Habdanka, wydała u Gebethnera i Wolffa *Kartę z zamkniętej księgi bytu*⁴⁷ – książkę dwustustronicową, „podyktowaną” przez zmarłego Ochorowicza. W roku 1924 „manifestował się” Ochorowicz poprzez Domańską – w obecności Habdanka – przedstawiając wyniki badań dotyczące Atlantydy. Rozprawę zatytułowaną *Atlantyda*⁴⁸ opublikowała Domańska w roku 1938, w odcinkach, w czasopiśmie „Hejnał. Miesięcznik Wiedzy Duchowej”.

Wiadomo, że po śmierci Ochorowicza Domańska zapieczętowała jego gabinet – ze wszystkimi znajdującymi się w nim dokumentami – w obecności stosownych władz. Dziwne „pośmiertne” działania naukowe badacza prawdopodobnie należy więc tłumaczyć tym, że nie wszystkie jego notatki i materiały trafiły od razu w jedno miejsce – do strzeżonego pieczęciami pokoju. Zasadne jest też podejrzenie, że Domańska współdziałała z Habdankiem. Rękopisy, które mogła zatrzymać (ukryć), prawdopodobnie posłużyły później jako podstawa do wydania „transcendentnych” sensacji, zapisywanych podczas seansów spirytystycznych i publikowanych w *Karcie z zamkniętej księgi bytu* i w wydawanym w Wiśle „Hejnale”. Wszystko to jest dość skomplikowane i niepokojące.

„Hejnał” był osobliwym periodykiem okultystyczno-astrologiczno-religijnym, powołanym jako kontynuacja miesięcznika „Odrodzenie”⁴⁹, wydawanym na Śląsku (najpierw w Pszczynie, następnie w Wiśle) w latach 1929-1939 przez Jana Hadyńę, a po nim (od roku 1934) przez Jana Pilcha. Zamieszczano w nim felietony o zjawiskach paranormalnych, fragmenty dzieł francuskiego teoretyka i kodyfikatora spirytyzmu Allana Kardeca⁵⁰), artykuły o ewangelicznych metodach leczenia (między innymi pióra Agni Pilchowej⁵¹), wspomnienia

⁴⁶ Por. tamże, s. 11-15.

⁴⁷ Zob. J. Domańska, F. Habdank, *Karta z zamkniętej księgi bytu*, Gebethner i Wolff, Warszawa–Lublin–Łódź–Kraków 1919 (<http://rcin.org.pl/dlibra/pubindex?startstr=J&dirids=370>).

⁴⁸ Zob. J. Domańska, *Atlantyda*, „Hejnał. Miesięcznik Wiedzy Duchowej” 10(1938) nr 1, s. 46-49; t a ż, *Atlantyda. Ciąg dalszy*, „Hejnał. Miesięcznik Wiedzy Duchowej” 10(1938) nr 2, s. 83-86; t a ż, *Atlantyda. Ciąg dalszy*, „Hejnał. Miesięcznik Wiedzy Duchowej” 10(1938) nr 3, s. 166-168; t a ż, *Atlantyda. Dokończenie*, „Hejnał. Miesięcznik Wiedzy Duchowej” 10(1938) nr 4, s. 216-218. „Hejnał. Miesięcznik Wiedzy Duchowej” dostępny jest w formie elektronicznej w Śląskiej Bibliotece Cyfrowej (<https://www.sbc.org.pl/>).

⁴⁹ Pismo „Odrodzenie” wychodziło od roku 1921 do 1929 w Cieszynie, później w Katowicach, jego redaktorem był Józef Chobot.

⁵⁰ Właśc. Hippolyte Léon Denizard Rivail. W „Hejnale” drukowano między innymi *Księgę mediów* Kardeca, dzieło traktujące o sematologii i typtologii, czyli znakach, stukach i hałasach przekazywanych medium przez duchy. Zob. też: A. Kardec, *Księga mediów*, tłum. P.P. Grzybowski, Wydawnictwo Kos, Katowice 2003.

⁵¹ Zob. A. Pilchowa, *Ewangeliczne metody leczenia*, „Hejnał. Miesięcznik Wiedzy Duchowej” 10(1938) nr 1, s. 40-42.

z poprzedniego życia, opisy wizji, przepowiednie astrologiczne, rozprawki z zakresu wiedzy tajemnej czy teorii mesjanistycznych.

Dwa miesiące po zakończeniu druku *Atlantydy* „dyktowanej” przez Ochowicza ukazał się w „Hejnale” artykuł *Tajemnica Atlantydy*⁵², oparty na tekście opublikowanym w Ameryce w roku 1912. Autorem i bohaterem artykułu stanowiącego źródło tego „hejnałowego” szkicu miał być wnuk Heinricha Schliemanna, który po śmierci dziadka, słynnego archeologa, odkrywcy Troi, odnalazł jakoby jego skrywane przez lata materiały dotyczące Atlantydy. Wnuk Schliemanna rzekomo podjął badania – według wskazówek wybitnego przodka – nad zaginioną cywilizacją, a następnie w roku 1912 ogłosił swoje fascynujące ustalenia na łamach „New York American” (w wydaniu z 20 października), sygnując tekst: „dr Paul Schliemann”⁵³. Tenże Paul Schliemann nie omieszkiał wówczas zaznaczyć, że liczy sobie dwadzieścia pięć lat. Dopisek informujący o wieku okazuje się istotny dla ustalenia wiarygodności publikacji. Otóż internetowe bazy genealogiczne podają, że jeden z wnuków Heinricha Schliemanna nosił imię Paul (syn Agamemnona) oraz że urodził się on w 1887 roku (żadne ze źródeł nie wymienia daty śmierci)⁵⁴. Gdyby tak istotnie było, Agamemnon musiałby zostać ojcem w wieku dziewięciu lat. Wiarygodne dokumenty publicystyczne odnotowują dwa zdarzenia z życia Agamemnona Schliemanna – jednym z nich jest jego ślub w roku 1902 z Francuzką Nadine de Bornemann⁵⁵. Istnienie Paula Schliemanna okazuje się więc wątpliwe. Kim zatem był autor tekstu o Atlantydzie drukowanego w „New York American”? Z pewnością należał on do rodziny Schliemannów, w przeciwnym razie prasa odnotowałaby protest członków rodziny przeciwko samozwańczemu „wnukowi”. Najbardziej prawdopodobna jest moim zdaniem wersja, że to Agamemnon dokonał owej mistyfikacji. Być może przygotowywał w ten sposób grunt pod swoją

⁵² Zob. P.A. T o u s z e k, *Tajemnica Atlantydy*, tłum. J. Chobot, „Hejnał. Miesięcznik Wiedzy Duchowej” 10(1938) nr 7, s. 409-412; t e n ż e, *Tajemnica Atlantydy. Dokończenie*, tłum. J. Chobot, „Hejnał. Miesięcznik Wiedzy Duchowej” 10(1938) nr 8, s. 471-473.

⁵³ Zob. P. S c h l i e m a n n, *How I Found the Lost Atlantis, The Source of All Civilization*, „New York American” z 20 X 1912 (<http://sacred-texts.com/atl/hif/index.htm>).

⁵⁴ Heinrich Schliemann był dwukrotnie żonaty. Z pierwszą żoną, Jekateriną Petrowną Łyżiną, miał troje dzieci: Natalię (1858-1869), Nadieżdę (1861-1935) i Siergieja (1855-1941). Z drugiego małżeństwa z Zofią Engastromenos urodzili się: córka Andromacha (1871-1962) i syn Agamemnon (1878-1954). Natalia zmarła w wieku 11 lat, Siergiej nie posiadał ani żony, ani potomstwa, a Nadieżda (po mężu Andrusow) urodziła pięcioro dzieci (Leonida, Verę, Vadima, Dimitrija, Mariannę). Dziećmi Andromachy (po mężu Melas) byli: Michel, Alex i Leon. Agamemnon miał mieć syna Paula (z nieznaną z imienia kobietą). Zob. np. informacje genealogiczne na stronach Geni.MyHeritage Company (<https://www.geni.com/people/Heinrich-Schliemann/6000000028299538160>; <https://www.geni.com/people/Agamemnon-Schliemann/6000000028932922360>); por. też: <http://mreadz.com/read-292801/p3>.

⁵⁵ Zob. *Eloped from France, Made to Marry Here*, „New York Times” z 22 VI 1902 (<http://query.nytimes.com/mem/archive-free/pdf?res=9E02E2D7173BE733A25751C2A9609C946397D6CF>).

nową działalność polityczną: wkrótce bowiem po tej publikacji, w styczniu 1914 roku, przybył do Stanów Zjednoczonych, by objąć tam urząd ambasadora Grecji. Historia o Atlantydzie „by Paul Schliemann”, połączona z zaskakującym wątkiem odnalezienia dokumentów i artefaktów ukrytych przez genialnego odkrywcę Troi, sama w sobie jest atrakcyjnym materiałem dziennikarskim. Redakcja „Hejnału” nieprzypadkowo zamieściła ten tekst zaraz po druku emocjonującego studium – pozyskanego rzekomo w procesie działań spirytystycznych od Ochrowicza. Rewelacje tego rodzaju wzajemnie się uwiarygodniały. Służyły też dobrej reklamie pisma i zdobywaniu nowych czytelników. Na wizji Atlantydy, Ochrowiczowi i Schliemannowi można było zbić kapitał. Temat mitycznej krainy szczęśliwości zawsze pobudzał wyobraźnię poszukiwaczy wiedzy ezoterycznej, można jednak przypuszczać, że w roku 1938 (kiedy eksponowany był w „Hejnale”), w czasie bardzo niespokojnym, wielokroć silniej poruszał pożądlivość umysłów spragnionych poznawania tajemnic.

Ochrowicz nie przewidział perfidii własnej sekretarki. Z dużym udziałem Domańskiej dokonywał się proces ośmieszania jego imienia i działalności naukowej, którą zasłynął w świecie. Warto przecież mieć na uwadze to, że badania Ochrowicza w zakresie mediumizmu prowadzone były z wykorzystaniem narzędzi naukowych, a on sam wielu współczesnych mu hipnotyzerów uważał za oszustów. Dla własnej pracy badawczej stworzył nazwę „mediumizm”, dystansując się w ten sposób od powszechnej rozrywki, jaką stanowiły modne seanse spirytystyczne⁵⁶. Prekursorski wymiar badań Ochrowicza w dziedzinie psychologii i psychoterapii jest bezdyskusyjny, jak również ewidentny jest fakt, że prowadzone przez niego „eksperymenty ze zjawiskami z zakresu mediumizmu [...] okazują się w istocie badaniem nieświadomego życia psychicznego i jego ukrytych mocy”⁵⁷.

Za rozprawę o mediumizmie *Hypnotisme et mesmérisme*⁵⁸, napisaną dla redagowanego przez Charlesa Richeta *Dictionnaire de physiologie*, otrzymał zresztą Ochrowicz nagrodę Akademii Nauk w Paryżu⁵⁹. Nie praktykował hipnozy po to,

⁵⁶ O pojęciu „mediumizm” Ochrowicz pisał: „Wymyśliłem ten wyraz celem wyraźnego odgraniczenia faktów od teorii; a widocznie był on potrzebny, bo przyjął się bardzo szybko i dziś już mówi się gładko o dwu stronnictwach: mediumistów i antymediumistów, pozostawiając na boku spirytyzm” (J. Ochrowicz, *Zjawiska medyumiczne*, Biblioteka Dzieł Wyborowych, Warszawa 1913, cz. 2, s. 182).

⁵⁷ L. Magnone, *Narodziny psychoanalizy – Julian Ochrowicz i Zygmun Freud*, „Kronos” 2010, nr 3, s. 249n. (https://www.academia.edu/7327813/Lena_Magnone_Narodziny_psychoanalizy_-_Julian_Ochrowicz_i_Zygmun_Freud_Kronos_2010_nr_3_s._231-253).

⁵⁸ Zob. tenże, *Hypnotisme et mesmérisme*, w: *Dictionnaire de physiologie*, red. Ch. Richet, t. 8, Félix Alcan, Paris 1909, s. 709-778.

⁵⁹ Por. A. Cygielstreich, *Julian Ochrowicz jako psycholog*, „Przegląd Filozoficzny” 20(1917) nr 2-4, s. 100 (<http://www.wbc.poznan.pl/dlibra/publication?id=86699&tab=3>). Nagrodę za *Hypnotisme et mesmérisme* dostał Ochrowicz wraz z nagrodą za dzieło *O sugestii myślowej* – oba

by kontaktować się z duchami, lecz posługiwał się nią w celu ujawniania symptomów chorobowych swoich pacjentów. Był rzecznikiem włączenia psychologii do nauk medycznych. Sądził, że bezwarunkowo należy wprowadzić psychologię do programu wstępnych studiów lekarskich, dostrzegał bowiem konieczność badania wpływu czynników psychicznych na zmiany chorobotwórcze⁶⁰. Krytykował koncentrowanie się medycyny wyłącznie na sferze anatomopatologicznej, co było – jego zdaniem – samoograniczaniem się tej dyscypliny, negatywnie wpływającym na jej rozwój⁶¹. Prowadził też badania nad wrażliwością hipnotyczną osób zdrowych, opisując dążności umysłu do zwężania pola świadomości⁶².

Ochorowicz sprzeciwiał się spirytyzmowi, w którym widział doktrynę dogmatyczną, usiłującą fakty niezrozumiałe tłumaczyć innymi faktami niezrozumiałymi. Nie akceptował nienaukowych hipotez, z których spirytyści stworzyli fundament swojej działalności: przyjmowania za pewnik istnienia życia pozagrobowego i wyjaśniania wszystkiego udziałem duchów. Spirytyzm, jak wiadomo, szybko obwarował się dogmatyką religijną, co dla Ochorowicza było nie do zaakceptowania. Autor *Zjawisk mediumicznych* wyróżnił mediumizm niższego i wyższego rzędu. Pierwszy stanowią takie zjawiska związane z hipnozą i magnetyzmem zwierzęcym, jak pismo automatyczne, wirowanie stołów czy wahadła magiczne. Ochorowicz uważał je za bezwiedne lub świadome fałszerstwa. Pojęciem prawdziwego mediumizmu obejmował zjawiska wyższego rzędu: telekinezy, materializacje czy transfiguracje. Podstawą swoich teorii uczynił rozpoznanie, że w organizmie ludzkim tkwi siła, która może działać poza powierzchnią ciała. Uczony sądził, że energia nerwowa oraz energia czuciowa i ruchowa (nerwowo-mięśniowa) organizmu może „rozlewać się” poza jego granice. Zjawiska mediumiczne polegałyby na chwilowym transferze siły nerwowo-mięśniowej z organizmu na jego otoczenie. Wylewanie się energii na zewnątrz miało zaś następować pod wpływem wyobrażeń⁶³.

wyróżnienia uzyskał w roku 1912 na konkursie międzynarodowym. Informację o tej podwójnej nagrodzie podają za: J. Ochorowicz, *Pierwsze zasady psychologii*, Skład Główny Księgarni Gebethnera i Wolffa, Warszawa 1916, s. IV–V (faktycznie są to strony 342–343).

⁶⁰ Niewątpliwą zasługą Ochorowicza jest opracowana przez niego i praktykowana teoria afektoterapii (por. J. Ochorowicz, *Psychologia i medycyna. Serya druga*, Księgarnia Gebethnera i Wolffa, Warszawa 1917, s. 320n (<http://bc.radom.pl/dlibra/docmetadata?id=25247&from=pubindex&dirids=80&lp=1940>)).

⁶¹ Zob. tenże, *Psychologia i medycyna. Serya pierwsza*, Księgarnia Gebethnera i Wolffa, Warszawa 1916 (<http://pbc.gda.pl/dlibra/doccontent?id=11506>); tenże, *Przedmowa*, w: E. Biernacki, *Istota i granice wiedzy lekarskiej*, Biblioteka Dzieł Wyborowych, Warszawa 1899, s. 3–20 (<http://pbc.biaman.pl/dlibra/doccontent?id=26817>).

⁶² Por. tenże, *Psychologia i medycyna. Serya druga*, s. 151–164.

⁶³ Por. tenże, *Odczyty o magnetyzmie i hipnotyzmie*, Księgarnia Polska Br. Rymowicz, St. Petersburg 1890, s. 97n. (<http://www.dbc.wroc.pl/dlibra/docmetadata?id=6093&from=publication>); tenże, *Pierwsze zasady psychologii*, Księgarnia Gebethnera i Wolffa, Warszawa 1916,

Swoje stanowisko badawcze formułował Ochorowicz wyraziście i stanowczo. W przedmowie do pierwszej serii *Psychologii i medycyny* komunikował: „Kto nie podziela zasady, że wszystkie dziedziny wiedzy i wszystkie dziedziny praktyki powinny być dostępne dla wszystkich, ten niech sobie krwi nie psuje zapoznawaniem się z poglądami autora, dla którego nie ma innych bożyszczy, prócz podmiotowo pojętej a, o ile to możliwe, przedmiotowo urzeczywistnianej miłości prawdy. Najmniejszą dla niego troską było dostrojenie się do pojęć panujących, zyskanie uznania ciał uczonych lub zachowanie tonu właściwego wykładom *ex cathedra*, największą – zgoda pojęć własnych z faktami i dbałość o ściśle a możliwie proste wypowiedzenie tego, do czego doszedł w swych spostrzeżeniach, niekiedy nowych albo wprost sprzecznych z tym, czego się nauczył w szkole”⁶⁴. Ochorowicz miał świadomość oryginalności swoich badań, nie liczył się z opinią innych i był nieustępliwy, ufając, że naukowy charakter jego obserwacji obroni się sam⁶⁵.

Czy światelko nauki, które krzesał Julian Ochorowicz swoim pracowitym blisko pięćdziesięcioletnim trwaniem w prowadzeniu badań, nie było podsycane błędnymi ognikami? Pewne jest, że ludziom postępującym wbrew zasadom nauki i wszelkiej etyki jego prace dały asumpt do szeregu udatnych mistyfikacji, co z kolei miało wpływ na powszechne ugruntowanie się niechęci do twórcy *Wiedzy tajemnej w Egipcie*. Dzieła Ochorowicza wciąż czekają na rzetelnych interpretatorów: filozofów, fizyków, psychiatrów, psychologów, literaturoznawców i przyrodznawców. Tymczasem trwają w akademickiej podświadomości, ryczałtem od wieku eliminowane z przestrzeni naukowych eksploracji.

s. 195-205; zob. też: t e n ż e, *Zjawiska medyumiczne*, cz. 1-5, Biblioteka Dzieł Wyborowych, Warszawa 1910-1913. Zdaniem Ewy Paczoskiej stworzona przez Ochorowicza zasada ideoplastii, odnosząca się do urzeczywistniania się wyobrażeń i tworzenia wrażeń, wpłynęła na zainteresowanie się przez Prusa konceptem formy, które uwidoczniło się między innymi w sposobie kreowania postaci literackich (na przykład Wokulskiego zahipnotyzowanego przez ukochaną i odniesienia tej postaci do romantycznych wzorców miłości); por. P a c z o s k a, dz. cyt., s. 193n.

⁶⁴ O c h o r o w i c z, *Psychologia i medycyna. Serya pierwsza*, s. 3.

⁶⁵ Wobec niewiary lekarzy w prezentowane badania Ochorowicz zachowywał się arogancko. Na Zjeździe Neurologów, Psychiatrów i Psychologów Polskich (11-13 X 1909), gdy prof. Kazimierz Twardowski wystąpił z propozycją powołania komisji naukowej, przed którą Ochorowicz miałby zademonstrować omawiane doświadczenie mediumistyczne, badacz zignorował propozycję, twierdząc, że nie widzi uczonych, którzy mogliby takie zjawiska oceniać. Reakcja naukowców była łatwa do przewidzenia – do odmowy Ochorowicza odniesiono się lekceważąco, a jego samego uznano za typowego spirytystę; oburzenie postawą Ochorowicza znalazło także wyraz na łamach czasopisma medycznego (zob. N. C y b u l s k i, *Z powodu komunikatu pana Ochorowicza*, „Gazeta Lekarska” 44(1909) nr 42, s. 936-938).

Jacek JANOWSKI

CIEMNA STRONA ŚWIATŁOWODÓW O potrzebie zintegrowanych badań nad cywilizacją informacyjną

Internet jest w znaczącym stopniu wypełniony znakami bez treści i bez wartości, które zachowują swoją operatywność i funkcjonalność najczęściej w ramach bezproduktywnego aktywizmu użytkowników. W świecie zdominowanym przez ekonomię, a więc chłodną kalkulację, brak jest szerszych badań nad rzeczywistością (pełną i długofalową) produktywnością informatyzacji.

Tytuł artykułu wskazuje na negatywną stronę narzędzia, które zasadniczo pojmowane jest jako w najwyższym stopniu pozytywne. Czy światłowody mogą mieć ciemną stronę, skoro stanowią jedynie kanały transmisji danych, zakodowanych w seriach laserowych rozbłysków? Pod uwagę weźmiemy jednak nie tylko widzialny zakres częstotliwości przenoszonych przez fale elektromagnetycznych, ale szersze spektrum następstw wykorzystywania globalnej infrastruktury informacyjnej, utożsamianej z siecią, którą znamy jako Internet. Stanowi ona najbardziej spektakularny przejaw – a wręcz rozbłysk – cywilizacji określanej mianem informacyjnej, informatycznej, komputerowej i cyfrowej. Chociaż o cywilizacji tej wiele się mówi i pisze, to rzadko podejmowane są próby rozpoznania głębszych jej struktur. Tym, co przyciąga uwagę badaczy, są natomiast utylitarne przejawy, jej funkcjonowania¹. Dzieje się tak, ponieważ w czasach współczesnych za kryterium doboru materialnego (a także formalnego) przedmiotu badań uznano jego praktyczną doniosłość. Poszukiwanie przyczyn, odkrywanie istoty czy też ujawnianie celu zjawisk często uznaje się za niczemu niesłużące, nazbyt odległe od faktów, całkowicie abstrakcyjne i niepotrzebnie uciążliwe. Postawa ta cechuje namysł nawet nad rzeczywistością powszechnie doświadczaną, której elementem jest właśnie Internet. Tymczasem fakt, że powszechnie się nim posługujemy, nie oznacza, że zdajemy sobie sprawę z jego genezy, istoty i funkcji. Chociaż trudno nie zgodzić się z twierdzeniem, że Internet stanowi jedynie narzędzie, a zatem nie podlega kwalifikacji moralnej i nie sposób oceniać go w kategoriach dobra i zła, nie oznacza to, że ocenie takiej nie można poddawać konkretnych zasto-

¹ Przytłaczająca większość prac z zakresu technologii informacyjnej skupia się na opisie możliwości wykorzystania sieci w życiu codziennym i aktywności zawodowej, lekceważąc poważniejsze, bo globalnie doniosłe, następstwa jej upowszechniania (zob. np. M. C a s t e l l s, *The Internet Galaxy: Reflections on the Internet, Business and Society*, Oxford University Press, Oxford 2001).

sowań Internetu². Przeciwnie, wszechstronna ich weryfikacja wydaje się tym bardziej niezbędna, im sprawniejszy i skuteczniejszy się on staje, a obecnie Internet wchodzi na kolejne poziomy zaawansowania jako Internet rzeczy, Internet semantyczny, Internet pragmatyczny czy też rzeczywistość rozszerzona.

Sieć internetowa jest narzędziem wielofunkcyjnym, między innymi monitoringowym, rejestrowym, archiwizacyjnym, szpiegowskim, wywiadowczym, nadzorczym i sterującym. „Analizy i wnioski, zwłaszcza semantyczne, jakie można przeprowadzić, korzystając z ogólnodostępnych informacji umieszczonych w Internecie, pozwalają uzyskać wiedzę, jaka w wielu przypadkach stanowi o bezpieczeństwie”³. Rozproszona, głęboka, semantyczna i wyprzedzająca analiza danych obejmuje zatem sieci społeczne, poszczególne strony internetowe, pocztę elektroniczną czy usługi portalowe. Umożliwia ona pozyskiwanie wartościowej wiedzy, jaką można wykorzystywać – i jaka bywa wykorzystywana – bez wiedzy i przyzwolenia osób, których dotyczy. Zdobyte w ten sposób informacje służą nie tylko zacieśnianiu kontaktów osobistych, podnoszeniu jakości oferowanych usług, poprawie konkurencyjności firm, ale także kreowaniu trendów, zwiększaniu wpływów, pacyfikowaniu nastrojów, szerzeniu patologii, destabilizowaniu struktur, zawiązywaniu spisków czy wywoływaniu kryzysów.

W związku z tym, że Internet nie występuje w postaci czystej, wydestylowanej z całokształtu uwarunkowań, mowa o jego neutralności aksjologicznej nie wnosi wiele do debaty nad kwestią jego wykorzystywania. Ze względu na fakt, że znajduje on nieskończenie wiele zastosowań, warto zatem poddać refleksji te jego aspekty, które w świadomości społecznej nie zawsze są oczywiste – co związane jest z samą naturą przekazu, z jakim mamy tu do czynienia. W przypadku technologii cyfrowych jedną z najefektywniejszych metod ukrywania informacji jest stosowanie technik steganograficznych, które pozwalają zamieszczać konkretne – istotne – informacje między informacjami szerszymi i mniej istotnymi⁴.

² Por. W.J. B o b e r, *Powinność w świecie cyfrowym. Etyka komputerowa w świetle wspólczesnej filozofii moralnej*, Wydawnictwa Akademickie i Profesjonalne, Warszawa 2008, s. 25.

³ J. G o ł u c h o w s k i, M. C z m o k, *Analiza internetowych sieci społecznościowych jako zagrożenie dla bezpieczeństwa organizacji*, w: *Internet. Prawno-informatyczne problemy sieci, portali i e-usług*, red. G. Szpor, W.R. Wiewiórowski, C.H. Beck, Warszawa 2012, s. 153.

⁴ Stosowanie techniki steganograficznych jest w pewnym sensie analogiczne do jawnej konspiracji (ang. open conspiracy) w sensie politycznym, która z racji swej jawności nie wywołuje sensacji ani nie przyciąga uwagi. W kontekście pojęcia jawnej konspiracji Epiphanius przywołuje opublikowaną w roku 1929 pracę Herberta Wellsa *The Open Conspiracy: Blue Prints for the World Revolution* (por. E p i p h a n i u s, *Ukryta strona dziejów. Nowy porządek świata. Nowy ład ekonomiczny. Globalizm. Trzecia wojna światowa*, tłum. J.W., Wydawnictwo Antyk–Marcin Dybowski, Komorów 2008, s. 581).

Pozostawiając zatem na boku strukturalną stronę Internetu jako sieci światłowodowej, w niniejszych rozważaniach skupimy uwagę na analizie jego strony funkcjonalnej, mając na uwadze fakt, że jest on powszechnie uznawany za nośnik kolejnego w dziejach ludzkości oświecenia. Zgodnie zaś z ideologią właściwą osiemnastowiecznemu oświeceniu⁵ rozwój techniki wiąże się z postępem cywilizacyjnym⁶. Pogląd ten trwa do dziś i wyraża się w przekonaniu, że postępu technologicznego zatrzymać nie można bez względu na ryzyko, jakie być może niesie on ze sobą. Postęp to bowiem technika, która sama w sobie nie może być zła. Wskutek skłonności umysłu ludzkiego do szybkich uogólnień chętnie opowiadamy się za przekonaniem, że „skoro już wkrótce wyładujemy na Marsie, to z pewnością sprawy świata idą w najlepszym kierunku”⁷.

METODOLOGIA BADAŃ ZINTEGROWANYCH

Światło od niepamiętnych czasów stanowi symbol wiedzy. Termin „oświecenie” w jego dwojakim znaczeniu – potocznym i historycznym – opisuje wejście w posiadanie ważnej, potrzebnej i nieznanej wcześniej wiedzy, wiedzy, która nie tylko coś opisuje i wyjaśnia (czyli wiedzy teoretycznej), ale która może przede wszystkim coś umożliwić i na coś pozwolić (a zatem wiedzy praktycznej). Zgodnie zaś ze słowami przypisywanymi Francisowi Baconowi, wiedza to władza. Oświecenie pozwala zatem sprawować władzę. Zauważmy jednak, że tak jak z jednej strony brak światła oznacza pogrążenie w ciemnościach, bezradność i chaos, tak też z drugiej jego nadmiar oślepia i powoduje niezdolność do celowego i efektywnego działania. Niedosyt wiedzy właściwej ma więc podobne skutki, jak posiadanie wiedzy nieuprawnionej. Wiedzy nie przysługuje zatem wartość absolutna i tak jak można jej nie używać, tak też można jej nadużywać. Zdarza się, że wiedza okazuje się źródłem nieuzasadnionej przewagi i staje się wówczas szkodliwa bądź wręcz niebezpieczna.

Często bywa też tak, że w sytuacjach ważnych przemian dociera do nas jedynie powierzchowna informacja na ich temat, że dysponujemy jedynie po-

⁵ Słowo „ideologia” – jak się przyjmuje – ukuł w roku 1796 Antoine Louis Cloude Destutt de Tracy. Jako zwolennik leseferyzmu twierdził on: „Największą zachętą dla każdego rodzaju przedsięwzięcia jest pozostawienie go samemu sobie i niewtrącanie się. Jeśli tylko nie będziemy jej ograniczać, ludzka myśl będzie rozwijać się bardzo szybko i siłą rzeczy będzie skłonna robić to, co w danej sytuacji najważniejsze. Kiedy w sztuczny sposób zaczynamy nią kierować, często zamiast prowadzić, sprowadzamy ją na manowce” (J. G o l d b e r g, *Tyrania komunalów. O oszustwach lewicowych liberałów w wojnie idei*, tłum. M. Kotowski, Wydawnictwo Wektory, Wrocław 2013, s. 60).

⁶ Por. Z. K r a s n o d ę b s k i, *Upadek idei postępu*, PIW, Warszawa 1991, s. 153.

⁷ Por. L. C. T h u r o w, *Przyszłość kapitalizmu. Jak dzisiejsze siły ekonomiczne kształtują świat jutra*, tłum. L. Czyżewski, Wydawnictwo Dolnośląskie, Wrocław 1999, s. 12.

wierzchną, chwilową i wycinkową narracją, podporządkowaną założeniom, których nie znamy. Tymczasem bez analizy koincydencji wielorakich uwarunkowań sytuacji, bez znajomości mechanizmów jej powstania, rozpoznania stojących za nią strategii i ujawnienia jej inspiracji, zrozumienie jej sensu nie jest możliwe. Wymaga też ono poznawczego namysłu na metapoziomie, pozwalającego dostrzec, co w proponowanej nam interpretacji zdarzeń jest skutkiem tak zwanej poprawności – dopiero wówczas możemy poprawnie wiązać ze sobą pozornie odległe fakty i weryfikować stwierdzenia uchodzące za oczywiste. Dopóki nie pokonamy tego rodzaju barier, życie intelektualne toczyć się będzie jedynie „na powierzchni”, ograniczając się do racjonalizacji ideologicznie przyjmowanych presumpcji, które technologia pozwala wzmacniać.

Wszystko to w szczególności dotyczy przekazów powstających właśnie dzięki wykorzystaniu technologii informacyjnych, w których widzimy jedynie użyteczne narzędzia, nie dostrzegając związanych z nimi dalekosiężnych zagrożeń. Ów mechanizm polega na tym, że do ludzkiej wyobraźni lepiej przemawiają natychmiastowe, widoczne efekty niż rozproszone w czasie i przestrzeni procesy. Tym samym przydatność narzędzia może przesłaniać fakt, że niekiedy przyczynia się ono do masowej destrukcji. Mamy tu do czynienia z problemem praktycznym, dla którego teoria nie znajduje miejsca. Niejako mechanicznie zakładamy bowiem, że suma udogodnień, jakie niesie z sobą narzędzie, przewyższa skalę zagrożenia, jakie wiąże się z jego wykorzystaniem.

W efekcie założenie mówiące, że rozwój technologii informacyjnych niesie z sobą postęp i że wobec technologii tych nie istnieje żadna alternatywa, wyklucza postulat samoograniczenia w etyce korzystania z Internetu. Wręcz przeciwnie, prowadzi ono do przekonania, że obecność technologii w świecie człowieka zawsze wiąże się z dobrem. Postawa ta przekłada się zaś na praktykę powszechnej informatyzacji, elektronizacji, cyfryzacji, algorytmizacji, internetyzacji, wirtualizacji i cybernetyzacji⁸, wiązaną z tworzeniem „nowej cywilizacji”, mimo że jej skutkiem często okazuje się alienacja z autentycznego życia⁹.

Głosy nawołujące do spowolnienia bądź zmiany kierunku tych procesów często traktowane są jako oznaki wstecznictwa albo nieprzystosowania¹⁰.

⁸ Szerzej na temat determinizmu technologicznego por. J. Janowski, *Technologia informacyjna dla prawników i administratywistów. Szanse i zagrożenia elektronicznego przetwarzania danych w obrocie prawnym i działaniu administracji*, Difin, Warszawa 2009, s. 60n.

⁹ Na alienujące działanie internetu wskazują prace z zakresu psychologii i etyki internetu, a zwłaszcza opracowania poświęcone portalom społecznościowym i grom sieciowym (por. np. J. Bańś, *Zabawa w zabijanie a kształtowanie charakteru człowieka*, „Cywilizacja o Nauce, Moralności, Sztuce i Religii” 2016, nr 59, s. 106).

¹⁰ We współczesnej myśli społecznej wyróżnia się trzy nurty teorii rozwoju: (a) teorie modernizacji – opierające się na założeniach ewolucyjnego, liniowego i konwergentnego rozwoju oraz adaptacji wzorców wolnorynkowych i demoliberalnych, zapewniających postęp techniczny i społeczny, (b) teorie zależności – stanowiące krytykę kopiowania zachodnich wzorców i wskazujące

Równocześnie powszechne są skargi na narastające skomplikowanie codziennych czynności, przeciążenie i przytłoczenie nimi, nadmierne przyspieszenie i usztuczniczenie życia¹¹. Mamy zatem do czynienia z sytuacją, w której to nie technologia dopasowywana jest do naturalnych potrzeb i kulturowych oczekiwań człowieka, ale to on sam musi się ostatecznie zaadaptować do jej specyfiki, by mógł pracować, załatwiać codzienne sprawy, uczyć się, a nawet wypoczywać. Można zaryzykować stwierdzenie, że w miarę przenoszenia aktywności społecznej, ekonomicznej, politycznej, kulturalnej, a także religijnej z przestrzeni realnej do przestrzeni wirtualnej dochodzi do pogrążenia człowieka w swoistej nierzeczywistości. Zabudowywana jest w ten sposób przestrzeń, która w istocie nie istnieje, i nawiązywane są relacje, które nic nie znaczą. Wszystkiemu temu towarzyszy jednak (złudne) przekonanie, że uczestniczymy w ten sposób w doskonalszej cywilizacji, opartej na niematerialnej informacji.

Cywilizacja ta, w której Internet stał się źródłem wiedzy, środkiem komunikacji, mechanizmem zawierania transakcji oraz infrastrukturą codziennego życia, nazwana została informacyjną. Wątpliwe jednak jest, czy określenie to ma uzasadnienie materialne, czy w wymienionych czterech funkcjach (informacyjnej, komunikacyjnej, transakcyjnej i infrastrukturalnej) Internet rzeczywiście stanowi narzędzie cywilizacji we właściwym tego słowa znaczeniu. Rozbieżności między teoretycznymi rozpoznaniem roli sieci internetowej we współczesnej kulturze a praktycznymi konsekwencjami jej funkcjonowania ująć można na czterech poziomach, odpowiadających różnym aspektom badań nad stanem współczesnej cywilizacji: (1) w publicystyce – gdzie Internet postrzegany jest w kategoriach eksploatacji ideologii, (2) w badaniach naukowych – w kategoriach szczegółowej analizy Internetu jako zjawiska wieloaspektowego, (3) w kategoriach możliwości inżynierskich (ustalania zależności), (4) w aspekcie geopolityki – w kategoriach dekodowania strategii, (5) na poziomie profetycznym – w kategoriach wtajemniczania w plany. Dopiero integracja tej wielopoziomowej wiedzy na temat współczesnej cywilizacji cyfrowej i jej wybranych artefaktów pozwala przezwyciężyć pozytywistycznie zorientowany model jej szczegółowego, redukcyjnego i partykularnego poznania naukowego.

na narastanie nierówności oraz podział świata na bogate centrum i pozostające w zależności od niego peryferie, (c) teorie rozwoju alternatywnego – wszelkie koncepcje tak zwanej trzeciej drogi, bazujące na założeniu o wewnętrznej dynamice rozwojowej poszczególnych krajów oraz ich odmienności kulturowej (na przykład koncepcje ekorozwoju) (por. R. B o r k o w s k i, *Cywilizacja, technika, ekologia. Wybrane problemy rozwoju cywilizacyjnego u progu XXI w.*, Wydawnictwa AGH, Kraków 2001, s. 14).

¹¹ Szerzej na ten temat zob. T.H. E r i k s e n, *Tyrania chwili. Szybko i wolno płynący czas w erze informacji*, tłum. G. Sokół, PIW, Warszawa 2003.

Zaproponowana w ten sposób metodologia badań zintegrowanych zmierza do równoczesnego uwzględniania różnych typów poznania rzeczywistości, która sama w sobie nie jest jednowymiarowa. Jej integralny obraz powstać może jedynie dzięki wzajemnej weryfikacji wiedzy o charakterze: (1) potocznym (osadzonej w sygnałach docierających z otoczenia); (2) naukowym (opartej na analizach wyodrębnionych aspektów i fragmentów); (3) technicznym (zmierzającej do powodowania w otoczeniu oczekiwanych zmian); (4) filozoficznym (całościowo ujmującej rzeczywistość w celu ostatecznego jej zrozumienia); (5) religijnym (dostępnej dzięki nadprzyrodzonej interwencji w losy człowieka i świata). Wiedza, którą dysponujemy, stanowi więc rezultat wrażeń, wyobrażeń, wywodów, wyjaśnień i wierzeń. Wszystkie one muszą zostać uwzględnione, jeśli zmierzamy do uchwycenia cywilizacyjnego biegu zdarzeń, a w tym historycznych ciągów zmian, oddziaływania czynników przyrodniczych, roli Opatrzności Bożej, znaczenia naturalnego porządku rzeczy, wpływu osobowego zła na ludzkie losy, działania człowieka obciążonego grzechem, przypadków współdziałania z osobowym złem, roli spisków przeciwko ludzkiemu szczęściu czy dążeń do panowania nad światem. Tego rodzaju optyka dalece wykracza poza scjentyistyczny model nauki, pozwalając zarazem na zespolenie danych pozyskiwanych w ramach wielu jej dziedzin – adekwatne ujęcie poznawcze rzeczywistości wymaga bowiem korelowania rodzajowo różnych danych i formułowania merytorycznie spójnych hipotez, weryfikowalnych w pełnym spektrum osobowego i egzystencjalnego doświadczenia.

PRZEDNAUKOWY OBRAZ INTERNETU TEKSTY PUBLICYSTYCZNE¹²

Publicystyczne teksty poświęcone cywilizacji informacyjnej cechuje uwikłanie technologiczne i ideologiczne. Z jednej strony jest ona w nich postrzegana dość pragmatycznie ze względu na konkretne ułatwienia, usprawnienia i udogodnienia, których jest źródłem, z drugiej zaś można zaobserwować pewną jej idealizację w następstwie apriorycznego założenia, że stanowi ona wyraz dziejowej konieczności postępu¹³. Wyobrażeniowa ekstrapolacja chwilowych rozwiązań na całościową kondycję człowieka oraz na dalszy bieg historii ludz-

¹² Należy pamiętać, że przednaukowy, potoczny, a zwłaszcza publicystyczny opis zjawisk, w tym także Internetu, wyznacza niejako również faktyczne ramy dopuszczalnego dyskursu naukowego. Ileż bowiem coś nadmiernie odbiega od potocznie przyjętej konwencji, uchodzi za nieoczywiste i nieudowodnione. Tym samym poddawane jest niepomiarowo surowszej weryfikacji aniżeli coś, co zdołało się utrwalić w powszechnej świadomości tylko dzięki przychylności mediów.

¹³ Por. K r a s n o d ę b s k i, dz. cyt., s. 48.

kości prowadzi do pojawienia się „technoideologii”, praktycznego przeświadczenia, że uprzywilejowanie technologii stanowi konieczny warunek ludzkiego rozwoju, a nawet zbawienia duszy. Ekspansja technologii staje się w tej optyce w pewnym sensie nietykalna – nie godzi się jej powstrzymywać. Postawie tej towarzyszy nasycenie technologii swoistą ideologią, wbudowywanie w nią intencji przesądających o tym, jakie będą dominujące sposoby jej zastosowania oraz ich i końcowe rezultaty. W ten sposób określone rozwiązania techniczne przyczyniają się do upowszechniania zachowań określanych jako społecznie pożądane i do ograniczania tych, które uważa się za społecznie szkodliwe czy wręcz zgubne¹⁴.

Publicystyczny namysł nad cywilizacją informacyjną odbywa się w ramach dyskursu potocznego. O jego przedmiocie, przebiegu i przejawach decyduje zaś rewolucja kulturowa, która „zatriumfowała w umysłach milionów ludzi, i politycy nie są w stanie jej już cofnąć, nawet gdyby chcieli to uczynić”¹⁵. Rewolucja ta spowodowała wykorzenienie wartości tradycyjnych i zaszczerpienie nowych, przede wszystkim w sferze obejmującej stosunek do religii, moralność, patriotyzm, sztukę i rodzicielstwo. Rewolucja ta, a raczej wojna kulturowa, rozpoczęła się w cywilizacji Zachodu w drugiej połowie dwudziestego wieku. (Warto przypomnieć, że jedno z haseł skandowanych w Paryżu w roku 1968 brzmiało: „Marks, Mao i Marcuse!”).

Dziś przełamywaniu wszelkich granic i ograniczeń najlepiej służy właśnie technologia informacyjna, najszerzej oddziałuje ona bowiem na świadomość człowieka i najgłębiej sięga w jego podświadomość. Internet – nie jako narzędzie, ale jako dominujący sposób jego użycia, czyli jako styl życia – sprawia, że rację bytu tracą: przywiązanie do terytorium państwa narodowego, związane zwyczajowe, perspektywa życia wiecznego, samoograniczenia moralne, poczucie ładu naturalnego, zachowywanie tożsamości kulturowej, trwałe relacje międzyludzkie, a nawet przestrzeganie zasad logiki w argumentacji. Rewolucja kulturowa uzyskała zatem przedłużenie i wzmocnienie wskutek rewolucji komputerowej, która pozwala jej na nowo pisać historię, szerzyć nowe idee, układać obyczaje, organizować życie, kształtować relacje, kodować pojęcia, angażować do działania, regulować ustrój, konsolidować świat i organizować władze. W miejsce porządku opartego na moralności i kulturze wprowadza ona dyktat techniki, ekonomii oraz ideologii.

Herbert Marcuse dostarczył odpowiedzi na pytanie, kto będzie odgrywał rolę proletariatu w nadchodzącej rewolucji¹⁶. Wytypowani do tej roli zostali:

¹⁴ Szerzej na ten temat zob. np. R. S u s s k i n d, *Koniec świata prawników. Współczesny charakter usług prawniczych*, tłum. W. Sztukowski, Wolters Kluwer Polska, Warszawa 2010.

¹⁵ P. B u c h a n a n, *Śmierć Zachodu. Jak wymierają populacje i inwazje imigrantów zagrażają naszemu krajowi i naszej cywilizacji*, Wektory, Wrocław 2006, s. 59.

¹⁶ Zob. H. M a r c u s e, *Rozum i rewolucja. Hegel a powstanie teorii społecznej*, tłum. D. Petsch, Książka i Wiedza, Warszawa 1966.

„radikalna młodzież, feministki, czarni bojownicy, homoseksualiści, ludzie wyobcowani, aspołeczni, rewolucjoniści trzeciego świata, wszystkie «prześladowane ofiary Zachodu»”¹⁷. Dziś tym nowym proletariatem obalającym kulturę są ludzie wyalienowani, spaczeni, wynaturzeni, zbuntowani i zdziwaczali. W przeszłości na społeczeństwa oddziaływano za pomocą słów i wywrotowych książek, lecz Marcuse wierzył, że doskonalszymi rodzajami broni są seks i narkotyki¹⁸. Dziś – jak można sądzić – to właśnie Internet wykorzystywany jest jako tego rodzaju broń.

Opinia publiczna powstaje więc w wyniku naświetlania, napromieniowywania, elektryzowania, ogłuszania, oślepiania, narkotyzowania i hipnotyzowania przyłączonych do sieci globalnej rzesz entuzjastów Internetu. Karmieni „papką informacyjną”¹⁹, ludzie nie tracą czasu na zastanawianie się nad przyczynami i uwarunkowaniami zjawisk, nad związkami i zależnościami między nimi, nad ich skutkami i następstwami czy celami i intencjami. Nie interesuje ich, kim są inspiratorzy i beneficjenci zdarzeń, których nierzadko sami są uczestnikami. Zastanawiając się, dlaczego demokracja nie funkcjonuje dobrze, Noam Chomsky wskazuje, iż wiąże się to z faktem, że społeczeństwa kontrolowane są przez wąskie grupy posługujące się propagandą²⁰. „Warunkiem skuteczności propagandy – pisze zaś Epiphanius – jest dotarcie z nią do warstw wykształconych, a ponadto niedopuszczenie do żadnych odstępstw od obowiązujące ideologii”²¹.

Na poziomie publicystyki wiele się mówi i pisze o tak zwanym demokratycznym potencjale Internetu²². Tymczasem warto zastanowić się, czy w rzeczywistości społecznej nie przeważa jego potencjał antydemokratyczny, na przykład skutek tak zwanego astroturfingu, który nieśmiało jest dziś demaskowany. Andreas von Rétyi pisze, że działania tego rodzaju polegają na skoordynowanym, zautomatyzowanym i sterowanym symulowaniu opinii publicznej w celu stworzenia wrażenia masowego – wręcz światowego – sprzeciwu bądź poparcia dla jakiejś idei²³. Zjawiska tego rodzaju nie mogą zaś nie wywierać wpływu na przebieg i kształt dyskursu naukowego.

¹⁷ Buchanan, dz. cyt., s. 101.

¹⁸ Por. tamże, s. 101. Zob. H. Marcuse, *Eros i cywilizacja*, tłum. H. Jankowska, A. Pawelski, Muza S.A., Warszawa 1998.

¹⁹ Epiphanius, dz. cyt., s. 589.

²⁰ Por. N. Chomsky, *Media Control: The Spectacular Achievements of Propaganda*, Seven Stories Press, New York 1997, s. 64n.

²¹ Epiphanius, dz. cyt., s. 584.

²² Mówi się na przykład o tak zwanej teledemokracji (por. M. Castells, P. Hime, *Spółczesne społeczeństwo informacyjne i państwo dobrobytu. Model fiński*, tłum. M. Penkala, M. Sutowski, Wydawnictwo Krytyki Politycznej, Warszawa 2005, s. 174).

²³ Por. A. von Rétyi, *Najniebezpieczniejszy człowiek świata – George Soros. Multimiliarder, jego globalna sieć i koniec takiego świata, jaki znamy*, tłum. E. Lubelska, Biały Kruk, Kraków 2016, s. 118.

INTERNET W BADANIACH NAUKOWYCH

Badania naukowe nad cywilizacją informacyjną skupiają się na analizie poszczególnych jej elementów: technicznych, społecznych, ekonomicznych, psychologicznych, prawnych czy kulturowych. Ich rezultatem często są obszernie opracowania opisujące zarówno pozytywne, jak i negatywne zjawiska oraz procesy charakterystyczne dla tej właśnie cywilizacji. Ów opisowy i dziedzinowy charakter badań nie pozwala jednak ujmować cywilizacji jako pewnej całości, lecz sprawia, że namysł zawsze dotyczy tylko wybranych jej aspektów i fragmentów. Na poziomie rozległych prezentacji objawów (symptomów) cywilizacja informacyjna definiowana jest więc partykularnie, odpowiednio do specyfiki dyscypliny reprezentowanej przez danego badacza. Z metodologicznie zrozumiałych względów żaden z nich nie jest jednak w stanie wznieść się na wyższy i szerszy poziom ogólności, a jeśli próbuje coś takiego czynić, to dzieje się to w oparciu o założenia ideologiczne, właściwe przednaukowej kompetencji badawczej z poziomu pierwszego²⁴. Tymczasem cywilizacja jako taka nie jest sumą składników oraz nie wyczerpuje się w towarzyszących jej zjawiskach.

W badaniach naukowych nad współczesnymi zjawiskami i problemami cywilizacyjnymi nie brak oczywiście prób ujęć interdyscyplinarnych, multidyscyplinarnych i transdyscyplinarnych²⁵, w większości stanowią one jednak eklektyczne zbiory zagadnień opracowywanych przez poszczególnych badaczy²⁶ i nie formułuje się w nich ogólnych, jednolitych wspólnych stanowisk, co zapewne jest rezultatem faktu, że każdy z autorów ma świadomość kompetencji jedynie w określonej dziedzinie. Zachodzi więc potrzeba integracji rezultatów badawczych osiągniętych w poszczególnych dyscyplinach. Rozwój tego rodzaju wysiłków jest jednak skutecznie blokowany wskutek powszechnego (a nie wiedzieć skąd wywodzącego się) przekonania, że ktoś, kto się zna na wszystkim, nie zna się na niczym. Faktem jest jednak, że cywilizacja nie sprowadza się tylko do wąskich zjawisk i że wobec tego należy ją badać jak najszerzej. Wcześniej tego rodzaju oglądu dostarczała filozofia. W przypadku cywilizacji informacyjnej, ze względu na jej wieloraką złożoność, sytuacja się jednak komplikuje i charakterystyczne dla filozofii wypowiedzi ogólne wymagają wszechstronnych, szczegó-

²⁴ Por. E. von Kuehnelt-Leddihn, *Ślepy tor. Ideologia i polityka lewicy. 1789-1984*, tłum. M. Gawlik, Wydawnictwo Wektory, Wrocław 2007, s. 55.

²⁵ Zob. np. *Internet. Prawno-informatyczne problemy sieci, portali i e-usług*, red. G. Szpor, W. Wiewiórowski, C.H. Beck, Warszawa 2012; *Internet. Cloud computing. Przetwarzanie w chmurach*, red. G. Szpor, C.H. Beck, Warszawa 2013; *Jawność i jej ograniczenia*, red. G. Szpor, C.H. Beck, Warszawa 2016.

²⁶ Zob. np. *Spółczesność informacyjna. Problemy rozwoju*, t. 1-2, red. A. Szewczyk, Difin, Warszawa 2007.

łowych odniesień do rzeczywistych, nie zaś jedynie postulowanych rezultatów presji techniki na życie codzienne.

Cywilizacja jest przy tym nazbyt złożonym i rozległym zjawiskiem, by należało w jakikolwiek sposób ograniczać jej badania. Jej losy nie rozstrzygają się bowiem tylko na jej powierzchni (w sferze zjawisk), ale dużo głębiej (w sferze motywów). Piszac o niej, należy uwzględniać wiedzę: (1) egzoteryczną – znaną i jawną (ogólnie dostępną), (2) mezoteryczną (niecałkowicie jawną i mało znaną, wyrafinowaną) i (3) ezoteryczną (ukrytą i ukrywaną). Jedynie wychodząc poza wielokrotnie powtarzane ustalenia, można wyjaśnić wiele pozornie samoistnych i pozornie przypadkowych, a zarazem globalnych i totalnych przeobrażeń. Paradoksalnie, badania dotyczące najbardziej doniosłych problemów współczesnego świata są dziś w znacznym stopniu lekceważone, niedofinansowane i niepopularyzowane²⁷.

Zastanawiające jest to, że uczeni z reguły nie wnikają w to, dlaczego wdrażane bądź finansowane są jedynie określone kierunki badań. Nawet bowiem proste życiowe doświadczenie uczy, że aby lepiej zrozumieć zachodzące przemiany, konieczna jest wiedza, „co się dzieje na zapleczu, skąd wychodzą rozkazy”²⁸. Potrzeba ta nie ujawnia się tymczasem w nauce, mimo że wyrasta ona z przednaukowych doświadczeń i przyjmuje metodyczny krytycyzm. Nie oznacza to jednak, że większość ludzi ma gorzką świadomość własnej niewiedzy, a tym bardziej zna jej konsekwencje. Artur Śliwiński pisze: „Większość ta dysponuje szeroko rozbudowanym systemem narzucanych z góry interpretacji zachodzących wokół nich zjawisk i przypadków. Jest to system uniwersalistyczny, tzn. możliwy do zastosowania w różnych okolicznościach historycznych i geograficznych, ale jego pochodzenie, założenia, intencje, a tym bardziej defekty, są na ogół niedostrzegalne. [...] Zresztą jest on tak właśnie i po to skonstruowany, aby trudno było rozszyfrować jego sens, a nawet zauważyć istnienie. Tak czy inaczej jest to rodzaj uwięzi nałożonej na myślenie ludzi”²⁹. Niestety nauce nie towarzyszy presumpcja czy też uprzedzająca refleksja, że

²⁷ Zob. np. M. B o r t n e r, *W drodze ku upadkowi ekonomii światowej. Jak dobija się gospodarkę polską od 1989 roku. List otwarty do mojego przyjaciela Lecha Wałęsy*, tłum. M. Bortner, T. Adamek, Publikacja M.B., Nicea 1995. Analizy przeprowadzone w tej książce w latach dziewięćdziesiątych ubiegłego stulecia nie mogły stać się przedmiotem poważnego naukowego dyskursu. Chociaż dziś jest już inaczej, to jednak należy postawić pytanie, dlaczego nauka wykazuje tendencję, by przyjmować przede wszystkim wiedzę spóźnioną, a nie jest w stanie docierać do wiedzy wyprzedzającej zjawiska. Dzieje się tak wszędzie tam, gdzie wchodzi w grę przyszłe konsekwencje aktualnie dokonywanych wyborów politycznych, ekonomicznych czy prawnych, jak na przykład w sprawie członkostwa Polski w Unii Europejskiej, a obecnie włączania Polski w globalne procesy liberalizacji handlu.

²⁸ J.A. C e r v e r a, *Pajęczyna władzy*, tłum. F. Szary, Nortom, Wrocław 1997, s. 5.

²⁹ A. Ś l i w i ŋ s k i, *Ekonomia sieci. Jak globalne sieci opętały świat*, Wydawnictwo Iota Unum, Warszawa 2015, s. 9.

być może jest ona uprawiana w programowany sposób, między innymi dzięki istnieniu systemów grantowych. Warto pamiętać, że zapoczątkowany w roku 1968 „marsz przez instytucje” objąć miał również szkoły wyższe.

Owa zaprogramowana niewiedza (czy też odmowa wiedzy) dotyczy między innymi tematu masonerii, która, jak pisze Stanisław Krajski, „była w świecie nowożytnym i jest dziś jedną z podstawowych oczywistych negatywnych sił zmieniających postać naszego świata, wywołujących zło w wielu porządkach, odbierających człowiekowi i całym narodom wolność”³⁰. Wydawałoby się, że przynajmniej w nauce „ludzie ze względu na swój dobrze pojęty interes będą docierać do tych informacji i wykorzystywać je w swoim myśleniu, w swoich ocenach i działaniach, że będą w sposób prawidłowy oceniać fakty historyczne i wyciągać na tej podstawie wnioski dotyczące dnia dzisiejszego, że będą widzieć i rozumieć zagrożenia, jakie dla nich i dla świata stwarza masoneria, i się im przeciwstawiać, że nie dadzą się jej manipulować, przeciwstawiać się wszystkim tym, których wyraźnie reprezentują jej interesy, że zrobią wszystko by nie pozwolić na to, by zbudowała ona swój nowy wspinały świat i zniewoliła całą ludzkość”³¹. Tymczasem okazuje się, że również ludzie uprawiający naukę „w większości myślą, oceniają i zachowują się tak, jakby masonerii w ogóle nie było, i w ten sposób, chcąc nie chcąc, robią jej przysługę, w jakimś sensie przykładają się do realizacji jej zamierzeń”³². Zarzut ten dotyczy kondycji nauki entuzjastycznie uwikłanej w zachodzącą na naszych oczach wielką transformację³³ prowadzącą od etyki do techniki jako podstawy organizacji życia społecznego. Czy zatem nauce „nie godzi się” wnikać w inspiracje tej transformacji, ponieważ jak każda rewolucja, dokonuje się ona pod szczytnymi hasłami postępu, oświecenia i doinformowania?

INTERNET JAKO POLE INŻYNIERII SPOŁECZNEJ

Inżynierski charakter cywilizacji informacyjnej stanowi rezultat faktu, że jest ona ukierunkowana na kształtowanie świadomości człowieka. O ile humaniści skupiają się na próbach opisu poszczególnych aspektów i fragmentów nowych zjawisk i procesów, a zadanie to jest tym trudniejsze, im bardziej są one rozległe i głębokie, o tyle inżynierowie mają w istocie mniejszy bądź większy, faktyczny bądź iluzoryczny, wpływ na ich przebieg. Cywilizacja informacyjna jest bowiem

³⁰ S. K r a j s k i, *Masoneria i kryzys*, Wydawnictwo św. Tomasza z Akwinu, Warszawa 2012, s. 8.

³¹ Tamże.

³² Tamże.

³³ Zob. K. P o l a n y i, *Wielka transformacja. Polityczne i ekonomiczne źródła naszych czasów*, tłum. M. Zawadzka, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2010.

rezultatem najszerzej zorganizowanej inżynierii. Można powiedzieć, że inżynierowie opracowują narzędzia sztucznego przyspieszenia nie tyle pojedynczych czynności życiowych czy operacji myślowych, ile rozległych i głębokich procesów.

Globalna inżynieria wiedzy wyprzedzającej prowadzi do tego, że przedmiotem poznawania przestaje być rzeczywistość Boga, człowieka i świata, a staje się nim wiedza zastępująca te rzeczywistości. Charakterystyczną cechą cywilizacji informacyjnej jest to, że użytkownicy Internetu mają przekonanie, iż za jego pomocą poznają rzeczywistość. Tymczasem z co najmniej dwóch powodów wcale się tak nie dzieje. Pierwszego z nich dostarcza technika, cyfrowa informacja nie jest bowiem analogią (prostym odbiciem) rzeczywistości, ale jej kodem (zaszyfrowaną rekonstrukcją). Drugi powód ma charakter semiotyczny – informacja w swej formalnej i wizualnej strukturze niczym się nie różni od dezinformacji. Dziełem najbardziej zaawansowanej i wyrafinowanej inżynierii jest wypełnianie ludzkiej świadomości znakami pozbawionymi komponentu semantycznego, a w konsekwencji również aksjologicznego. Internet jest w znaczącym stopniu wypełniony znakami bez treści i bez wartości, które zachowują swoją operatywność i funkcjonalność najczęściej w ramach bezproduktywnego aktywizmu użytkowników. W świecie zdominowanym przez ekonomię, a więc chłodną kalkulację, brak jest szerszych badań nad rzeczywistością (pełną i długofalową) produktywnością informatyzacji.

Bez uwzględnienia aspektu inżynierii globalnej manipulacji informacyjnej nie jest możliwe nawet połowiczne wyjaśnienie tak fenomenu cywilizacji informacyjnej, jak i jego poszczególnych elementów, jakimi są społeczeństwo informacyjne, cyfrowe państwo czy elektroniczna gospodarka. Instytucje będące ich nośnikami powstają wskutek nieprzerwanej i zmasowanej propagacji fal elektromagnetycznych, wykorzystywanych do realizacji konkretnych zadań przez globalnie indukowaną, zsynchronizowaną i zintegrowaną wyobraźnię. Impulsy przenoszone przez te fale po raz pierwszy w dziejach stwarzają okazję programowania całej planety i poszczególnych jej obiektów, począwszy od samego człowieka. Istnieją liczne rozwiązania techniczne umożliwiające takie działania i kwestią czasu pozostaje ich pełna implementacja, która została już rozpoczęta i dokonuje się w coraz szybszym tempie. Jednym z jej przykładów może być powszechna obecność elektronicznych komunikatorów w naszym życiu, będących zarazem jego informatorami, koordynatorami, kontrolerami, dyspozytorami, mentorami, regulatorami, operatorami, moderatorami, egzекutorami, symulatorami – i swego rodzaju paralizatorami.

Wyrażając się precyzyjnie, należałoby powiedzieć że zło nie tkwi w samym istnieniu sieci internetowej, lecz w tym, że od swoich początków została ona w znacznej, a być może nawet w większej części przejęta w służbę zła. Z perspektywy badawczej teza ta nie prowadzi do „demonizacji” Internetu, realistycznie kwestionuje natomiast ideologię utrwalania władzy globalnej

– ideologię, na której oddziaływanie wskazuje wiele empirycznych (bezpośrednio zebranych) i racjonalnych (pośrednio wywiedzionych) danych³⁴.

Nauką, która obok technologicznego wymiaru badań inżynierskich ukazuje ich aspekt filozoficzny, jest cybernetyka. Ujawnia ona nie tylko możliwości, ale i aktualne procesy sterowania za pomocą informacji. Rozwój tej dziedziny przyczynia się z jednej strony do redukcji stosowania broni kinetycznych w działaniach wojennych, ale z drugiej strony pozwala niepomiarowo podnieść skuteczność działania broni informacyjnych. Zastosowanie cybernetyki pozwala na integrowanie przedsięwzięć teoretyczno-poznawczych oraz praktyczno-realizacyjnych. Przypadek Iranu pokazuje, w jaki sposób w hybrydowym ataku asymetrycznym wojnę finansową można połączyć z wojną cybernetyczną. „Amerykańsko-irańska wojna finansowa z lat 2012-13 pokazuje w jaki sposób kraje, które nie dorównują Stanom Zjednoczonym pod względem militarnym, mogą okazać się godnym ich przeciwnikiem na finansowym lub elektronicznym polu walki”³⁵.

Rozpoznanie inżynierskiego wymiaru cywilizacji informacyjnej ukazuje zarazem poziom jej integracji. Stanowi ona przedsięwzięcie na skalę globalną, totalną i dziejową, osadzone w nieprzypadkowo skonstruowanych i zaimplementowanych mechanizmach sieciowej infrastruktury informacyjnej. Nie jest przypadkiem, że informacje przekazywane dzięki sieciom transgranicznym „mogą mieć wpływ na kondycję rynków towarowych, stabilność finansową, wzrost gospodarczy i alokację zasobów przez organizacje prywatne i państwowe”³⁶. Ponieważ „nie zawsze są one znane przedstawicielom rządów, a mają do nich dostęp dyrektorzy przedsiębiorstw, inżynierowie i projektanci z całego sektora prywatnego”³⁷, między sferą prywatną a publiczną w skali całego świata narasta bezład. Tak też zatytułowana została w języku polskim książka Zbigniewa Brzezińskiego, której tytuł angielski brzmiał *Out of Control*³⁸. Wiele przemawia za tym, że Internet jako zjawisko społeczne stanowi rezultat inżynierii władzy, która jednak wcale nie musi być ulokowana w oficjalnie uznanych ośrodkach³⁹.

³⁴ Por. J. Stiglitz, *Globalizacja*, tłum. H. Simbierowicz, PWN, Warszawa 2004, s. 8.

³⁵ J. Rickards, *Śmierć pieniądza. Upadek międzynarodowego systemu walutowego*, tłum. M. Lipa, Helion, Gliwice 2014, s. 56.

³⁶ Tamże, s. 51.

³⁷ Tamże.

³⁸ Zob. Z. Brzeziński, *Beład. Polityka światowa na progu XXI w.*, tłum. K. Murawski, Éditions Spotkania, Warszawa 1993; zob. też: tenże, *Out of Control*, Easton Press, Norwalk, Connecticut, 1993. We wstępie do polskiego wydania swojej książki Zbigniew Brzeziński pisał, że stanowi ona ostrzeżenie dla Zachodu: „Zagrożenie to jest szczególnie istotne dla Ameryki, obecnie jedyne supermocarstwo w skali światowej. Ale potęga nie jest równoznaczna z autorytetem” (Brzeziński, *Beład*, s. 7).

³⁹ Na temat zjawiska tak zwanego przejęcia władzy lokowanej poza oficjalnymi jej ośrodkami por. A. Śliwiński, *Ekonomia sieci. Jak globalne sieci opanowały świat*, Lota Unum, Warszawa 2015, s. 30.

Niedostrzeganie rzeczywistych jawnych i niejawnych ośrodków władzy sprawowanej z użyciem globalnie wpływowej technologii sprawia, że niemożliwe staje się rozpoznanie charakteru obecnej cywilizacyjnej transformacji.

INTERNET A GEOPOLITYKA

Ogląd cywilizacji informacyjnej w jej geopolitycznym aspekcie ma charakter syntetyzujący i pozwala ukazać kwestie o wymiarze strategicznym. Umożliwia też rozpoznanie związków zachodzących między różnorodnymi zdarzeniami, zjawiskami, działaniami, staraniami, procesami i trendami, które mogą wydawać się przypadkowe, incydentalne, samoistne, spontaniczne i bezwiedne. Wiele z nich tworzy konglomeraty będące mechanizmami transformacji enigmatycznie określanej jako globalizacja. Chociaż w przeszłości zależność między doniosłymi a odległymi w czasie faktami była niemożliwa bądź trudna do uchwycenia, sytuacja ta zmieniła się wraz z rozbudową infrastruktury komunikacyjnej i telekomunikacyjnej, stanowiącą przedsięwzięcie globalne, którego realizacja pochłania najwięcej środków produktu globalnego.

Fakt, że Internet wywodzi się z najbardziej zaawansowanych kół wojskowych USA czasów zimnej wojny, wskazuje, że nie rozwinął się on z inspiracji altruistycznej i że nie został upowszechniony z myślą o ulżeniu ludzkiej niedoli. Również dziś nie wydaje się, aby był on w takich celach rozbudowywany, zwłaszcza w najuboższych miejscach świata, gdzie tyle innych potrzeb ma charakter bardziej palący. Chociaż jako nośnik cywilizacji informacyjnej Internet nie jest wprowadzany globalnie ani centralnie, a oddolnie i lokalnie, problemem badawczym powinno stać się to, czy nie jest on globalnie (monocentrycznie czy policentrycznie) przejmowany bądź wykorzystywany. Mimo że to inżynierowie opracowują narzędzia sztucznego przyspieszenia, nie oni jednak określają cele ich zastosowania. Tymi, którzy opracowują plany wykorzystania możliwości, także możliwości technicznych, bądź też mają wpływ na ich opracowanie, są dysponenti środków. Finansowanie działań pozwala wpływać na ich kierunek, w tym na rozwijanie i wdrażanie określonych rozwiązań technicznych. Skalę tego wpływu trudno jest przecenić. Janusz Szewczak pisze: „W ostatnich dziesięcioleciach w pożyczaniu bezgotówkowych pieniędzy niezwykle pomocny i skuteczny okazał się [...] system internetowo-komputerowy, który wręcz idealnie pasuje do tworzenia pieniądza i kredytu z niczego”⁴⁰. W pułapkę zadłużenia wciągane są kolejne poziomy zorganizowanej aktywności ludzkiej, począwszy od gospodarstw domowych, przez firmy, samorządy, państwa i organizacje ponadpaństwowe. Mówi się już nawet o zadłużeniu globalnym i pokoleniowym.

⁴⁰ J. Szewczak, *Banksterzy. Kulisy globalnej zмовy*, Biały Kruk, Kraków 2016, s. 56.

W aspekcie geostrategicznym można powiedzieć, że już elementarna znajomość współczesnych problemów politycznych, ekonomicznych, społecznych, kulturowych, militarnych, zdrowotnych czy demograficznych ukazuje ich ścisły związek z rozwojem technicznym, w tym zwłaszcza w dziedzinie pozyskiwania i rozpowszechniania informacji. Od ponad ćwierćwiecza, czyli równoległe do rozwoju opartej na Internecie cywilizacji informacyjnej, wyraźnie nasilają się problemy we wszystkich obszarach. Wraz z technologizacją kolejnych dziedzin życia narasta w nich poziom ryzyka – odwrotnie proporcjonalnie do powszechnych oczekiwań. Technologia (zarówno w makroskali, jak i w mikroskali), w której upatruje się nośnika większych możliwości, zarazem pogłębia ludzką bezsilność, czasami dokonując tego nieodwracalnie. Transformacja tego rodzaju stanowi o „ciemnej stronie” światłowodów, a jej osią jest usilne, wszechstronne, nieodwracalne i konsekwentne wprowadzanie w życie projektów, programów i planów globalnej władzy. Już 17 lutego 1950 roku mówił o tym na forum Senatu Stanów Zjednoczonych James P. Warburg: „Będziemy mieli rząd światowy, czy to nam się podoba, czy nie. Otwartą pozostaje tylko kwestia, czy zostanie on utworzony w wyniku walki czy konsensusu”⁴¹.

Jeśli więc istnieją globalne strategie dla świata, to nie mogą one nie uwzględniać globalnych instrumentów oddziaływania. W sensie geopolitycznym cywilizacja informacyjna stanowi nowy front wojny kulturowej, prowadzonej za pomocą broni najbardziej masowego rażenia, która uderza w najdelikatniejsze struktury ludzkiej osobowości oraz najtrwalsze więzi społeczne. W podobnym kontekście – mówiąc o demokracji, która nie odwołuje się do żadnych wartości – Jan Paweł II przestrzegał przed zakamufLOWANYM totalitaryzmem⁴².

PERSPEKTYWA TEOLOGICZNA

Dotychczasowe rozważania warto uzupełnić perspektywą, którą nazwałbym profetyczną, właściwą naukom teologicznym, uprawianym równoprawnie z naukami filozoficznymi, przyrodniczymi, matematycznymi i technicznymi. Perspektywa ta może znacznie ubogacić spojrzenie na zjawiska i procesy cywilizacyjne i warto do niej sięgać w celu ich całościowego i spójnego poznania. Cywilizacje – tak cywilizacja europejska, jak i cywilizacje pozaeuropejskie, o których często mówi się przez odniesienie do kryteriów i wartości najpełniej rozpoznanych w cywilizacji europejskiej – mają niekwestionowane umocowanie religijne. Od autentyczności i autonomii tego umocowania zależy ich żywotność i przydatność.

⁴¹ Cyt. za: I r e n a e u s, *Przedmowa do czwartego wydania włoskiego*, w: Epiphanius, dz. cyt., s. 22.

⁴² Por. J a n P a w e ł II, Encyklika *Centesimus annus*, nr 46.

Propozycje cywilizacji alternatywnych, pojmowanych jedynie w kategoriach doczesności, a do nich właśnie należy cywilizacja informacyjna czy też cywilizacja techniczna, stanowią zakwestionowanie tego stanu rzeczy⁴³.

Teologiczna perspektywa spojrzenia na cywilizację informacyjną, mimo że dostarcza najdalej idących ustaleń (które też w najmniejszym stopniu ulegają dezaktualizacji), nie jest jednak traktowana jako równoprawna nauce. Tymczasem dopiero w świetle wiary jasne się stają ostateczne motywy przedsięwzięć dziejowych. Dopiero w perspektywie ponaddoczesnej widoczne stają się też: ostateczny sens zmagających doczesnych, ich cel oraz intencja. W tym też kontekście można mówić o misji cywilizacji jako o jej głównym wyznaczniku. Cywilizacja jest tym trwalsza, im bardziej rozległy jest horyzont jej misji, a zatem cywilizacja najmocniejsza to ta, której horyzontem czasowym jest wieczność⁴⁴.

Jeśli zatem przyjmiemy, że głównym wyznacznikiem cywilizacji jest religia jako sfera najgłębszych motywacji, to alternatywne propozycje cywilizacyjne (a w zasadzie antycywilizacyjne) również okazują się religijnie uwikłane – tyle że po przeciwnej stronie. Historia Kościoła katolickiego ukazuje, że już od jego początków ewoluowała stojąca w opozycji do chrześcijaństwa gnoza, która oddziaływała na jego doktrynę i moralność⁴⁵.

Gnoza wydaje się również masowo praktykowana w nowoczesnej cywilizacji cyfrowej, a jej przykładem może być tendencja do wirtualnego uwalniania się od uwarunkowań ograniczających swobodę działania, a więc złej materii. Wirtualizacja postrzegana jest z jednej strony jako szansa na wyzwolenie się od ograniczeń, z drugiej zaś jako droga do panowania nad otoczeniem. Z jednej strony cyberprzestrzeń ma liczne, zarówno pozytywne, jak i negatywne zastosowania, z drugiej zaś płynie z niej przesłanie (o charakterze podprogowym i ponadprogowym) mówiące: Będziecie jako bogowie.

WIEDZA I WŁADZA

Skoro wiedza łączy się z władzą, oświecenie przekłada się na panowanie. Władza jest manifestacją zbiorowych (społecznych), jak również indywidual-

⁴³ Natematradikalnej dekonstrukcji pojęć w wyniku rewolucji kulturowej por. M.A. Peeters, *Globalizacja zachodniej rewolucji kulturowej. Kluczowe pojęcia, mechanizmy działania*, tłum. G. Grygiel, Wydawnictwo Sióstr Loretanek, Warszawa 2010, s. 42.

⁴⁴ Przedmiotem cywilizacyjnych zmagających w perspektywie wieczności może być tylko coś niezniszczalnego, takiego jak ludzka dusza. Właśnie o nią na całym obszarze świata toczy się walka. Jej istotą „jest wierność depozytowi wiary objawionej, tj. całości wyznawanych od samego początku i głoszonych przez Kościół prawd religijnych i zasad moralnych” (P. V i r i o n, *Rząd światowy. Globalizm, antykościół i superkościół*, tłum. H. Czepułkowski, Wydawnictwo Antyk–Marcin Dybowski, Komorów 1999, s. 5).

⁴⁵ Por. t e n ż e, *Przedmowa do wydania polskiego*, w: Virion, dz. cyt., s. 148.

nych (psychicznych) potrzeb człowieka i podobnie jak potrzeby, ma ona wielopoziomową strukturę. Można zatem wymienić: (1) władzę demokratyczną, do której należy egzekucja tak zwanego prawa, a która realnie stanowi podwładzę, (2) władzę biurokratyczną, z którą utożsamiana jest wyspecjalizowana administracja, (3) władzę technokratyczną, posługującą się zaawansowaną inżynierią socjopsychiczną, (4) władzę emporokratyczną, należącą do rynku, a raczej dominującej na nim finansjery, (5) władzę ideokratyczną, tożsamą z autorytetem w kategoriach religijnych i będącą czymś w rodzaju nadwładzy. Każdemu z tych wymiarów władzy odpowiada określony poziom wiedzy: (1) wiedza iluzoryczna jako ideologicznie uwikłana, (2) wiedza drobiazgową jako analitycznie rozwijana, (3) wiedza inżynierska jako technologicznie zorientowana, (4) wiedza strategiczna jako syntetycznie konsolidowana, (5) wiedza profetyczna jako religijnie motywowana. Pokonywanie kolejnych poziomów wiedzy i dochodzenie do tych wyższych pozwala szerzej opisać i lepiej zrozumieć gmatwaninę pozornie sprzecznych i przypadkowych zdarzeń oraz procesów o zasięgu globalnym i cywilizacyjnym znaczeniu.

Uprawianie nauki, która dąży do podnoszenia osobowego dobra człowieka, polega na przełamywaniu niewiedzy o prawdziwych stanach rzeczy. Jako taka nauka ma odwagę naświetlania i weryfikacji wszystkiego tego, co bierze swój początek z niejawnych ustaleń i co wpływa na masowe przeobrażenia: działań inspirowanych przez wąskie gremia osób wpływowych i wtajemniczonych, które zwykle kojarzone są ze strukturami masońskimi, paramasońskimi, kryptomasońskimi i promasońskimi. Cele tych struktur przypadkowo (bądź też programowo) zbieżne są z celami masonerii właściwej (wyższej). One same zaś oddziałują w taki sposób, aby ich roli nie doceniano (celem jej bagatelizowania) bądź też aby ich znaczenie przeceniano (w celu ośmieszenia tych, którzy próbują prowadzić nad nimi badania)⁴⁶.

Stanisław Krajski pisze: „Światło jest kluczowym symbolem masonerii. [...] Masoni nazywają siebie synami światła. Mówią o trzech wielkich światłach, Biblii, Koranie i Talmudzie. O tym, że przechodzą ze świata ciemności, ku światłu, a więc ku lepszemu życiu”⁴⁷. Nawiązanie do światła często pojawia się w rytuałach okultystycznych i satanistycznych, ale także w manifestach politycznych oraz przy okazji wdrożeń nowych rozwiązań technologicznych. W kręgach głoszących postęp zapewnia się, że już niedługo za sprawą techniki ludzkość będzie cieszyć się „słonecznym wiekiem”⁴⁸. Tak więc z użyciem wy-

⁴⁶ Zob. bp J.S. Pelczar, *Masoneria, jej istota, zasady, dążności, początki, rozwój, organizacja, ceremoniał i działanie, według pewnych przeważnie masońskich źródeł*, Wydawnictwo Wers, Poznań 1997. Praca ta opublikowana została raz pierwszy w roku 1913.

⁴⁷ S. Krajski, *Wojna na Ukrainie*, Antyk, Komorów 2015, s. 14.

⁴⁸ Przykładowo przewiduje się: „W odległej przyszłości będziemy mogli przesiadać się z naszych ciał, do maszyn i to bez utraty świadomości. Chirurg będzie usuwał z mózgu niewielki kłę-

sublimowanej poetyki szerzone są dwuwarstwowe (jawne i ukryte) przekazy, głoszące na przykład, że: „wspólne wszystkim światło jest wzajemnym rozpoznaniem się wielu punktów i połączeniem ich we wzajemnym związku”⁴⁹. To symboliczne przesłanie nieprzypadkowo zbiega się z fizycznym działaniem globalnych sieci informacyjnych. W literaturze coraz częściej zauważa się że: „idee punktów świetlnych po mistrzowsku wprowadzono do świadomości setek milionów ludzi za miliony dolarów, [...] tylko nieliczni rozpoznają tę akcję jako okultystyczne sygnały i wyzwania, [...] są to precyzyjne działania w zakresie parapsychologii, nad którymi trudzą się zastępy naukowców i programistów z licznych instytutów”⁵⁰.

Pokusa zbawienia przez wiedzę zawsze była bardzo silna i wielokrotnie prowadziła do ortoreligijności i pseudoreligijności. Za osobowego nosiciela fałszywego światła uważany jest Lucyfer. Okultyści określają go jako promieniującego, słonecznego anioła, ojca światła. Potwierdził to Albert Pike w księdze wolnomularstwa *Morals and Dogma* (jest to biblia Masonerii Rytu Szkockiego), opublikowanej w Charleston w roku 1871. Píše on, że Lucyfer jest bogiem światła i dobra, a Bóg chrześcijan Bogiem ciemności i zła. Ziemscy słudzy Lucyfera są tymi, którzy oświetlają ludzkość, nie tylko metaforycznie, ale także dosłownie, za pomocą szerokiej gamy rozbłysków. Można powiedzieć, że laserowe rozbłyski światłowodowe mają globalny zasięg umysłowego rażenia, popychającego narody ku samobójczej rezygnacji z suwerenności, a odbywa się to w imię dziejowej konieczności zwanej globalizacją i z wykorzystywaniem przełomowych możliwości, jakie niesie z sobą informatyzacja⁵¹.

bek neuronów i natychmiast podłączał go do sieci neuronowej w metalowej czaszce robota, gdzie zostanie skopiowany sposób działania wszystkich usuniętych neuronów. Nie tracąc świadomości, mózg, kawałek po kawałku, będzie odwzorowywany na mechanicznym nośniku neuronów elektronowych. Po dokonaniu przeszczepu robot uzyska dostęp do całej pamięci i schematów myślenia osoby, od której pochodził mózg. Organ ten będzie się teraz znajdował w masie krzemu i stali, co powinno zapewnić mu życie wieczne” (M. K a k u, *Wizje czyli jak nauka zmieni świat w XXI wieku*, tłum. K. Pesz, Pruszyński Media, Warszawa 2000, s. 173).

⁴⁹ H. P a j ą k, *Bestie końca czasu*, Wydawnictwo Retro, Lublin 2001, s. 197.

⁵⁰ Tamże, s. 199.

⁵¹ Powyższa konkluzja stanowi rezultat ponad dwudziestoletnich interdyscyplinarnych badań autora nad zastosowaniami najbardziej zaawansowanej technologii informacyjnej w prawie, administracji, handlu i finansach, udokumentowanych w wielorakich pracach (zob. J. J a n o w s k i, *Podpis elektroniczny w obrocie prawnym*, Wolters Kluwer, Kraków 2007; t e n ż e, *Elektroniczny obrót prawny*, Wolters Kluwer, Warszawa 2008; t e n ż e, *Kontrakty elektroniczne w obrocie prawnym*, LexisNexis Warszawa 2008, t e n ż e, *Administracja elektroniczna. Kształtowanie się informatycznego prawa administracyjnego i elektronicznego postępowania administracyjnego w Polsce*, Wydawnictwo Municipum, Warszawa 2009; t e n ż e, *Informatyka prawa. Zadania i znaczenie w związku z kształtowaniem się elektronicznego obrotu prawnego*, Wydawnictwo UMCS, Lublin 2011; t e n ż e, *Informatyka prawnicza. Zarządzanie elektroniczną informacją podczas stanowienia i stosowania*

*

Chociaż światło stanowi synonim i symbol rozeznania, używane, a raczej nadużywane bywa do wprowadzania w błąd (zaślepienia). W historii najnowszej zdarzało się, że ci którzy przypisywali sobie miano oświeconych, często ulegali zaślepieniu. Sądząc, że uprawiają naukę wolną od religijnych przesądów, faktycznie głosili ideologię motywowaną względami politycznymi, a usprawiedliwianą danymi przyrodniczymi. Wraz z oświeceniem pojawiała się ideologia przebudowy świata jako substytut wiedzy religijnej opartej na egzystencjalnie i personalnie zakorzenionej wierze. W efekcie nad mozolnymi wysiłkami zmierzającymi do odkrywania rzeczywistości zaczęły górować rewolucyjne przedsięwzięcia mające na nowo ją ukonstytuować przy wykorzystaniu apriorycznych kategorii rozumu. Wąska, selektywna i sztuczna wiązka światła nauk szczegółowych zastępuje od tego czasu szerokie spektrum widma ukazującego nieskończone bogactwo rzeczywistości.

Kiedy osiemnastowieczna redukcja bogactwa sposobów ludzkiego, wartościowego poznawania świata do poziomu metod empirycznych i rozumowań formalnych doprowadziła do rozczarowania, w końcu dwudziestego wieku rozpoczął się postoświeceniowy odwrót od rozumu i logiki w ramach postmodernizmu. Oświeceniową redukcję poznania zastępuje obecnie postoświeceniowa moda na lekceważenie roli systemowego i prawdziwościowego poznania. Zaobserwować dziś można, że w dyskusjach przestają się liczyć argumenty, czyli racje rozumu – odbierane są one jako formy zniewolenia, nacisku i przymusu. Jeśli zaś nie argumenty rozumu rozstrzygają o sprawach istotnych, to działa siła nacisku w takiej czy innej postaci. Dziś jest nią przewaga rezonansu medialnego, potęgowana przewodową i bezprzewodową infrastrukturą informacyjną, oplatającą glob i spinającą ludzkie umysły. Pozwala ona natychmiastowo i całościowo, czyli w tym samym czasie i w każdym miejscu, emitować sygnały bezpośrednio od jednego nadawcy do wszystkich odbiorców.

Wraz z pojawieniem się Internetu skanalizowaniu, zredukowaniu i zmanipulowaniu ulega rozległe dotąd pasmo indywidualnego i zbiorowego doświadczania świata. Najczęściej zwraca się uwagę na fakt, że Internet jest szybkim, mobilnym, wygodnym, tanim i powszechnym źródłem informacji. Znaczy to, że dzięki niemu świat wkracza w kolejną fazę oświecenia, organizowanego

prawa, C.H. Beck, Warszawa 2011; t e n ż e, *Technologia informacyjna dla prawników i administratywistów. Szanse i zagrożenia elektronicznego przetwarzania danych w obrocie prawnym i działaniu administracji*, Difin, Warszawa 2009; t e n ż e, *Cyberkultura prawa. Współczesne problemy filozofii i informatyki prawa*, Difin, Warszawa 2012). Na ten temat zob. też: t e n ż e, *Globalna mitologia Internetu – pozorne korzyści i rzeczywiste straty*, w: *Jawność i jej ograniczenia*, red. G. Szpor, C.H. Beck, Warszawa 2016, s. 69-85.

i kontrolowanego technologicznie, na bazie poprzedniego – organizowanego i kontrolowanego ideologicznie. Internetowa technologia oświecenia dociera do mas, w odróżnieniu od ideologii pierwszego oświecenia, angażującego ówczesne elity. To właśnie z ich inspiracji i w następstwie ich machinacji zostało uruchomione pasmo cywilizacyjnego odwrotu.

Współczesne rewolucje przeprowadzane są oddolnie i spontanicznie przez szerokie rzesze, nie zaś – jak niegdyś – przez niewielkie grupy spiskowców. W jawnej konspiracji wszyscy stają się spiskowcami, działając otwarcie i chętnie na swoją szkodę oraz na zgubę własnej cywilizacji. Tym właśnie cechuje się współczesna rewolucja technologiczno-informacyjna, skorelowana z rewolucją kulturowo-obyczajową i polityczno-ekonomiczną. Entuzjazm technoideologiczny sprawia, że wszyscy starają się jak najściślej podłączyć do sieci globalnej obserwacji i nieprzerwanej stymulacji oraz przenieść do niej jak najwięcej swojego życia. Na dalszy plan odchodzi rzeczowa (oparta na faktach) i konsekwentna (zgodna z logiką) argumentacja. Niemal wszyscy tłumaczą się słabością do udogodnień oraz uległością wobec systemowego dyktatu. W sytuacji najpoważniejszych i najoczywistszych zagrożeń wskazywanie na korzyści jest racjonalizacją owej słabości, a uznawanie nieodwracalności zmian – rezygnacją z wolności.

Dalece niepoprawne politycznie i naukowo jest wskazywanie na internetową drogę do zniewolenia, tym razem zniewolenia globalnego. Nie jest ono opowieścią o bliżej nieokreślonej przyszłości, ale masowo już sygnalizowanym stanem codzienności, z którym wszyscy się oswiają i do którego się dostosowują. Globalne zniewolenie jest możliwe do urzeczywistnienia tylko w zawoalowanych (maskowanych) i racjonalizowanych (usprawiedliwianych) procesach samoniewolenia. Ze względu na najszerszą skalę przedsięwzięcia i najwyższy poziom jego złożoności, odbywa się to w warunkach jawnej konspiracji. Nie byłaby ona możliwa do uruchomienia, gdyby nie posunięcia elitarnych ośrodków mniej lub bardziej zamkniętej konspiracji. Na mechanizm rewolucji internetowej, jak każdej rewolucji, składają się oświecające elity (zwane netokracją) i oświecane przez nie masy (nazywane konsumtariatem)⁵². Ci pierwsi przypisują sobie rolę uświadamiania tym drugim ich „prawdziwych” potrzeb⁵³.

Ciemna strona światłowodów to anakyklosis – obrót koła historii, tym razem polegający na powrocie do barbarzyństwa pod sztandarem cywilizacji informacyjnej, odbywającym się na drodze sugestywnej dezinformacji. Skalę zjawiska i powagę problemu dostrzec można dopiero dzięki integracji wiedzy

⁵² Por. A. B a r d, J. S ö d e r q v i s t, *Netokracja. Nowa elita władzy i życie po kapitalizmie*, tłum. P. Cypryański, Wydawnictwa Akademickie i Profesjonalne, Warszawa 2006, s. 26.

⁵³ Por. B. R. B a r b e r, *Skonsumowani. Jak rynek psuje dzieci, infantyлізуje dorosłych i połyka obywateli*, tłum. H. Jankowska, Wydawnictwo Literackie Muza, Warszawa 2008, s. 11.

pozyskiwanej z badań prowadzonych na różnych poziomach oraz łączenia pozornie odległych zjawisk i odrębnych zdarzeń. Internet, będący epifenomenem i superstrukturą współczesności, genetycznie nie jest i funkcjonalnie być nie może dziełem przypadku. Ażeby ustalić, w jakim zakresie się to dzieje i na jakich zasadach sieć internetowa funkcjonuje, nie wystarczą kompetencje techniczne, ale zarazem odrzucenia wymagają uprzedzenia ideologiczne.

KAROL WOJTYŁA–JAN PAWEŁ II
INSPIRACJE

Jarosław KUPCZAK OP

OD POZNANIA DO SPOTKANIA O „Pieśni o Bogu ukrytym” Karola Wojtyły

W teologii patrystycznej i średniowiecznej doskonalszy etap życia duchowego, który następuje po oczyszczeniu wierzącego (łac. purgatio), określany był jako oświecenie (łac. illuminatio). Zgodnie z tą myślą teologiczną oświecenie prowadzi do jedności z Bogiem (łac. unio), która stanowi owoc miłości (gr. agape). Uderzające jest podobieństwo struktury wiersza Wojtyły do tego klasycznego opisu.

Celem tego tekstu jest analiza utworu poetyckiego Karola Wojtyły *Pieśń o Bogu ukrytym*¹. To jeden z najwcześniejszych utworów przyszłego Papieża – napisany został podczas jego studiów w seminarium krakowskim, prawdopodobnie w roku 1944, i opublikowany anonimowo w reaktywowanym po wojnie czasopiśmie „Głos Karmelu”². Mimo że utwór ten powstał w tak wczesnym okresie życia autora, możemy odnaleźć w nim zaskakująco dojrzałe poglądy dotyczące poznania naturalnego i nadprzyrodzonego, etapów rozwoju chrześcijańskiego życia duchowego, istoty modlitwy, relacji między naturą a łaską, porządku stworzenia i zbawienia, trynitarnych źródeł chrześcijańskiej sakramentologii i oczekiwania eschatologicznego.

Zamierzamy przyjrzeć się temu utworowi w kontekście całokształtu twórczości Karola Wojtyły–Jana Pawła II. Aby było to możliwe, należy uczynić dwa metodologiczne założenia, które są podstawą naszej interpretacji *Pieśni o Bogu ukrytym*. Po pierwsze, Wojtyła bardzo wcześnie sformułował najważniejsze tezy swojego światopoglądu filozoficznego i teologicznego. Zawsze pozostawał im wierny, uzupełniając je i wyjaśniając, nigdy nie dokonał zasadniczej „rewolucji” w swych poglądach i nie odszedł od wcześniejszych przekonań.

Po drugie, te podstawowe przekonania Karol Wojtyła–Jan Paweł II wyrażał w ciągu swojego życia na wiele sposobów i za pomocą wielu gatunków literackich: esejów naukowych i artykułów publicystycznych, homilii i przemówień, poważnych traktatów filozoficznych i teologicznych, dramatów

¹ Zob. K. Wojtyła–Jan Paweł II, *Pieśń o Bogu ukrytym*, w: tenże, *Poezje, dramaty, szkice. Tryptyk rzymski*, Wydawnictwo Znak, Kraków 2004, s. 77-94 (wszystkie przytaczane fragmenty utworu pochodzą z tego wydania).

² Zob. [K. Wojtyła], *Pieśń o Bogu ukrytym*, „Głos Karmelu” 15(1946) nr 1-2, s. 23-26; nr 3, s. 25-28; „Głos Karmelu” 16(1947) nr 3, s. 17n.; nr 5, s. 24n. Por. *Kalendarium życia Karola Wojtyły*, red. A. Boniecki, Wydawnictwo Znak, Kraków 2000, s. 86n.

i wierszy, wywiadów i wspomnień. Mimo wielości rodzajów wypowiedzi, we wszystkich jego publikacjach możemy odnaleźć tę samą wizję, na różnych etapach jej rozwoju i formułowania. Z tego też powodu należy czytać łącznie różne dzieła Karola Wojtyły i Jana Pawła II (mając oczywiście na uwadze wyjątkowy charakter tych ostatnich – jako należących do Magisterium Kościoła – i specyficzne okoliczności ich powstawania). W tym sensie do poszukiwań Karola Wojtyły–Jana Pawła II możemy odnieść słowa Czesława Miłosza z jego utworu *Ars poetica*?: „zawsze tęskniłem do formy bardziej pojemnej”³.

OPIS DOŚWIADCZENIA BOGA

Pieśń o Bogu ukrytym stanowi opis spotkania z Bogiem. Wahamy się przed użyciem sformułowania: „opis przeżycia duchowego”, żeby nie sprowadzić tego spotkania do jedynie subiektywnego odczucia. Spotkanie z Bogiem jako przeżycie duchowe można porównać do spotkania z dawno niewidzianym przyjacielem; jest równie realne, choć na innym poziomie rzeczywistości.

Pieśń o Bogu ukrytym to również opis doświadczenia modlitwy, doświadczenia mistycznego. Słowem „mistyczne” określamy tutaj nie tyle to, co nadzwyczajne, ile raczej to, co należy do dojrzałych etapów rozwoju duchowości i modlitwy chrześcijańskiej oraz stanowi wyraźny dar Boga, który przejmuje inicjatywę w życiu wewnętrznym człowieka⁴. Odnaleźć można sporo śladów wskazujących, że tego rodzaju doświadczenia zaczęły się w życiu Wojtyły bardzo wcześnie. *Pieśń o Bogu ukrytym* odnosi się zatem do jakiegoś faktu, konkretnego wydarzenia i przeżycia, które autor dobrze zapamiętał:

To Przyjaciel. Ciągle wracasz pamięcią
do tego poranka zimą.

[...]

Pochylony nad lampą, w snopie światła wysoko związanym,
nie podnosząc swojej twarzy, bo po co –
– i już nie wiesz, czy tam, tam daleko widziany,

³ C. Miłosz, *Ars poetica*?, w: tenże, *Wiersze wszystkie*, Wydawnictwo Znak, Kraków 2011, s. 588.

⁴ Jak zauważają komentatorzy tego utworu, przypomina on swoją strukturą i treścią poezję mistyczną św. Jana od Krzyża, która była bardzo bliska Karolowi Wojtył (zob. J. Tebień, *Taka miłość wzajemność. „Pieśń o Bogu ukrytym” Karola Wojtyły w świetle doktryny św. Jana od Krzyża*, Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu Papieskiego Jana Pawła II, Kraków 2011; A. Przybylska, *Samotność możliwa w człowieku. Mistyczny aspekt poezji i dramatów Karola Wojtyły*, Arcana, Kraków 2002; Z. Zarębianka, *Przekaz doświadczenia mistycznego w twórczości poetyckiej Karola Wojtyły w perspektywie dialogu*, w: *Idea dialogu w myśli Jana Pawła II*, red. Z. Zarębianka, K. Dybeł, Z. Mirek, Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu Papieskiego Jana Pawła II, Kraków 2013).

czy tu w głębi zamkniętych oczu –

J e s t t a m [...] ⁵.

Podmiot liryczny (mamy podstawy przypuszczać, że jest on tożsamy z autorem utworu) doświadczył obecności Boga; nazywa go „Przyjacielem”. Podstawowe filozoficzne i teologiczne przed-założenie tego wiersza mówi więc, że opis doświadczenia nadprzyrodzoności, wiary, łaski jest możliwy. Zanim przyjrzymy się strukturze tego opisu, warto poczynić kilka uwag na temat znaczenia pojęcia doświadczenia w myśli Karola Wojtyły oraz historii jego refleksji na ten temat.

Pojęcie doświadczenia wcześniej stało się podstawową kategorią filozoficznej epistemologii Karola Wojtyły, zwłaszcza po jego spotkaniu z fenomenologią Maxa Schelera⁶. Opis i analiza fenomenów – w sposób typowy dla realistycznej interpretacji metody fenomenologicznej – stanowiły dla przyszłego Papieża drogę do poznania tego, co istnieje. W encyklice *Fides et ratio* epistemologia ta uzyska dojrzałe i dobitne sformułowanie: „Od fenomenu do fundamentu” (nr 83). Analizie doświadczenia Wojtyła poświęca rozległe rozważania w swoim opus magnum, studium *Osoba i czyn*⁷ z roku 1968. W dojrzałej antropologii Karola Wojtyły–Jana Pawła II to właśnie doświadczenie człowieka jest oknem, przez które filozof patrzy na rzeczywistość świata, człowieka i Boga. Niezwykle ciekawe refleksje na temat teologicznego rozumienia ludzkiego doświadczenia, także jego wymiaru czasowego, naturalnego i nadprzyrodzonego, można odnaleźć w środowiskach katechez papieskich poświęconych teologii ciała, opracowanych i opublikowanych w książce *Mężczyznę i niewiastę stworzył ich*⁸.

Czytanie wczesnych dzieł Wojtyły, także poetyckich, pod kątem doświadczenia jako punktu wyjścia jego filozofii i teologii prowadzi do bardzo ciekawych wniosków. Jan Galarowicz słusznie zauważa, że Wojtyła już przed spotkaniem z myślą Maxa Schelera był „nieświadomym fenomenologiem”⁹. Dwa czynniki wpłynęły na to, że wybrał on doświadczenie jako wiarygodne źródło wiedzy o rzeczywistości, szczególnie o człowieku. Pierwszym była wrażliwość poetycka przyszłego Papieża, drugim – karmelińska duchowość

⁵ W o j t y ł a – J a n P a w e ł II, dz. cyt., I, 2, s. 77n. Podkreślenia w cytowanych utworach poetyckich pochodzą od autora artykułu.

⁶ Por. J. K u p c z a k, *Destined for Liberty. The Human Person in the Philosophy of Karol Wojtyła/John Paul II*, The Catholic University of America Press, Washington D.C. 2000, s. 58-66.

⁷ Por. K. W o j t y ł a, *Osoba i czyn*, w: tenże, „*Osoba i czyn*” oraz *inne studia antropologiczne*, Wydawnictwo Towarzystwa Naukowego KUL, Lublin 1994, s. 51-71.

⁸ Zob. J a n P a w e ł II, *Mężczyznę i niewiastę stworzył ich. Odkupienie ciała a sakramentalność małżeństwa*, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 1986. Por. J. K u p c z a k, *Dar i komunია. Teologia ciała w ujęciu Jana Pawła II*, Wydawnictwo Znak, Kraków 2006, s. 21-77.

⁹ J. G a l a r o w i c z, *Człowiek jest osobą. Podstawy antropologii filozoficznej Karola Wojtyły*, Wydawnictwo Antyk, Kęty 2000, s. 59.

kształtowana pod wpływem kontaktu z myślą św. Jana od Krzyża, poety i mistyka. Rolę obu tych czynników można prześledzić w analizowanym tu utworze.

ANALOGICZNOŚĆ POZNANIA TEOLOGICZNEGO

Opisując doświadczenie obecności Boga, Wojtyła sięga do elementarnych, naturalnych ludzkich doświadczeń towarzyszących obcowaniu z przyrodą, przede wszystkim z morzem i światłem. To, co nadprzyrodzone, opisane zostało – w zgodzie z klasyczną teologią – przez to, co naturalne. Do naturalnego doświadczenia spotkania z morskim wybrzeżem nawiązuje już tytuł pierwszej części wiersza: „Wybrzeża pełne ciszy”:

Dalekie wybrzeża ciszy zaczynają się tuż za progiem.
Nie przefruniesz tamtędy jak ptak,
Musisz stanąć i patrzeć coraz głębiej i głębiej,
aż nie zdołasz odchylić swej duszy od dna¹⁰.

Wybrzeże morskie kojarzy się autorowi z ciszą, w której dokonuje się spotkanie z Bogiem. Morze to także głębia i nieskończoność płynących fal; ta głębia i nieskończoność dotyczą duchowego doświadczenia człowieka: „Musisz stanąć i patrzeć coraz głębiej i głębiej, / aż nie zdołasz odchylić swej duszy od dna”.

Autor opisuje doświadczenie obcowania z Bogiem za pomocą naturalnych doświadczeń człowieka, przede wszystkim kontaktu z przyrodą. Obecne jest tu przeświadczenie, które możemy śledzić w całym wierszu, że zgodnie z podstawowymi zasadami rządzącymi językiem teologicznym prawdy nadprzyrodzone rozumiane są przez człowieka per analogiam do rzeczywistości stworzonych. Człowiek nie poznaje Boga – zarówno na poziomie poznania naturalnego, jak i nadprzyrodzonego – w inny sposób niż analogicznie. Równocześnie głęboka więź między porządkiem stworzenia a porządkiem zbawienia, która ma swoje źródło w jedności Osoby Stwórcy i Zbawcy, sprawia, że język odnoszący się do tego, co stworzone, nie jest dla prawdy zbawienia językiem obcym. Przeświadczenie o sakramentalności stworzenia obecne jest w całym utworze. W dalszej jego części poeta pisze:

Uwielbiam cię, siano wonne, bo nie znajduję w tobie
dumy dojrzałych kłosów.
Uwielbiam cię, siano wonne, któreś tuliło w sobie
Dziecinę bosą¹¹.

¹⁰ Wojtyła–Jan Paweł II, dz. cyt., I, 1, s. 77n.

¹¹ Tamże, I, 11, s. 82.

Owo „uwielenie” dla siana wynika stąd, że poddaje się ono w sposób naturalny przemianie czasu: młode siano nie ma „dumy dojrzałych kłosów”. To, co dla człowieka jest trudne: poddanie się przemianom i śmierć, w przypadku siana zachodzi w sposób naturalny. Młody Wojtyła odczytuje więc w porządku stworzenia pewną symbolikę, która może być ważna i przydatna dla człowieka w jego życiu duchowym. Stosując tę metodę, kroczy już przetartą drogą: do tego rodzaju symboliki odwoływał się w swoim głoszeniu Ewangelii sam Chrystus, kiedy metaforycznym wzorem dla życia chrześcijan uczynił ptaki niebieskie: „Nie sieją ani żną i nie zbierają do spichrzy, a Ojciec [...] niebieski je żywi” (Mt 6,26), oraz lilie na polu: „Nie pracują ani przędą. A [...] nawet Salomon w całym swym przepychu nie był tak ubrany jak jedna z nich” (Mt 6,29).

Ponadto siano niejako uczestniczyło w wydarzeniu Wcielenia. Jak czytamy w Ewangelii według św. Łukasza, pasterze znaleźli „leżące w żłobie Niemowlę” (Łk 2,16). Zbawcze Wcielenie „korzysta” zatem z porządku stworzenia. Podobnie jak siano, które nie ma w sobie „dumy dojrzałych kłosów”, tak i drzewo poddaje się przemianom:

Uwielbiam cię drzewo surowe, bo nie znajduję skargi
w twoich opadłych liściach,
Uwielbiam cię, drzewo surowe, boś kryło Jego barki
w krwawych okiściach¹².

I w sposób podobny jak siano, także drzewo – część Bożego stworzenia – uczestniczy w wydarzeniu wcielenia Chrystusa, a szczególnie w Jego zbawczej śmierci na drzewie Krzyża. Tak jak siano i drzewo, tak też chleb – część porządku stworzenia – spełnia ważną rolę w dziele zbawienia, kiedy po przemianie eucharystycznej staje się Ciałem Chrystusa:

Uwielbiam cię, blade światło pszennego chleba,
w którym wieczność na chwilę zamieszka,
podpływając do naszego brzegu
tajemną ścieżką¹³.

Miedzy porządkami stworzenia i zbawienia istnieje zatem głęboka więź. Od strony teologicznej więź ta zakorzeniona jest w dogmacie chalcedońskim, który mówi, że Chrystus był równocześnie prawdziwym Bogiem i prawdziwym człowiekiem. Zbawienie zostało więc dokonane przez niestworzonego Boga, który przyjął do jedności ze sobą stworzoną naturę ludzką, a przez to w jakiś sposób cały porządek stworzenia.

¹² Tamże.

¹³ Tamże.

Wojtyła podkreśla, że podstawową zasadą obecności Boga w świecie, w porządku stworzenia i porządku zbawienia, jest jego ukrycie; mówi o tym tytuł wiersza: *Pieśń o Bogu ukrytym*. W dwunastym punkcie pierwszej części utworu autor podejmuje refleksję nad tym prawem skrytości Boga:

Aż dotąd doszedł Bóg i zatrzymał się krok od nicości,
tak blisko naszych oczu.
Zdawało się sercom otwartym, zdawało się sercom prostym,
że zniknął w cieniu kłosów.

A kiedy uczniowie łaknący łuskali ziarna pszenicy,
jeszcze głębiej zanurzył się w łan.
– Uczcie się, proszę najmilsi, ode mnie tego ukrycia,
Ja, gdzie ukryłem się, trwam¹⁴.

Tłem owej refleksji jest biblijne wydarzenie, o którym opowiada Ewangelia według św. Mateusza (zob. Mt 10,1-14): Głodni uczniowie Jezusa, przechodząc w dzień szabatu przez pole dojrzałego już zboża, łuskali kłosa, żeby zaspokoić głód. Idący obok nich Jezus ukrył się, „jeszcze głębiej zanurzył się w łan”. To „zanurzenie się w łan” nie oznacza jednak wejścia w głąb pola pszenicy, ale sakramentalne wejście w pszeniczny chleb, który jest materią Eucharystii. To w Eucharystii Jezus „zatrzymał się krok od nicości”, zawierając Bóstwo w nieożywionej materii. Poprzez cud Eucharystii w kawałku chleba można odnaleźć pełnię istnienia, bardziej rzeczywistą i doskonalszą niż cokolwiek innego. Tak pisze o tym młody Wojtyła:

Opowiadam wam zdziwienie wielkie, helleńscy mistrze:
nie warto czuwać nad bytem, który wymyka się z rąk,
jest Piękno rzeczywistsze
utajone pod żywą krwią.

Cząstka chleba rzeczywistsza niż wszechświat,
pełniejsza bytu i Słowa¹⁵.

„ITINERARIUM MENTIS IN DEUM”¹⁶

Wróćmy do „wybrzeża pełnego ciszy”. Doświadczenie obcowania z morskim wybrzeżem kieruje uwagę autora wiersza ku kolejnym etapom życia

¹⁴ Tamże, I, 12, s. 82n.

¹⁵ Tamże, I, 13, s. 83.

¹⁶ Posłużyliśmy się tutaj tytułem dzieła św. Bonawentury „Wędrowka duszy do Boga” (zob. B o n a v e n t u r a, *Itinerarium mentis in Deum*, http://www.documentacatholicaomnia.eu/03d/1221-1274,_Bonaventura,_Itinerarium_Mentis_in_Deum,_LT.pdf). Tytuł tej części artykułu mógłby jednak również brzmieć „Wojtyłowa droga na Górę Karmel”, przez odniesienie do dobrze znanego dzieła św. Jana od Krzyża (zob. św. J a n o d K r z y ż a, *Droga na Górę Karmel*, tłum. B. Smyrak OCD, w: tenże, *Dzieła*, cz. I, Wydawnictwo Karmelitów Bosych, Kraków 2004, s. 87-459). Warto

modlitwy i doświadczenia spotkania z Bogiem. Pierwszym etapem jest naturalne poznanie, które daje poznającemu władzę nad poznawanym przedmiotem, nawet jeśli jest on tak rozległy, jak morze z nieskończonością fal:

Póki morze przyjmujesz w swe otwarte źrenice
pod postacią falujących kół,
zdaje ci się, że utoną w tobie wszystkie głębie i wszystkie granice¹⁷.

„Przyjmowanie morza w źrenice” sprawia, że w poznającym podmiocie mieści się poznawany przedmiot – falujące morze. Zapewne w czasie swoich teologicznych studiów seminaryjnych Wojtyła poznał jedno z fundamentalnych twierdzeń epistemologii arystotelesowsko-tomistycznej: „Dusza jest poniekąd wszystkim” (łac. *anima est quodammodo omnia*)¹⁸. Oznacza to, że ludzka dusza mieści w sobie formy (łac. *species*) wszelkich poznawanych przedmiotów. W ten sposób na przykład w duszy osoby oglądającej telewizję w tym samym, krótkim przedziale czasowym obecne mogą być forma Mont Everestu i prognoza pogody, obraz radości maklerów na nowojorskiej Wall Street podczas niespodziewanej hossy i rozpacz rodziców po śmierci dzieci w lawinie błotnej w Kolumbii. Poznający człowiek doświadcza pewnej bez-graniczności i nieskończoności. W tym sensie Wojtyła pisze: „póki morze przyjmujesz w swe otwarte źrenice / [...] / zdaje ci się, że utoną w tobie wszystkie głębie i wszystkie granice”.

W podobny sposób dokonuje się poznanie nieskończonego Boga, który stając się przedmiotem poznania, jako forma (łac. *species*) również mieści się wewnątrz skończonego umysłu człowieka. Jak mówi inne podstawowe stwierdzenie epistemologii arystotelesowsko-tomistycznej, poznawane jest w poznającym na sposób poznającego (łac. *cognita sunt in cognoscente secundum modum cognoscentis*)¹⁹. Wynika stąd, że czyniąc Boga przedmiotem poznania, redukuje się to, kim On jest, odpowiednio do zdolności ludzkiego umysłu²⁰. Dlatego też św. Tomasz mówi, że Boga lepiej jest kochać niż pozna-

jednak zauważyć, że doświadczenie wspinania się na górę w utworze Wojtyły staje się raczej Augustyńskim wejściem w siebie, pójściem w głąb, zanurzeniem.

¹⁷ Wojtyła–Jan Paweł II, dz. cyt., I, 3.

¹⁸ Św. Tomasz z Akwinu, *Summa theologiae* I, q. 16, a. 3; tenże, *Suma teologiczna*, t. 2, *O Bogu*, cz. 2, tłum. P. Bełch OP, Katolicki Ośrodek Wydawniczy Veritas, Londyn 1977, s. 95.

¹⁹ Tenże, *Summa theologiae* II-II, q. 1, a. 2 (tłum. fragm. – J.K.). Por. tenże, *Suma teologiczna*, t. 15, *Wiara i nadzieja*, tłum. P. Bełch OP, Katolicki Ośrodek Wydawniczy Veritas, Londyn 1966, s. 12.

²⁰ Podobnie redukcjonistyczny charakter ma poznanie niestworzonego Boga przez stworzone anioły. Tylko Osoby Trójcy Świętej, ze względu na równość natury, wiedzą wszystko o sobie nawzajem. Mówiąc o redukcyjnym poznaniu Boga przez człowieka, odnosimy się zarówno do poznania naturalnego, jak i do poznania wiary, które jest poznawaniem „jakby w zwierciadle, niejasno” (1 Kor 13,12).

wać, a wszystkie byty materialne lepiej jest poznawać niż kochać²¹. Miłość do Boga, jednocząc człowieka z Nim jako przedmiotem miłości, „ciągnie go wzwyż”, podczas gdy samo poznanie „zniża” Boga do poziomu poznającego intelektu człowieka. Analogicznie miłość do rzeczy materialnych, które są „poniżej” człowieka, „ściągałyby go w dół”, podczas gdy poznawanie rzeczy przez ludzki intelekt nadaje im wyższy, intelektualny sposób bycia.

Poznając Boga tak, jak inne przedmioty poznania, człowiek niejako „panuje” nad Nim, zamyka Go wewnątrz swoich kategorii poznawczych, które zaczerpnięte są z naturalnego doświadczenia świata (morza). W dalszej części wiersza podmiot liryczny traci to uzyskane dzięki dystansowi poznawczemu panowanie nad morzem (czyli nad Bogiem):

Lecz już stopą dotknąłeś się fali,
a tobie się zdawało:
to Morze w mnie mieszkało
taką ciszę rozlewając wkoło, taki chłód²².

„Tobie się zdawało, że to Morze w tobie mieszkało” – pisze poeta o złudzeniu podmiotu poznającego Boga, aby za chwilę podkreślić, że właściwe poznanie dokonuje się wtedy, gdy podmiot zanurza się w morzu, gdy morze przez niego przepływa. Metaforycznie fragment ten odnosi się do złudzenia, któremu ulega podmiot poznający Boga i – odpowiednio – do właściwego poznania Boga w wierze. Ukazane tu przeżycie oznacza brak kontroli nad tym, co się dzieje; brak proporcjonalności między człowiekiem a mocą morskich fal. Ta utrata kontroli obrazuje – analogiczne do sytuacji spotkania z drugim człowiekiem – przejście od poznania Boga jako przedmiotu stojącego naprzeciw poznającego umysłu do spotkania z realną Osobą:

Tonąć, tonąć! Przechylić się, potem obsuwać się z wolna,
nie wyczuwać w tym odpływie stopni,
po których zbiega się drżąc –
tylko dusza, dusza człowieka zanurzona w maleńkiej kropli,
dusza porwana w prąd²³.

„Dusza porwana w prąd” – to odniesienie do nieodwracalnego charakteru chrześcijańskiego doświadczenia wiary. Jest ono nieodwracalne nie dlatego, że odbiera człowiekowi wolność, ale dlatego, że pozostawia trwały ślad w czło-

²¹ Por. Św. T o m a s z z A k w i n u, *Summa theologiae* II-II, q. 23, a. 6, ad 1; t e n ż e, *Suma teologiczna*, t. 16, *Miłość*, tłum. A. Głazewski, Katolicki Ośrodek Wydawniczy Veritas, Londyn 1967, s. 21.

²² W o j t y ł a – J a n P a w e ł II, dz. cyt., I, 3, s. 78.

²³ Tamże.

wieku, który wchodząc w nie, musi poddać się nieznanemu mu rytmowi wydarzeń, nie kontroluje go, a po autentycznym spotkaniu z Bogiem widzi, że nie istnieją żadne racje wystarczające, by miał się on od Boga odwrócić:

Z nurtu tego – to wiedz – że nie ma powrotu.
Objęty tajemniczym pięknem wieczności!
Trwać i trwać!²⁴.

Metafora zatonięcia w morzu, utraty punktu podparcia pod stopami („obsuwać się z wolna, nie wyczuwać w tym odpływie stopni, po których zbiega się drząc”) nie oddaje mistycznego doświadczenia spotkania z Bogiem, ale raczej stanowi wprowadzenie do opisu tego spotkania, które w utworze wyrażone zostało za pomocą metafory światła:

Nie taki jest żywioł światła.
Kiedy morze cię szybko ukrywa
i roztopia w milczącej głębi
– światło od fal powłóczystych prostopadłe blaski oderwie
i z wolna kończy się morze, a światłość napływa.
[...]
Wtedy – patrz w siebie. To Przyjaciel,
który jest jedną iskierką, a całą Światłością.
Ogarniając sobą tę iskłę,
już nie dostrzegasz nic
i nie czujesz, że taką jesteś objęty Miłością²⁵.

Żywioł światła w *Pieśni o Bogu ukrytym* różni się od żywiołu morza. Morze odbiera podmiotowi lirycznemu panowanie nad sobą (co wyrażała metafora tonięcia i tracenia oparcia dla stóp). Tam, gdzie kończy się doświadczenie tonięcia w falach morza, pojawia się światło. Światło łączy się z osobą Przyjaciela, który przynosi pokój, spełnienie i zaspokojenie. Przyjaciel jest „Światłością”, niewątpliwie zatem oznacza Chrystusa, który tak właśnie opisuje siebie w Ewangelii św. Jana: „Ja jestem światłością świata” (J 8,12).

W tradycji chrześcijańskiej metafora światła odgrywa bardzo ważną rolę²⁶. Dokonując syntezy myśli patrystycznej z arystotelesowską epistemologią, Tomasz z Akwinu opisuje rozwój ludzkiego poznania od naturalnego do nadprzyrodzonego jako przejście od światła naturalnego (łac. *lumen naturalis*)

²⁴ Tamże, I, 1, s. 77.

²⁵ Tamże, I, 4, s. 78n.

²⁶ Warto zwrócić tutaj uwagę na znakomitą książkę Anny Grzegorzcyk *Filozofia Światła Edyty Stein* (zob. A. Grzegorzcyk, *Filozofia Światła Edyty Stein*, Księgarnia Św. Wojciecha, Poznań 2004), a zwłaszcza na bardzo ciekawe rozważania autorki na temat podobieństw między myślą Edyty Stein i Karola Wojtyły (por. tamże, s. 150-173).

do światła wiary (łac. *lumen fidei*) i ostatecznie do światła chwały w życiu wiecznym (łac. *lumen gloriae*)²⁷. Podobnie w teologii patrystycznej i średnio-wiecznej doskonalszy etap życia duchowego, który następuje po oczyszczeniu wierzącego (łac. *purgatio*), określany był jako oświecenie (łac. *illuminatio*). Zgodnie z tą myślą teologiczną oświecenie prowadzi do jedności z Bogiem (łac. *unio*), która stanowi owoc miłości (gr. *agape*)²⁸. Uderzające jest podobieństwo struktury wiersza Wojtyły do tego klasycznego opisu²⁹.

Światło poznania, pojawiające się wraz z nadejściem Przyjaciela, który jest „Światłością”, ma charakter nadprzyrodzony. Dlatego w wierszu powraca motyw „zamkniętych oczu” i mroku, który w momencie nadejścia światłości okrywa naturalne poznanie:

Co to znaczy, że t y l e d o s t r z e g a m, g d y n i c n i e w i d z ę,
kiedy już poza horyzont ostatni osunął się ptak,
[...]
Im bardziej wzrok natężam, tym widzę mniej,
[...]
Więc w m r o k u t y l e j e s t ś w i a t ł a,
ile życia w otwartej róży,
i l e B o g a z s t ę p u j ą c e g o
n a b r z e g i d u s z y³⁰.

Nadprzyrodzone poznanie, płynące z wiary, dokonuje się – wobec niewystarczalności poznania naturalnego – w mroku, w którym pojawia się „tyle światła”. Wówczas „tyle dostrzegam, gdy nic nie widzę”. To doświadczenie Boga „zstępującego na brzegi duszy” wymaga rezygnacji z natężania wzroku, które powoduje, że widzi się mniej. Mrok ogarniający naturalne poznanie podczas spotkania z Bogiem w teologii św. Jana od Krzyża nazywany jest „nocą ciemną”³¹ i oznacza pewne ogołocenie człowieka z naturalnych zdolno-

²⁷ Zob. J. S a l i j OP, *Pytanie o „światło wiary” w perspektywie myśli Tomasza z Akwinu*, „Poznańskie Studia Teologiczne” 28(2014), s. 147-154.

²⁸ Zob. P s e u d o - D i o n i z y A r e o p a g i t a, *Hierarchia kościelna III*, w: św. Teresa Benedykta od Krzyża (E. Stein), *Drogi poznania Boga. Studium o Dionizym Areopagacie i przekład jego dzieł*, tłum. G. Sowiński, Wydawnictwo Karmelitów Bosych, Kraków 2006, s. 407-439.

²⁹ Wojtyła powraca do metafory światła w drugiej części utworu, kiedy nazywa Boga „słońcem niewyczerpanym”: „Twój wzrok utkwiony w duszy, jakby słońce skłonił na liściu, / bogaci jego kwitnienie przeźroczyłą tonią dobroci / i skupia w swoim promieniu” (W o j t y ł a - J a n P a w e ł II, dz. cyt., II, 1, s. 86). Bóg „patrzający” na duszę człowieka jest słońcem; tak jak słońce daje życie przyrodzie, tak Bóg daje życie duszy.

³⁰ Tamże, I, 8, s. 80n.

³¹ Zob. św. J a n o d K r z y ż a, *Noc ciemna*, tłum. B. Smyrak OCD, w: tenże, *Dzieła*, cz. 1, s. 463-631.

ści w celu stworzenia przestrzeni duchowej dla Bożego działania³². Tak pisze o tym młody kleryk krakowskiego seminarium:

[...] wiedzieć jeszcze mniej, a jeszcze więcej wierzyć.
P o w i e k i powoli z a m y k a ć p r z e d ś w i a t ł e m pełnym drzeń,
potem wzrokiem odepchnąć przypływ gwieździstych wybrzeży,
nad którymi zwisa dzień³³.

„Zamykanie powiek”, aby widzieć i wiedzieć „jeszcze mniej” prowadzi podmiot liryczny do modlitewnej prośby:

Boże bliski, przemień zamknięte oczy
w oczy szeroko otwarte –
i nikły podmuch duszy drgającej w szczelinach róż
otocz ogromnym wiatrem³⁴.

Noc poznania jest również doświadczeniem „nicości”, która czeka na „dzień stworzenia”:

To dlatego, by otworzyć przestrzeń
dla wyciągniętych Twych rąk,
to dlatego, by przybliżyć wieczność,
w którą byś tchnął.

Nie nasycony jednym dniem stworzenia,
coraz większej pożadam nicości,
aby serce nakłonić do tchnienia
Twojej Miłości³⁵.

Nicość i pustka, także te wytworzone przez podmiot liryczny w jego duchowej przestrzeni, są przyzywaniem „dnia stworzenia” – Bożej inicjatywy, która napędza podmiot swoją miłością i wiedzą. Wojtyła odwołuje się tutaj do teologii św. Pawła, który nazywa chrześcijan – ze względu na obecność łaski w ich życiu – „nowym stworzeniem” (2 Kor 5,17). Istotne znaczenie ma w utworze słowo „nicość”, które wielokrotnie powraca w różnych kontekstach. Nicość stanowi prehistorię każdego człowieka; nie wskazuje ona na brak znaczenia ludzkiego życia, lecz przeciwnie – na jego wartość, która zakorzeniona jest w miłości Stwórcy:

³² Por. K. Wojtyła, *Zagadnienie wiary w dziełach św. Jana od Krzyża*, Wydawnictwo Ojców Karmelitów Bosych, Kraków 1990, s. 91-197.

³³ Wojtyła–Jan Paweł II, dz. cyt., I, 15, s. 84.

³⁴ Tamże, I, 15, s. 84n.

³⁵ Tamże, I, 9, s. 81.

O, czuć tę chwilę nicości,
tę chwilę sprzed stworzenia –
i nie odstępować jej nigdy,
jak nie odstępuje się cienia.

Powracać ciągle w ten czas,
gdy otulony tylko Twoją Myślą,
niewinność większą niż dziecko
i głębszą miałem przejrzystość³⁶.

W myśli Stwórcy zawarty był prawdziwy obraz każdego człowieka, każdej indywidualnej egzystencji. Obraz ten stracił przejrzystość, ponieważ człowiek utracił niewinność i „oszołomiony istnieniem” błąka się, „oderwany od promieni najprostszych”:

Dziś oszołomiony istnieniem,
zapominam o mojej nicości,
W dalekich błąkam się promieniach,
oderwany od promieni najprostszych³⁷.

ŚWIATŁO – MIŁOŚĆ, KTÓRA TLUMACZY

Ogarnięcie podmiotu lirycznego światłem oznacza doświadczenie bycia objętym Bożą miłością³⁸. Zamiast obrazu bezradności tonącego człowieka w utworze pojawia się wskazanie na poczucie bezpieczeństwa, odnalezienie sensu i spełnienia. To spełnienie oznacza także jakąś pełnię poznania, spoczynek poszukującego intelektu, wyzbycie się niepokoju związanego z szukaniem odpowiedzi:

Miłość mi wszystko wyjaśniła,
miłość wszystko rozwiązała –
Dlatego uwielbiam tę Miłość,
gdziekolwiek by przebywała³⁹.

Uwaga o miłości, która wyjaśnia i rozwiązuje dylematy człowieka, odpowiada ważnej tezie chrześcijańskiej teologii, że dopiero wiara uzupełniona miłością jest wiarą pełną. Poznająca Boga wiara bez miłości jest wiarą mart-

³⁶ Tamże, II, 9, s. 89n.

³⁷ Tamże, s. 90.

³⁸ Słowo „miłość” nie jest nadużywane w analizowanym wierszu, jak to się często zdarza w egzaltowanych tekstach, nie tylko poetyckich. Pełni ono kluczową rolę, ale często zastępowane jest innymi określeniami.

³⁹ W o j t y ł a – J a n P a w e ł II, dz. cyt., I, 5, s. 79.

wą (por. Jk 2,17), nie tylko traci zbawczy i zasługujący charakter, ale zostaje zubużona i zdeformowana w swojej funkcji poznawczej. Temat relacji między myślą o Bogu i miłością do Niego powraca w ostatniej strofie analizowanego wiersza, zawierającej modlitewną prośbę o przebaczenie:

O Panie, przebacz mej myśli, że nie dość jeszcze miłuje,
przebac miłości mej, Panie, że tak strasznie przykuta do myśli,
że chłodnym myśłom, jak nurt, Ciebie odejmuje
i nie ogarnia płonącym ogniskiem⁴⁰.

Ta modlitwa dwudziestokilkuletniego poety uderzająco przypomina istotny wątek z jego innego utworu, który powstał mniej więcej w tym samym czasie – dramatu *Brat naszego Boga*⁴¹. W dramacie tym, opisującym proces nawrócenia i rodzenia się powołania świętego brata Alberta, kluczowy jest moment, kiedy Adam (Chmielowski) w zimowy, śnieżny wieczór pomaga choremu człowiekowi⁴². Nękanie duchowymi rozterkami mówi do wycieńczonego włóczęgi: „uratowałeś mnie”⁴³. Akt miłości miłosiernej uwalnia Adama od „tyranii inteligencji”⁴⁴ i jest decydującym krokiem na drodze do stania się bratem Albertem, dobrym jak chleb.

⁴⁰ Tamże, II, 16, s. 94.

⁴¹ Zob. t e n ż e, *Brat naszego Boga*, w: tenże, *Poezje i dramaty, szkice*, s. 314-392.

⁴² Przypomnijmy, że Adam to chrzcielne imię świętego brata Chmielowskiego, Albert zaś to jego imię zakonne.

⁴³ W o j t y ł a – J a n P a w e ł II, *Brat naszego Boga*, s. 348.

⁴⁴ Nie zawsze pamiętamy, że ta centralna scena *Brata naszego Boga* ma swój znakomity antecedens w scenie z *Lalki* Bolesława Prusa, kiedy Stanisław Wokulski pomaga finansowo ubogiemu woźnicy z warszawskiego Powiśla. Ten akt miłosierdzia prowadzi do głębokiej przemiany wewnętrznej bohatera powieści: „Czuł, że w ciągu kilku godzin, które spędził w nadrzecznej dzielnicy, zaszła w nim jakaś zmiana. [...] teraz przybył mu jakby nowy zmysł. Każdy obdarty człowiek wydawał mu się istotą wołającą o ratunek [...]. Każda uboga kobieta wydawała mu się praczką, która wyżartymi od mydła rękami powstrzymuje rodzinę nad brzegiem nędzy i upadku. Każde mizerne dziecko wydawało mu się skazanym na śmierć przedwczesną albo na spędzenie dni i nocy w śmietniku przy ulicy Dobrej. I nie tylko obchodzili go ludzie. Czuł zmęczenie koni, ciągnących ciężkie wozy, i ból ich karków tartych do krwi przez chomąto. Czuł obawę psa, który szczekał na ulicy, zgubiwszy pana, i rozpacz chudej suki z obwisłymi wymionami, która na próżno biegała od rynsztoka do rynsztoka, szukając stawy dla siebie i szczeniąt. I jeszcze, na domiar cierpień, bolały go drzewa obdarte z kory, bruki podobne do powybijanych zębów, wilgoć na ścianach, połamane sprząty i podarta odzież. Zadawało mu się, że każda taka rzecz jest chora albo zraniona, że skarży się: «Patrz, jak cierpię...», i że tylko on słyszy i rozumie jej skargi. A ta szczególna zdolność odczuwania cudzego bólu urodziła się w nim dopiero dziś, przed godziną. [...] I dopiero dziś, kiedy dziesięcioma rublami wydobył człowieka z niedoli, kiedy nikt nie mógł głosić przed światem o jego szlachetności, dopiero dziś poznał, co to jest ofiara. Dopiero dziś przed jego zdumionym okiem stanęła nowa, nieznana dotychczas część świata – nędza, której trzeba pomagać. [...] I dopiero gdy wielki ból osobisty zaorał mu i zbronował duszę, na tym gruncie użyźnionym krwią własną i skropionym niewidzialnymi dla świata łzami wyrosła osobliwa roślina: współczucie powszechne, ogarniające wszystko – ludzi, zwierzęta, nawet

Mamy tu do czynienia z klasycznym wątkiem chrześcijańskim: poznający umysł musi zostać uzupełniony miłością, żeby mógł odpowiednio poznać rzeczywistość, a przede wszystkim poznać Boga. Dopiero wtedy „chłodne myśli” tracą swój chłód, zostaną objęte żarem „płonącego ogniska”. Czymś pośrednim między „chłodną myślą” a żarem miłości jest „chłodny podziw”, z jednej strony stanowi owoc „chłodnej myśli”, a z drugiej – już „rozrywa” ciasne brzegi ludzkiego rozumowania:

Ale przyjmij, Panie, ten podziw, który się w sercu zrywa,
jak zrywa się potok w swym źródle –
– znak, że stamtąd przypłynie żar –
i nie odtrącaj, Panie, nawet tego chłodnego podziwu,
który nasycisz kiedyś kamieniem płonącym u warg –

I nie odtrącaj, Panie, mojego podziwu,
który jest niczym dla Ciebie, bo Cały jesteś w Sobie,
ale dla mnie teraz jest wszystkim,
strumieniem, co brzegi rozrywa,
nim oceanom niezmiernym tęsknotę swoją wypowie⁴⁵.

W opisie doświadczenia spotkania z Bogiem powraca metafora morza, oceanu. Morze nie jest już jednak – jak na etapie poprzednim, przygotowawczym – miejscem, gdzie podmiot liryczny tonie, traci grunt pod nogami. Przeciwnie – morze przepływa przez niego, niosąc pokój i ukojenie:

A że stałem się równiną dla cichego otwartą przepływem,
w którym nie ma nic z fali huczącej, nie opartej o tęczowe pnie,
ale wiele jest z fali kojącej, która światło w głębinach odkrywa⁴⁶.

Jest pewnym paradoksem, że w pierwszych etapach modlitwy podmiot liryczny tonął podczas odpływu morza („nie wyczuwać w tym odpływie stopni”), a obecnie to właśnie przypływ morza jest „falą kojącą”. Wydawałoby się, że to właśnie przypływ, gwałtowne podniesienie się poziomu wody spowoduje oderwanie stóp od dna. Wojtyła metaforycznie odnosi się tu jednak – w kategoriach duchowości i mistyki karmelitańskiej – do reguł życia duchowego. Dopiero „odpływ” – pozbycie się zbędnych myśli, pewne opustoszenie serca modlącego się człowieka otwiera je na „przypływ” Bożej obecności, światła, Bożych inspiracji i darów. A ten przypływ okazuje się przede wszystkim Obecnością:

przedmioty, które nazywają martwymi” (B. P r u s, *Lalka*, oprac. U. Klatka, Wydawnictwo Zielona Sowa, Kraków 2009, s. 71n.).

⁴⁵ W o j t y ł a – J a n P a w e ł II, *Pieśń o Bogu ukrytym*, II, 16, s. 94.

⁴⁶ Tamże, I, 5, s. 79.

Ktoś się długo pochylał nademną.
[...]
Jakby światło pełne zieleni,
jakby zieleń, lecz bez odcieni,
zieleń niewysłowna, oparta na kroplach krwi.
[...]
w tej ciszy unoszę nad sobą nachylenie Boga⁴⁷.

Warto zwrócić uwagę na dwa elementy doświadczenia owego „nachylenia Boga”. Po pierwsze, jak wspomnieliśmy wcześniej, jest to doświadczenie spotkania z Przyjacielem i doświadczenie bycia ogarniętym Miłością, która wszystko wyjaśnia i wszystko rozwiązuje. Spotkanie to stanowi spełnienie procesu poszukiwania prawdy, przynosi uspokojenie poszukującemu umysłowi.

Ponad pół wieku po napisaniu *Pieśni o Bogu ukrytym* Jan Paweł II w encyklice *Fides et ratio* powróci do tematu spotkania z Chrystusem, który „jest prawdą” (J 14,6), jako uwieńczenia ludzkiego procesu poszukiwania prawdy: „Człowiek znajduje się na drodze poszukiwania, którego ludzkimi siłami nie można zakończyć: poszukuje prawdy oraz poszukuje osoby, której mógłby zawierzyć. Wiara chrześcijańska wychodzi mu naprzeciw i ukazuje konkretną możliwość osiągnięcia celu tego poszukiwania. Pomaga mu bowiem przekroczyć stadium zwykłego zawierzenia i wprowadza go w porządek łaski, gdzie może on dostąpić udziału w tajemnicy Chrystusa, w Nim zaś zyskać prawdziwe i pełne poznanie Boga w Trójcy Jedynej” (nr 33). W doświadczeniu spotkania z Bogiem człowiek ze zdumieniem odkrywa, że prawda, której szukał, jest Osobą.

Jan Paweł II zwraca uwagę na swoisty paradoks ludzkiej natury: zawarte są w niej pewne skłonności – takie, jak skłonność do poszukiwania prawdy – których w sposób wyłącznie naturalny nie można urzeczywistnić. Dopiero w spotkaniu z Przyjacielem, jak mówi o Chrystusie poeta, spełnia się ludzkie poszukiwanie prawdy. Prawda ta nie jest jedynie zredukowanym obrazem poznawanego świata – także świata osób ludzkich i Osób Bożych – dostosowanym do ograniczeń ludzkiego rozumu. Nie pozostawia ona człowieka samotnym, „nachylenie Boga” wyprowadza go bowiem z siebie samego w przestrzeń relacji międzyosobowych, stanowi rzeczywistość, naturalną i nadprzyrodzoną transcendencję człowieka⁴⁸.

⁴⁷ Tamże, I, 6, s. 79n.

⁴⁸ Zob. M. Z b o r a l s k a, *Przekraczanie siebie jako podstawa antropologii teologicznej Karola Wojtyły–Jana Pawła II*, Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu Papieskiego Jana Pawła II, Kraków 2012.

OD SAMOTNOŚCI DO PRZYJAŹNI

Jak wskazuje prowadzona wyżej analiza, znaczna część utworu poświęcona została tematowi ludzkiego procesu poznawczego i poszukiwania Boga na drodze poznania. Proces ten prowadzi od samotności człowieka poznającego za pomocą „chłodnego” intelektu do przyjaźni i międzyosobowego spotkania, które na poziomie nadprzyrodzonym dokonuje się przez miłość. Symbolem fundamentalnej tęsknoty człowieka i niewystarczalności naturalnego poznania są w wierszu „biedne oczy”:

Te biedne moje oczy, gdy stwarzałeś,
czerpiąc z toni w otwartą dłoń,
o tym wiecznym spojrzeniu myślałeś,
zachwyconym w niezmierną toń.

I mówiłeś:
uniżę się, bracie uniżę,
nie osamotnię nigdy twoich oczu,
naprzód ukryję się w krzyżu,
potem chlebem w dojrzałym zbożu.

Więc myślę:
dlatego tak się uniżasz,
by nie osamotnić w kosmosie
moich ramion dalekich od krzyża
i mych oczu oddanych tęsknocie⁴⁹.

Stworzenie „biednych oczu” porównane jest przez poetę do nabierania w dłoni (rzecznej, jeziornej, morskiej?) wody. Stąd w spojrzeniu, które poznaje w sposób ograniczony i cząstkowy, pozostaje ślad bezkresnej toni i wyraz tęsknoty za nią.

W powyższym fragmencie wiersza powraca temat ukrycia się Boga stwarzającego i zbawiającego człowieka. To ukrycie ma miejsce na Krzyżu i w Eucharystii, która jest pamiątką i uobecnieniem Krzyża. Motywem ukrycia i uniżenia się Boga jest Jego pragnienie, aby nie pozostawić człowieka samotnym, aby nie „osamotnić” ludzkich „ramion dalekich od krzyża” i „oczu oddanych tęsknocie”. W myśli Wojtyły metafizyczna samotność człowieka jest synonimem jego grzesznego stanu po wygnaniu z raju. Człowiek został stworzony, aby żyć w przyjaźni z Bogiem. Osamotniony przez grzech i wygnanie z raju nie traci Bożej przyjaźni bezpowrotnie; jest mu ona zaofiarowana ponownie przez dzieło zbawienia: przez uniżenie się Boga w Krzyżu i Eucharystii.

⁴⁹ Wojtyła–Jan Paweł II, *Pieśń o Bogu ukrytym*, II, 6, s. 88.

Źródło Eucharystycznego ukrycia się Boga upatruje Wojtyła w wewnętrznym dialogu w Trójcy Świętej, który ma miejsce między Ojcem a Synem. W dialogu tym Ojciec zapowiada Synowi jego Eucharystyczne ukrycie („kłosów dojrzałe pęcznienie”), które będzie związane z tajemnicą Wcielenia („dzień, gdy odejmą Ci blask”) i śmierci na Krzyżu („jasność Twą wydam ziemi”). Te trynitarne fragmenty wiersza zawierają jedno z najbardziej kapitalnych refleksji teologicznych Karola Wojtyły:

Synu, spójrz, niedaleko od Twojej jasności
jest kłosów dojrzałe pęcznienie –
przyjdzie dzień, gdy odejmą Ci blask,
Kiedy jasność Twą wydam ziemi⁵⁰.

W dniu śmierci Syna, dniu „unicestwienia”, Jego ręce zostaną „zdjęte z ramion Ojca” i spojęne z drzewem Krzyża, „drzewem odartym z zieleni”. Blask Syna zostanie „wydany kłosom pęczniejącej ziemi”. Eucharystyczne owocowanie śmierci Syna sprawi, że będzie to dzień „wzbierającej zieleni”:

Ręce Twoje odejmą z mych ramion –
Synu, widzisz to unicestwienie,
Twój blask, kiedy przyjdzie dzień,
wydam kłosom pęczniejącej ziemi.

Ojcze, ręce odjęte z Twych ramion
spoję z drzewem odartym z zieleni,
bładym światłem pszenicznym nasycę
ten blask, który w kłosy zamienisz⁵¹.

Jak pisaliśmy wyżej, celem zbawczej misji Jezusa z Nazaretu jest ocalenie człowieka od metafizycznej samotności. Ceną za to ocalenie będzie rozłąka Syna z Ojcem, metaforycznie opisana przez Wojtyłę jako zdjęcie dłoni Syna z ramion Ojca. Z miłości do człowieka, która ma swoje źródło w Ojcu, Syn porzuca „spojrzenie” Ojca i wybiera oczy ludzkie, „zalne światłem pszenicznym”. Eucharystyczne, „pszeniczne” życie Syna na ziemi ma swoje źródło w tej wewnętrznej decyzji o „trynitarnej rozłące” – decyzji, która zapada w rozmowie między Ojcem a Synem.

Właśnie w Eucharystii trwa pamięć męki Syna Bożego, który w celu przezwyciężenia ludzkiej samotności, będącej skutkiem grzechu, sam wszedł w „samotność na krzyżowym drzewie”. Ceną za wyzwolenie z samotności stała się samotność:

⁵⁰ Tamże, I, 14, s. 83.

⁵¹ Tamże, s. 84.

Często stamtąd długo na mnie patrzy
spojrzeniami przykuwając mi twarz –
Czy ty wiesz, czy ty wiesz mój bracie,
jak miłuje nas Ojciec nasz?

Ale głębi owych słów nikt nie zna,
ale przyczyn najdalszych nikt nie wie,
jaka męka to była bezbrzeżna
ta samotność na krzyżowym drzewie.

Lecz nie krew, która w drzewie rozkwitła,
jak rozkwita każdy trud w jutrzejszym chlebie –
tylko to odepchnięcie od Ojca,
to odrącenie...⁵².

W sposób niezwykle odkrywczy i raczej nietypowy dla klasycznej teologii, Wojtyła zwraca uwagę, że istotą męki Chrystusa na Krzyżu nie było samo cierpienie, ale właśnie oddzielenie od Ojca, „odrącenie”, które wyraziło się w Jego wołaniu: „Boże mój, Boże mój, czemuś Mnie opuścił?” (por. Mk 15,34). To właśnie dzięki dobrowolnie przyjętej przez Chrystusa „samotności na krzyżowym drzewie” grzeszny człowiek już nigdy nie pozostaje samotny, ponieważ zawsze może mówić do Boga: „Ojcze nasz”.

Za te słowa: Czemuś mnie opuścił,
Ojcze, Ojcze – za mej Matki płacz –
Ja na wargach Twoich odkupiłem
dwa najprostsze słowa: Ojcze nasz⁵³.

SAKRAMENTALNY PORZĄDEK ZBAWIENIA

Teologicznym „rusztowaniem”, na którym opierają się refleksje zawarte w *Pieśni o Bogu ukrytym*, jest prawda o głębokiej jedności między porządkiem stworzenia i porządkiem zbawienia. Dzięki stworzeniu istnieje w człowieku jakaś niepoznana głębia, z której często nie zdajemy sobie sprawy, kiedy w codzienności „upływamy zbyt bystro”. Głębia ta jest niepoznawalna, „zasnuta mgłą”. To w niej w człowieku mieszka Bóg, który przewyżcza ludzką samotność:

Jest we mnie toń przeźroczyta,
dla mych oczu zasnuta mgłą –
kiedy, jak potok, upływam zbyt bystro,
na tak głębokie nie zasługuję dno.

⁵² Tamże, II, 10, s. 90.

⁵³ Tamże, s. 90n.

Tam Pan mój co dzień przychodzi i pozostaje –
smuga krwi, gdy roztapia się w śnieg –
– i poznany wzajemnie poznaje
i wzajemną obfitością tchnie⁵⁴.

Wojtyła zdaje sobie sprawę z tego, że z powodu grzechu odkupieńcze, przewyciężające ludzką samotność zamieszkanie Boga w człowieku ma swoją cenę, dlatego wejście Boga w ludzką głębię opisuje jako smugę krwi, która „roztapia się w śnieg”. Zjednoczenie człowieka z Chrystusem ma charakter sakramentalny; dzięki sakramentowi chrztu każdy chrześcijanin jednoczy się z życiem Zbawiciela. Dlatego w utworze podmiot liryczny może odnaleźć w sobie poszczególne wydarzenia z ziemskiego życia Chrystusa i przyjąć je jako część swojej własnej tożsamości, swego „duchowego DNA”:

Jest we mnie kraina przeźroczysta
w blasku jeziora Genazaret –
i łódź... i rybacza przystań,
oparta o ciche fale...
[...]
– albo znowu – wieczór z Nikodemem,
– albo znowu – nad brzegiem morskim,
dokąd powracam codziennie...⁵⁵

Poeta niewątpliwie odnosi się tutaj do sakramentu chrztu, dzięki któremu realnie uczestniczymy w wydarzeniach z życia Jezusa z Nazaretu, niemniej w centrum teologicznej refleksji Wojtyły niezmiennie pozostaje Eucharystia. Centralność „Białego Punktu” zakorzeniona jest – autor przypomina tu powtórnie o cenie ludzkiego odkupienia – w „krwawym przypiływie czerwieni”:

a to wszystko przez Punkt jeden Biały
z najczystszej bieli
objęty w sercu człowieczym
krwawym przypiływem czerwieni⁵⁶.

Niewykluczone, że odniesienie do Eucharystii jako do „Białego Punktu” zdradza czytelnikowi coś ważnego na temat okoliczności napisania wiersza. Podobnie jak obecne w wierszu tematy spotkania się dwóch spojrzeń i wpatrywania się w słońce, to odniesienie zdaje się sugerować, że jakaś część omawianego utworu, bądź też intuicji z nim związanych, powstała podczas adoracji eucharystycznej.

⁵⁴ Tamże, II, 11, s. 91.

⁵⁵ Tamże, II, 12, s. 91n.

⁵⁶ Tamże, s. 92.

Dużą część tego Wojtyłowego „itinerarium mentis in Deum” zajmuje rozważanie o tym, jak Bóg spełnia poszukiwania i pragnienia człowieka. Autor zdaje sobie sprawę z tego, że owo spełnienie ma charakter etyczny; stąd w końcowych zwrotkach wiersza pojawia się prośba o przemianę osoby autora:

Proszę Cię, byś mnie ukrywał
w miejscu niedostępnym,
[...]
Proszę Cię, byś mnie osłaniał
od tej strony, co zapada w mrok –
a proszę Cię, byś mnie odsłaniał
ku tej stronie, co przykuwa wzrok⁵⁷.

Modlitwa podmiotu lirycznego odsłania dramatyczny charakter ludzkiej egzystencji – więź z Bogiem zagrożona jest przez „mrok”. Prośba o ukrycie przed mrokiem ma jednak charakter pozytywny:

– bo wiem o takim ukryciu,
że w nim nic nie rozproszę z tych słońc,
które płoną pod horyzontem
spojrzeń utkwionych w głąb.

A wtedy dokona się cud
przemiany:
oto Ty staniesz się mną –
ja – eucharystyczny⁵⁸.

Ukrycie przed mrokiem „w miejscu niedostępnym” ma na celu zachowanie wszystkiego, co podmiot liryczny zyskuje ze spotkania ze „Słońcem”: z tą „stroną, co przykuwa wzrok”. Zachowanie owoców spotkania z Bogiem ma prowadzić do cudu – za pomocą słowa „cud” autor podkreśla, że nie chodzi o ludzkie, lecz o Boże działanie – etycznej przemiany człowieka. Owoc tej przemiany: „ja eucharystyczny”, oznacza tutaj proegzystencję, czyli życie na wzór Chrystusa – w miłości ku innym.

*

Pieśń o Bogu ukrytym, napisana przez dwudziestokilkuletniego kleryka krakowskiego seminarium, zdumiewa swoją dojrzałością. Niewątpliwie na teologiczny wymiar tego arcyciekawego utworu można spojrzeć z różnych

⁵⁷ Tamże, II, 13, s. 92.

⁵⁸ Tamże.

punktów widzenia, na przykład od strony: sakramentologii, chrystologii, teologii trynitarniej, teologii Eucharystii czy soteriologii. Podejmując analizy zawarte w niniejszym tekście, zdecydowaliśmy się odczytać *Pieśń o Bogu ukrytym* w aspekcie ludzkiego poszukiwania i poznania Boga. Przyjęcie takiego klucza interpretacyjnego okazało się niezwykle płodne, ponieważ pozwoliło na syntetyczne ujęcie większości obecnych w wierszu tematów teologicznych⁵⁹.

Architrawem teologicznej refleksji poety jest w utworze prawda o stworzeniu. Stworzony przez Boga człowiek ukrywa w sobie głębię, „toń przezroczystą”, która w zamyśle Stwórcy ma być miejscem zamieszkania Boga i która niejako przyzywa Boga. Pochodzenie od Boga tłumaczy ludzką tęsknotę za Nim, Augustyńskie „niespokojne serce”⁶⁰, które nie ustaje w poszukiwaniach Boga. Niekiedy te ludzkie poszukiwania prowadzą na manowce; dzieje się tak, gdy „oszołomiony istnieniem” człowiek „zapomina o swojej nicości” i „w dalekich błąka się promieniach, oderwany od promieni najprostszych”. Zapomnienie o swoim Boskim pochodzeniu i o wiążącej się z nim istotowo nicości, będącej metafizycznie i egzystencjalnie obecną w każdym bycie „chwila sprzed stworzenia”, opisywane jest przez Karola Wojtyłę–Jana Pawła II jako radykalna samotność człowieka. Aby uratować człowieka przed tą zgubną i grzeszną samotnością, sam niestworzony Bóg staje się stworzeniem – człowiekiem, Jezusem z Nazaretu.

W kapitalnej metaforze poeta opisuje trynitarny dialog między Ojcem a Synem dotyczący pójścia na ratunek zagubionemu człowiekowi. Teologiczny temat kenozы, o której św. Paweł Apostoł pisze w Liście do Filipian: „On to [Chrystus], istniejąc w postaci Bożej, nie skorzystał ze sposobności, aby na równi być z Bogiem” (por. Flp 2,6), przez Wojtyłę przedstawiony został jako trynitarna decyzja o rozłące Ojca i Syna. Ta rozłaka, która ma swoją kulminację w okrzyku Syna na Krzyżu „Boże mój, Boże mój, czemuś Mnie opuścił” (Mk 15,34), staje się ceną wybawienia człowieka od jego bez-bożej samotności.

Wybawienie od samotności i ponowne doprowadzenie człowieka do przyjaźni z Bogiem dokonuje się w sakramentach Kościoła, szczególnie w sakramencie chrztu i w Eucharystii. Sakramenty sprawiają, że życie każdego chrześcijanina włącza się w życie Zbawiciela. Stąd poeta słowami podmiotu lirycznego może powiedzieć: „jest we mnie kraina przeźroczysta / w blasku jeziora Genazaret – / i łódź... i rybacza przystań”. Owoce zbawczej śmierci Chrystusa aktualizują się w życiu chrześcijanina szczególnie w Eucharystii.

⁵⁹ Ważnym tematem teologicznym *Pieśni o Bogu ukrytym*, który zaledwie zasygnalizowany został w tym tekście, jest eschatologia: zagadnienia przemijania, śmierci oraz treści życia wiecznego jako zdumienia i zadziwienia Bogiem.

⁶⁰ Por. św. A u g u s t y n, *Wyznania*, ks. I, 1, tłum. Z. Kubiak, Instytut Wydawniczy Pax, Warszawa 1982, s. 5.

To właśnie w Eucharystii Bóg ukrywa się „chlebem w dojrzałym zbożu” i sprawia, że częśćka chleba jest „rzeczywistsza niż świat, / pełniejsza bytu i słowa”. Obecność Eucharystii w życiu człowieka prowadzi do radykalnego przełamania jego samotności, polega bowiem na „cudzie przemiany”: „oto Ty stajesz się mną – / ja – eucharystyczny”.

Ścisła relacja między porządkiem stworzenia a porządkiem zbawienia jest kolejną teologiczną konstrukcją, na której Wojtyła opiera swój opis duchowego dojrzewania człowieka w spotkaniu z Bogiem. Dynamika itinerarium mentis in Deum, która w tytule tego artykułu ujęta została jako przejście od poznania do spotkania, zakorzeniona jest w naturalnej autotranscendencji ludzkiego rozumu pytającego o przyczynę wszystkich rzeczy – o Boga. Naturalne poznanie i doświadczenie człowieka niosą w sobie – dzięki jedności porządków stworzenia i zbawienia – symboliczną głębię, dzięki której przeżycie ciszy morskiego wybrzeża, mocy fal, fenomenu światła i ciepła słońca dostarcza odpowiednich pojęć do mówienia o Bogu.

Analogiczny język teologii, który korzysta z pojęć naszego naturalnego poznania, jest z jednej strony prawdziwy, z drugiej zaś – radykalnie nieadekwatny, skoro mówimy o niestworzonym Bogu, obserwując Jego stworzone dzieła. Dlatego też w *Pieśni o Bogu ukrytym* powraca motyw poznania, które dokonuje się wtedy, gdy oczy są zamknięte; dzięki nadprzyrodzonemu poznaniu wiary okazuje się, że „w mroku jest tyle światła”. W swoim zmaganiu z nieadekwatnością i redukcyjnością poznania Boga podmiot liryczny wie, że ostatecznie ten radykalny dystans między niestworzonym przedmiotem poznania a stworzonym, poznającym podmiotem zostaje przekroczony przez miłość. O tym rozwiązaniu epistemologicznego i egzystencjalnego dylematu człowieka mówi jedno z najbardziej kapitalnych sformułowań Wojtyły: „Miłość mi wszystko wyjaśniła, / Miłość wszystko rozwiązała”.

Adam FITAS

ŚWIATŁO Z DOŁU

O kole polonistycznym w humanistyce uniwersyteckiej
(Uwagi na marginesie historii Koła Polonistów Studentów KUL)

Dlaczego właśnie kołom polonistycznym przypadła zazwyczaj rola głównego światła młodzieży akademickiej, przewodnika chóru w studenckim śpiewie humanistyki, a niejednokrotnie także w całej gromadzie uniwersyteckiej? Literatura piękna jest dziedziną, której omawianie i studiowanie otwiera bardzo szerokie horyzonty. Często właśnie wśród odczytanych polonistów rodził się zacznin: powstawała grupa ludzi inicjujących i organizujących imprezy kulturalne, w których uczestniczyła także młodzież studiująca inne kierunki, a nierzadko również społeczność pozauniwersytecka.

Kiedy myślimy o uniwersytecie w związku z kategorią światła, staje nam przed oczami przede wszystkim obraz jasności płynącej z góry, ex cathedra, symbolizującej arkana poznania, wiedzy i umiejętności przekazywane studentom przez uczonych. „Światło wiedzy silniejsze jest od słońca, noc go nie zaćmi, chmura nie zakryje” – karaimskie porzekadło wypowiada patetycznie to, co w popularnym obrazie kaganka oświaty kojarzymy z każdą szkołą, a także z podstawową rolą nauczyciela i wychowawcy młodzieży. Zazwyczaj podkreślamy tylko ten jeden kierunek promieniowania wiedzy i umiejętności – z góry na dół. A nie jest on przecież jedyny.

We wspólnocie uniwersyteckiej – znacznie bardziej niż w szkołach powszechnych i gimnazjalnych (choć i tam także) – zauważalne jest również silne światło z dołu, światło, którego źródłem jest sama brać studencka. Nie od dziś wiadomo, że prawdziwa dydaktyka akademicka nie oznacza tak naprawdę jedynie wykładania wiedzy i ćwiczenia umiejętności, ale przede wszystkim swoistą interakcję, w której niebagatelną rolę odgrywają sami uczący się młodzi ludzie. Świeżością spojrzeń i umysłów, energią i zapałem niejednokrotnie w istocie „świecą” nie tylko sobie nawzajem, ale także w stronę prowadzącego zajęcia, całego uniwersytetu, a nawet ku środowiskom szerszym. Właśnie tak rozumianemu światłu z dołu, a dokładniej jednej z jego ukształtowanych historycznie form: kołu polonistycznemu, chciałbym poświęcić poniższe refleksje. Wyrastać one będą zasadniczo z obserwacji konkretnego przypadku, ale wydaje mi się, że z powodzeniem mogą być punktem wyjścia do formułowania sądów ogólniejszych.

TRADYCJA

Naukowe koła studenckie mają – jak wiadomo – długą tradycję, sięgającą głębi dziewiętnastego wieku, a nawet czasów wcześniejszych. Przeszłość ta pokazała, że szczególna rola w uczelni wyższej przypada często organizacjom o profilu humanistycznym, a zwłaszcza polonistycznym. W naszym kraju pierwszą głośną wspólnotą akademicką, która zasłużyła się nie tylko dokonaniem literackimi, było Towarzystwo Filomatów w Wilnie, a dokładniej utworzony w jego ramach w roku 1818 Wydział Literatury i Nauk Moralnych. Nie można go jeszcze co prawda nazwać typowym kołem polonistycznym, niemniej jednak praktyka posiedzeń stowarzyszenia, z lekturą wczesnych tekstów Adam Mickiewicza, Tomasza Zana, Jana Czeczota czy Onufrego Pietraszkiewicza, odpowiada w dużej mierze charakterowi spotkań rodzimych kół o wyraźnym profilu literackim – kół zakładanych nieco później, najpierw poza granicami rozbiorowej Polski, następnie na uczelniach w poszczególnych zaborach, wreszcie po roku 1918 w wolnej II Rzeczypospolitej.

Jeden z pierwszych i wieloletnich kuratorów Koła Polonistów Studentów Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego, prof. Wiktor Hahn, w roku 1929 poświęcił swoje krótkie wystąpienie z okazji dziesięciolecia koła lubelskiego właśnie tej swoistej prehistorii polskich kół polonistycznych¹. I choć z pewnością jego ustalenia nie są, co zaznacza, kompletne, warto je tu krótko przypomnieć, ponieważ zostały one niemal całkowicie zapomniane.

Koło Polonistów Studentów KUL, założone w roku 1919, było – jak ustalił Hahn – czwartym z kolei kołem tego typu powstałym na ziemiach polskich; dłuższą historię mają koła utworzone na Uniwersytecie Lwowskim (w roku akademickim 1878-79), Uniwersytecie Jagiellońskim (w roku 1898 lub 1896) i Uniwersytecie Warszawskim (w roku 1916). Niemal równocześnie z kołem lubelskim (w październiku 1919 roku) powstało natomiast Koło Polonistów Uniwersytetu Poznańskiego, a dwa lata później (w roku akademickim 1921-22) niezwykle aktywne i głośne w całym dwudziestoleciu międzywojennym Koło Polonistów Słuchaczy Uniwersytetu Stefana Batorego w Wilnie.

Przed wymienionymi literackimi wspólnotami studenckimi, założonymi już na ziemiach polskich, istniały – zgodnie z ustaleniami Hahna – namiastki kół polonistycznych poza granicami przedrozbiorowej Polski: we Wrocławiu (Towarzystwo Literacko-Słowiańskie założone w roku 1836 i działające przez

¹ Zob. W. H a h n, *O kołach polonistycznych. Przemówienie na Uroczystym Obchodzie Koła Polonistów Studentów Uniwersytetu Lubelskiego w dniu 12 maja 1929 r.*, „Wiadomości Towarzystwa Uniwersytetu Lubelskiego” 1930, nr 1, s. 45-56. O sięgających szesnastego wieku prapoczątkach kół naukowych pisał przed laty przedwojenny prezes Koła Polonistów Studentów KUL, a potem zasłużony pedagog, Stefan Kunowski (zob. S. K u n o w s k i, *Z przeszłości studenckich kół naukowych KUL*, „Zeszyty Naukowe KUL” 1962, nr 4, s. 146-155, por. zwł. s. 146-148).

pół wieku; władze pruskie rozwiązały je w roku 1886, tuż przez złotym jubileuszem organizacji), w Berlinie (kółko skupiające młodzież polską studiującą na tamtejszym uniwersytecie istniało od roku 1854) oraz w innych ośrodkach, francuskich, niemieckich i szwajcarskich, skupiających młodzież polską, takich jak Paryż, Karlsruhe, Münster czy Zurych.

Badacz przytacza słowa dwóch dawnych piosenek studenckich związanych z organizowaniem się młodzieży w koła. Jedna z nich, pochodząca sprzed roku 1861 (napisał ją Michał Tomaszewski), dobrze ilustruje główne cele tych stowarzyszeń powstających zarówno poza granicami zaborów, jak i w łonie podzielonej jeszcze Polski:

Dalej bracia, w jedno koło –
 Dłoń na sercu, w górę czoło –
 Święćmy chwile, co tu mile
 Zjednoczyły nas.
 Święćmy, święćmy, czem kto może,
 Czyny piękne, myśli Boże,
 Każdy w świecie niechaj nieci,
 Bo je niecić czas.
 A w miłości myśl poczęta –
 Musi, musi być podjęta,
 Nią więc silni, nieomylni,
 Swobód stworzym świt.
 Dalej bracia, więc do dzieła,
 „jeszcze Polska nie zginęła”
 Zaśpiewajmy i w tem trwajmy
 Przez ciąg dalszych lat...
 Z hasłem wiary i ofiary
 Dalej naprzód w świat!...²

Odwołania do haseł wolnościowych, a także do nieśmiertelnych, kluczowych słów Mazurka Dąbrowskiego, dobrze ukazują patriotyczne nastawienie kół w dobie rozbiorowej. Żacy spod znaku tych organizacji, jednocząc się w imię młodości i jej praw (słysząc w piosence daleki pogłos *Ody do młodości*), zawsze przejawiali tendencje do przekraczania własnej dyscypliny studiów (slawistyki czy polonistyki) w kierunku zadań moralnych, społecznych czy ogólnokulturowych. Wydaje się, że nieprzypadkowo tego typu ferment poczynił się właśnie w łonie organizacji zrzeszonych na wydziałach humanistycznych, szczególnie zaś wśród młodzieży studiującej literaturę.

Zapytajmy, dlaczego tak się od czasów filomackich działo i dzieje na różnych uczelniach do dziś? Tradycja ta – po przeformułowaniu – została przecież w dużej mierze podjęta w wieku dwudziestym i dwudziestym pierwszym.

² Tamże, s. 49n.

Dlaczego właśnie kołom polonistycznym, nie zaś filozoficznym czy prawniczym, przypadała zazwyczaj rola głównego światła młodzieży akademickiej, przewodnika chóru w studenckim śpiewie humanistyki, a niejednokrotnie także w całej gromadzie uniwersyteckiej?

Próbując odpowiedzieć na te pytania, nietrudno zasygnalizować od razu, że literatura piękna jest dziedziną, której omawianie i studiowanie otwiera bardzo szerokie – i międzywydziałowe – horyzonty: od innych sztuk poczynając, poprzez dyscypliny filozoficzne i społeczne, na naukach przyrodniczych, a nawet ścisłych, kończąc. Dlatego często właśnie wśród czytanych polonistów rodził się zacząć: powstawała ideowa grupa ludzi inicjujących i organizujących imprezy kulturalne o mniejszym i większym zasięgu, w których uczestniczyła także młodzież studiująca inne kierunki, a nierzadko również społeczność pozauniwersytecka.

Chciałbym zwrócić uwagę na różne formy pracy i aktywności jednego z takich kół, które niebawem obchodzić będzie swoje stulecie, a którego historia w dwudziestym wieku należy do najbardziej modelowych, a w pewnych okresach wręcz spektakularnych dziejów naukowo sprofilowanej i wzorowo prowadzonej organizacji studenckiej. Jednakże – jak zapowiadałem – choć przykład będzie jeden, uwagi niniejsze można potraktować jako swoiste studium przypadku, w którym idzie nie tyle o przedstawienie historii konkretnego koła polonistów, ile o scharakteryzowanie podstawowych założeń tego typu organizacji, naszkicowanie głównych form aktywności oraz zarysowanie jej miejsca w życiu dobrze funkcjonującej uczelni.

Niektóre z przywołanych niżej przedsięwzięć i imprez zniknęły niemal zupełnie z dzisiejszej rzeczywistości szkół wyższych – i to najczęściej ze szkodą dla tej rzeczywistości – a inne uległy zmianom. Narodziło się też wiele zupełnie nowych form ekspresji, jak na przykład wszelkie aktywności związane z epoką cyfrową (od stron internetowych i blogów po funpage, portale społecznościowe i własne kanały elektroniczne). Mam jednak nadzieję, że zarysowanie katalogu testowanych przez dziesięciolecia i sprawdzonych w konkretnym doświadczeniu form pracy koła może – poza funkcjami dokumentacyjnymi – spełniać rolę przypomnienia i inspiracji dla istniejących dziś organizacji tego typu, a w niektórych przypadkach stać się impulsem do przeformułowania na nowo tradycyjnych form ich funkcjonowania.

HISTORIA I STRUKTURA

Koło Polonistów Studentów KUL (początkowo UL), którego casus będzie dla nas przewodnikiem, powstało zaraz po ukonstytuowaniu się Uniwersytetu Lubelskiego, w roku 1919, najpierw w postaci szeregu inicjatyw studentów

polonistyki (Koło Historyczno-Literackie, Historyczno-Językowe, Koło Miłośników Literatury). Jedna z nich już w swoim akcie założycielskim nawiązywała do przywołanej przed chwilą tradycji wileńskich Filomatów³. W ten sposób rodząca się organizacja, będąc jednym z pierwszych studenckich towarzystw naukowych odrodzonej Polski, sięgała do odległej, ale przecież bardzo żywej jeszcze w tamtym czasie przeszłości. Górnolotnie, w stylistyce dziewiętnastego wieku, można by powiedzieć, że koło stawало się w ten sposób swoistą „arką przymierza między dawnymi i młodszymi laty”⁴, czyli między dziewiętnastowieczną kolebką ruchu naukowego młodzieży uniwersyteckiej w Europie i Polsce pod zaborami, a jej nowym bytem już w niepodległej i szybko rozwijającej się II Rzeczypospolitej⁵.

Od czasu powstania, pomijając lata drugiej wojny, koło na KUL działa nieprzerwanie do dnia dzisiejszego, odnotowując w swojej historii lata szczególnej świetności w drugim półwieczu dwudziestego wieku. Naturalnie, jak w każdej tego typu organizacji, przeżywała ona lata bardziej tłuste i chude, co związane jest z samą istotą funkcjonowania tego typu organizacji, o czym szerzej za chwilę.

Statut koła przyjęty został jako wzorcowy dla innych naukowych stowarzyszeń młodzieży akademickiej Uniwersytetu Lubelskiego już na wiosennym zebraniu senatu w marcu 1919 roku⁶. Zapisane w tym dokumencie i rozwijane w kolejnych wersjach statutu postanowienia pozwalają zrekonstruować charakter, jaki powinna przybrać powoływana do życia formacja⁷.

Po pierwsze, ma być ona związkiem studenckim i niezależnym. Zwłaszcza niezależność będzie odtąd ważnym aspektem funkcjonowania organizacji, a w latach po drugiej wojnie światowej stanie się jej istotnym wyróżnikiem na

³ Założyciel i pierwszy prezes Koła Miłośników Literatury, Grzegorz Nawarra, pisał w swoim *Dzienniczku*: „Dnia 25 i 26 listopada br. za zgodą ks. rektora zrobiłem pierwsze zebranie organizacyjne, celem założenia Koła Miłośników Literatury na wzór Filomatów” (zob. *Katolicki Uniwersytet Lubelski we wspomnieniach pierwszych studentów z lat 1918-1925*, red. G. Karolewicz, Redakcja Wydawnictw KUL, Lublin 1978, s. 103).

⁴ Por. A. Mickiewicz, *Konrad Wallenrod. Powieść historyczna z dziejów litewskich i pruskich*, w: tenże, *Dzieła*, t. 2, *Powieści poetyckie*, oprac. K. Górski, Czytelnik, Warszawa 1949, s. 101.

⁵ Stefan Kunowski wskazuje Filomatów jako wzór „dla późniejszych pokoleń studenckich” (Kunowski, dz. cyt., s. 148) i wspólnotę, która wypracowała „oryginalne metody wychowawcze i formy pracy akademickiego koła naukowego” (tamże).

⁶ Zob. A. Wojtkowski, *Katolicki Uniwersytet Lubelski 1918-1944*, w: *Księga jubileuszowa 50-lecia Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego*, Towarzystwo Naukowe KUL, Lublin 1969, s. 21-104, por. zwł. przyp. 1, s. 48-50.

⁷ W Archiwum Uniwersyteckim KUL, w zbiorze poświęconym Kołu Polonistów (teczki bez sygnatur) zachowały się niektóre projekty statutów sprzed drugiej wojny światowej (np. *Statut Koła Historyczno-Językowego Studentów Uniwersytetu Lubelskiego* z 9 marca 1920 roku) oraz ich bardziej rozbudowane wersje przyjęte po roku 1945. W dalszej części artykułu korzystam głównie z powojennych wersji statutów. Z perspektywy socjologicznej i zdecydowanie bardziej teoretycznie o kole naukowym pisze ks. Stanisław Pawlaczek (zob. ks. S. Pawlaczek, *Studenckie koło naukowe jako grupa społeczna*, „Zeszyty Naukowe KUL” 12(1969) nr 4, s. 77-83).

tle sterowanych centralnie przez Zrzeszenie Studentów Polskich i poddanych parciu ideologicznemu kół naukowych na uczelniach państwowych PRL⁸. Autonomia, o której tu mowa, pozostawia dużą swobodę w zakresie inicjatyw i aktywności młodzieży (to ona stanowi – nomen omen – siłę napędową koła), jest także punktem wyjścia do uprawiania nauki w sposób obiektywny, nauki nieograniczonej odgórnie żadnymi wytycznymi, skierowanej wyłącznie na prawdę jako najwyższą wartość prowadzonych poszukiwań badawczych. Innymi słowy, niezależność organizacji zapewnia jej spełnienie jednego z podstawowych warunków uprawiania nauki – daje wolność myśli.

Po drugie, statut koła lubelskiego wyraźnie podkreśla, że jest to organizacja o profilu naukowym, nie zaś tylko samopomocowym, towarzyskim czy koleżeńskim. Oczywiście, tego rodzaju aktywność będzie również charakterystyczna dla formacji w całym okresie jej istnienia. Jest ona związana z naturalną wśród młodzieży dążnością do tworzenia wspólnoty i organizowania spotkań towarzyskich. Sam fundament agendy, położony jako jej swoisty kamień węgielny, ustanawia jednak charakter naukowy organizacji i jako główny cel wyznacza doskonalenie wszystkich jej członków oraz współpracowników w zakresie wiedzy oraz umiejętności polonistycznych. Można by powiedzieć, że ma to być swego rodzaju półprofesjonalne towarzystwo naukowe, którego najważniejszym zadaniem jest pielęgnowanie i rozwijanie pasji poznawczych związanych z literaturą i językiem polskim.

Po trzecie, koło ma wiązać ze sobą we wspólnotę studencką grupę słuchaczy nie tylko polonistyki, ale całego wydziału humanistycznego (z niepisaną, co prawda, ale praktykowaną zasadą otwartości na inne wydziały). Wyjście ku wydziałowi, a nawet ku szerszej społeczności akademickiej, już u samej podstawy istnienia koła sugeruje jego interdyscyplinarność w ramach szeroko rozumianej humanistyki⁹. Przykłady KUL i innych uniwersytetów oraz szkół wyższych, w których uprawiana jest filologia polska, uczą, że bardzo często to właśnie koło naukowe studentów polonistyki staje się organizacją najbardziej aktywną i szeroko łączącą studentów z innych kierunków (tak było w Wilnie

⁸ Główne wytyczne w tym zakresie można wyczytać już z *Resumé 1-go po wojnie Zjazdu Ogólnego Związku Kół Polonistycznych P.M.A.* [Polskiej Młodzieży Akademickiej – A.F.] – Kraków – 31. X – 4. XI 1946 r. Dokument, z którego korzystałem, znajduje się w Archiwum Uniwersyteckim KUL, w zbiorze poświęconym Kołu Polonistów.

⁹ W jednej z przedwojennych wersji statutu Koła Polonistów Studentów KUL czytamy, że „celem Koła jest, drogą organizacji, krzewienie i pielęgnowanie duchowej kultury, przejawiającej się głównie w literaturze pięknej” (cyt za: *Bibliografia Jana Wiślińskiego*, kartoteka w Zbiorach Specjalnych Biblioteki Uniwersyteckiej KUL). Z kolei w projekcie statutu Koła Historyczno-Językowego zapisano, że „członkami Koła są słuchaczk i słuchacze Uniwersytetu Lubelskiego (bez różnicy wydziałów)”.

i w Warszawie przed drugą wojną światową, w Krakowie, Poznaniu i wielu innych ośrodkach akademickich po roku 1945)¹⁰.

Po czwarte, koło zaprojektowane zostało jako instytucja mająca własną osobowość prawną, samodzielne władze ustawodawcze (Zwyczajne oraz Nadzwyczajne Zgromadzenie Ogólne), wykonawcze (Zarząd z prezesem na czele) i kontrolne (Komisję Rewizyjną i Sąd Koleżeński¹¹). I choć status ten będzie się zmieniał w toku historii organizacji, która z czasem wchłonięta zostanie przez administrację uniwersytetu i stanie się jedną z jego agend, często ograniczoną w swym samorządzie do samej władzy wykonawczej, to model instytucji z wyraźnym demokratycznym rysem zarządzania pozostanie trwałą ideą towarzyszącą istnieniu koła. Historia wspólnoty polonistów z KUL uczy, że była to dla studentów – zwłaszcza po wojnie – prawdziwa szkoła demokracji i postawy obywatelskiej, gdzie testowano między innymi takie cnoty, jak sumienność, lojalność, punktualność, odpowiedzialność za powierzonych sobie ludzi, mienie oraz za konkretne zadania. Bez zbytniej przesady można powiedzieć, że kto w latach pięćdziesiątych, sześćdziesiątych czy siedemdziesiątych dwudziestego wieku należał do „kadry” Koła Polonistów Studentów KUL, ten stawał się – uczestnicząc przy tym w wielu imprezach o charakterze czysto towarzyskim, zabawowym i rozrywkowym – człowiekiem bardziej dojrzałym, odpowiedzialnym i silnie uspołecznionym.

Po piąte, opiekę naukową nad organizacją sprawuje kurator, którym powinien być jeden z literaturoznawców bądź językoznawców zatrudnionych na macierzystej uczelni. Zaznaczyć tu trzeba, że rola opiekuna naukowego nie sprowadza się w przypadku koła naukowego do sterowania czy kierowania organizacją, która zawsze pozostaje formacją oddolną, zawiązywaną dobrowolnie (często spontanicznie) i samorządową. Zadaniem opiekuna naukowego jest wspomaganie działalności studentów, podsuwanie inspiracji oraz sprawowanie pieczy merytorycznej nad ich pracą. Jak się można domyślić, oddolny charakter funkcjonowania koła wpływa na jego istnienie bądź nieobecność na uczelni, a także na jego większą czy mniejszą aktywność w konkretnym czasie. W przypadku historii Koła Polonistów Studentów KUL zaobserwować można było z jednej strony lata świetności, w których z pewnością niebagatelne znaczenie miała współpraca znakomitych roczników polonistów ze świetnymi kuratorami (w latach pięćdziesiątych, sześćdziesiątych i siedemdziesiątych

¹⁰ O Kole Polonistów Studentów KUL Adam Stanowski pisał pod koniec lat pięćdziesiątych, że na tle innych kół i całej uczelni jest „potężne” (A. S t a n o w s k i, *Z życia i działalności młodzieży akademickiej*, „Zeszyty Naukowe KUL” 1(1958) nr 1, s. 118) i stanowi „w Rzeczypospolitej Akademickiej całe państwo w państwie” (tamże).

¹¹ Jest to rozwinięta forma struktury samorządowej Koła, która wszakże istniała na KUL już w dwudziestolecie międzywojennym. *Bibliografia Jana Wiślińskiego* przywołuje in extenso niektóre wersje statutów, w których wymieniano wspomniane wyżej organy władzy w organizacji.

funkcję tę pełnili prof. Czesław Zgorzelski, prof. Irena Sławińska i prof. Stefan Sawicki), z drugiej zaś strony czas wzmożonej aktywności na przełomie lat osiemdziesiątych i dziewięćdziesiątych, dzięki działaniom wyjątkowo prężnej grupy studentów pod egidą przedsiębiorczej prezes Agaty Koss. Mówiąc inaczej, główna energia niemal zawsze wypływa ze środowiska młodzieży, rola kuratora, choć trudna do przecenienia, sprowadza się do wspomagania, nie zaś tworzenia podstaw pracy organizacji. Nie ma dobrze funkcjonującego koła nawet przy najlepszym kuratorze, jeśli nie ma pomysłówych i chcących wspólnie działać studentów. Dobrze zgrane koło może wszak funkcjonować całkiem nieźle nawet przy niewielkim tylko udziale swego opiekuna. Niewątpliwie jednak kurator jest w stanie aktywnie wpływać na wybory naukowe członków grupy, może podsuwać pomysły i czuwać nad naukowym charakterem działalności koła. Przeglądanie dokumentów z dziejów Koła Polonistów Studentów KUL daje czytelny obraz związków działania organizacji z głównymi zainteresowaniami ich najbardziej wyrazistych opiekunów, na przykład Juliusza Kleinera w pierwszych latach po roku 1945 czy Czesława Zgorzelskiego przez całe lata pięćdziesiąte i siedemdziesiąte.

Po szóste, statut powiada, że konkretna działalność koła koncentruje się w jego poszczególnych sekcjach badawczych. Dokument nie precyzuje rodzaju i liczby tych komórek, ale daje swobodę kształtowania się sekcji adekwatnie do pojawiających się w czasie różnych zainteresowań i inicjatyw studentów. I tu dochodzimy do momentu, w którym możemy wprost skonstatować na podstawie historii interesującego nas koła, że paleta tych możliwości jest ogromna. Język i literatura, jak się okazuje, generują tak wiele różnorodnych aktywności i związanych z nimi profesji, że kwestia interdyscyplinarnego czy też wydziałowego, a nawet ponadwydziałowego statusu koła polonistów wydaje się rozwiązana. Oto sekcje, które udało się wynotować z prawie stuletniej historii organizacji: metodologiczna, językoznawcza, edytorska, krytycznoliteracka, bibliofilska, zjazdowa, imprezowa, samopomocy studenckiej, filmowa, dziennikarska, teatrologiczna, Teatr Akademicki, mediewistyczna, twórczości własnej, bibliograficzna, literatury współczesnej i muzykologiczna. Dodatkowo trzeba zaznaczyć, że sekcja językoznawcza też miała swoje rozgałęzienia: dzieliła się na grupy zajmujące się a to językami słowiańskimi, a nawet sanskrytem, a to zagadnieniami bardziej związanymi z językoznawstwem ogólnym bądź konkretnymi aspektami teorii i historii języka, a to wreszcie poradami językowymi. Dodajmy przy tym, że sekcje te w większości nie stanowią konkretnych form działalności koła, ale wskazują potencjalne kierunki eksploracji badawczych. Wykraczają one wyraźnie poza rejestr fachowych katedr literaturoznawczych i językoznawczych. Naturalnie, przywołana lista jest zbiorcza, w różnych latach funkcjonowania koła ilość sekcji zmieniała się, od niemal dziesięciu w czasie największej aktywności do zaledwie jednej,

gdy w historii organizacji trafiał się okres posuchy. Nie zmienia to poglądu, że potencjał i „rozstrzał” dyscyplinarny jest w przypadku koła polonistycznego ogromny, znacznie przekraczający bardziej specjalistyczne, hermetyczne nastawienia innych kół na uniwersytecie (na przykład koła filozofów, prawników, historyków, psychologów, nie wspominając już o kołach naukowych przyrodników czy studentów nauk ścisłych).

Wynika to – jak już sygnalizowałem – z niezwykle szerokiej problematyki, którą generują same przedmioty główne na studiach polonistycznych, czyli literatura i język. Literatura otwiera przed nami w możliwych światach niemal wszystkie nauki, od ludoznawstwa z bajki po nauki ścisłe z prozy science fiction, wszystkie sztuki, od plastycznych ekfraz literackich, przez rytmiczną muzyczność i skadrowaną filmowość tekstu, aż po teatralną syntezę sztuk. Język jest uniwersalnym narzędziem komunikacji, a możliwości jego roztrząsania są niemal nieskończone: z jednej strony, rozważania teoretyczne sięgają poglądu, że język nami myśli (neurolingwistyka), z drugiej – uprawianie historii dociera do najprzeróżniejszych (dawnych i współczesnych, lokalnych i ogólnych) jego manifestacji. Słowem, przedmiotem refleksji naukowej jest w tym przypadku materia, którą karmi się od wieków cała kultura. To o polonistach powiada się przecież (czasami nie bez ironii), że muszą być specjalistami po trosze niemal w każdej dziedzinie humanistyki, ponieważ wszystkie one spotykają się w rzeczywistości sztuki słowa.

FORMY DZIAŁALNOŚCI

Przechodząc do próby charakterystyki poszczególnych form działalności koła polonistów, warto zwrócić uwagę na dwa odwrotne kierunki jego aktywności. Pierwszym z nich jest praca skierowana *d o w e w n ą t r z g r u p y* słuchaczy, ewentualnie do małego grona bliskich współpracowników, najczęściej studentów tego samego kierunku. Myślę tu o pracy samokształceniowej (w formie rozmaitego rodzaju seminariów i warsztatów naukowych, wewnętrznej działalności odczytowej i dyskusyjnej, repetytoriów z przedmiotów polonistycznych, porad historycznoliterackich, bibliofilskich i językowych czy wspólnych roboczych wyjazdów naukowych). Drugą formę aktywności stanowi natomiast praca skierowana *n a z e w n ą t r z*. Oczywiście aktywność ta poprzedzona jest niejednokrotnie żmudnymi studiami w małej grupie, ale formy działalności, które przybiera, to różnego rodzaju spotkania otwarte dla większego grona słuchaczy (popularyzatorskie, naukowe, artystyczne, okolicznościowe czy towarzyskie). W przypadku Koła Polonistów Studentów KUL były to zarówno – węższe i bardziej specjalistyczne – rozmaite „czwartki” i „herbatki” literackie, „poranki” naukowe, jak również – szersze

i bardziej towarzyskie – otrzęsiny, oplatki, ogniska, kuligi i inne imprezy charakterystyczne dla życia szkoły wyższej. Przede wszystkim jednak mam tu na myśli akademie poświęcone twórcom, naukowcom czy też ważnym rocznicom kulturalnym, wieczory autorskie, spotkania z ludźmi kultury, wybitnymi badaczami literatury, językoznawcami, krótsze i dłuższe konferencje naukowe, a nawet całe festiwale kulturalne. W działalności tej mieści się też aktywność wydawnicza koła (rozmaitego rodzaju pisma, od jednodniówek i efemeryd po wieloletnie i profesjonalnie prowadzone periodyki literackie i naukowe) oraz występy teatralne, które w przypadku KUL przybrały w latach pięćdziesiątych i sześćdziesiątych dwudziestego wieku postać Teatru Akademickiego, funkcjonującego jako jedna z sekcji koła polonistów.

Obydwa wskazane kierunki działalności są dla każdego koła potrzebne i ważne. Dobrze jest, gdy pozostają ze sobą w harmonii, gorzej, jeśli któraś z orientacji zyskuje jednoznaczną przewagę. Koncentracja wyłącznie na pracy „do wewnątrz” może prowadzić do izolacji grupy i zamknięcia się jej w ramach własnego grona, czasami skutkuje to nawet niebezpiecznym hermetyzmem środowiska. Zbytne skupienie na imprezach towarzyskich osłabia z kolei charakter naukowy formacji, kluczowy dla jej istoty. Bywa wówczas, że dominacja orientacji „na zewnątrz” zamienia się w fascynację samą organizacją imprez i wielostronnym zaangażowaniem, w którego cieniu nie rozwija się dostatecznie, a z czasem zanika zupełnie praca badawcza. Dobre rozwiązanie wydaje się wskazywać zasada, wedle której koło w swoich wielu szarych dniach pracuje „do wewnątrz”, aby mieć co świętować w czasie otwartych imprez, wypełniających największe aule uniwersytetu. Jak to lapidarnie ujął jeden z dawnych prezesów Koła Polonistów Studentów KUL, „bez cichych przygotowań nie udają się szumne występy”¹².

Ponieważ interesujące nas koło może poszczycić się wybitnymi osiągnięciami na polu każdej z tych aktywności, spróbuję przywołać najbardziej spektakularne i wzorcowe jego przedsięwzięcia (w przyjętej na początku metaforyce światła można by je nazwać promieniami), wybierając z całego stulecia istnienia zaledwie kilka różnego rodzaju imprez. W tym celu wydzielę wśród nich – stosując bardziej niż dotychczas rozbudowane kryterium – kilka form działania. Będą to imprezy: okolicznościowe, samokształceniowe, odczytowo-konferencyjne, wydawnicze i festiwalowe.

Okres międzywojenny w działalności Koła Polonistów Studentów KUL obfitował w rozmaitego rodzaju imprezy okolicznościowe, od akademii poświęconych zmarłym pisarzom (Cyprianowi K. Norwidowi, Teofilowi Lenartowiczowi, Stefanowi Żeromskiemu, Władysławowi Reymontowi i innym)

¹² W. G ó r n y, *Koła naukowe*, w: *Katolicki Uniwersytet Lubelski w oczach wychowanków. Założenia. Wspomnienia. Sprawozdania*, Towarzystwo Naukowe KUL, Lublin 1958, s. 90.

oraz badaczom literatury, po uroczystości rocznicowej, z których najgłośniejszym echem odbiło się sprowadzenie na Wawel zwłok Juliusza Słowackiego, udokumentowane jednodniówką koła będącą zarazem pierwszym jego wydawnictwem¹³.

Jednakże nie o tej imprezie okolicznościowej chciałbym tu napisać szerzej, ale o inicjatywie powojennej, w której przygotowania do akademii upamiętniającej twórczość Jana Kochanowskiego dały początek rozwijającej się silnie w następnych latach scenie teatralnej. Otóż w czerwcu 1952 roku Stefan Sawicki, młody asystent, świeżo zatrudniony w KUL, organizuje wraz z pierwszym rokiem okolicznościowy wieczór poetycki zatytułowany *Kochanowski żywy*, który stanie się swoistym początkiem Teatru Akademickiego i wielu jego inscenizacji z rzadkim w tamtych czasach repertuarem dramatu religijnego (obejmującym utwory Jerzego Zawieyskiego, Paula Claudela czy Georgesa Bernanosa) oraz interesującym rapsodyczno-misteryjnym sposobem wystawiania sztuk. Naturalnie, w występach tych znacząco przekroczono już wymiar okolicznościowy, ale impuls do działań zrodził się w trakcie przygotowywania wieczoru poezji Jana z Czarnolasu. Dynamika pracy w kole polonistycznym jest bowiem często nieprzewidywalna: kreatywność i zapał młodych ludzi, jeśli trafią na podatny grunt, szybko owocują przedsięwzięciami daleko przerastającymi ograniczone wcześniej projekty czy pomysły. Dlatego w działalności powszedniej tego typu organizacji nie należy bagatelizować nawet najprostszych form pracy (wszelkiego rodzaju otrzęsin, opłatków, rocznic i akademii), ale je w sposób pomysłowy podejmować.

Inną formą aktywności, spotykaną niemal w każdym kole polonistycznym, jest samokształcenie, czyli dążenie do uzyskania dodatkowego, ponadobowiązkowego szlif, który wieńczył będzie uprawiane studia literaturoznawcze i językoznawcze. Do praktyki codziennej wielu kół należały różnego rodzaju powtórki, czy to przed egzaminami, czy w ramach swoistych sesji wewnętrznych z odczytami członków organizacji, koreferatami i dyskusjami na zaplanowane wcześniej tematy. W historii Koła Polonistów Studentów KUL obok tego typu inicjatyw zauważamy też tworzenie instytucji poradniczych dla studentów. W latach pięćdziesiątych dwudziestego wieku funkcjonowały przez pewien czas na KUL poradnie: bibliograficzna, bibliofilska, historycznoliteracka i językoznawcza. Dyżurowali w nich znani później profesorowie, edytorzy i redaktorzy: Zdzisław Łapiński, Andrzej Paluchowski, Bronisław Mamoń, a z językoznawców Wojciech Górny, Bogusław Kreja czy Michał Łesiów.

¹³ Zob. *Na sprowadzenie zwłok Juliusza Słowackiego*, Młodzież Akademicka Lubelska, Lublin 1927. Aktywność ta pozwala zobaczyć jak na dłoni rolę opiekuna naukowego. Profesor Hahn, wielki znawca i miłośnik twórczości autora *Beniowskiego*, niewątpliwie pełnił w tej inicjatywie rolę spiritus movens (przypomnijmy, że sam wygłaszał mowę towarzyszącą uroczystościom na Wawelu).

Samokształceniu służyła też zainicjowana w końcu lat pięćdziesiątych wymiana doświadczeń z innymi uniwersytetami, która – choć nie zamieniła się niestety w stałą praktykę – zainicjowała bardzo ważną współpracę, dzisiaj dużo łatwiejszą do pielęgnowania. Oto na jesieni 1957 roku, tuż po – dodajmy – rewolucyjnym i otwierającym KUL na resztę kraju październiku, delegacja polonistyki Uniwersytetu Adama Mickiewicza w Poznaniu gościła ze swoimi opiekunami w Lublinie, a w lutym 1958 roku odbyła się rewizyta studentów filologii polskiej KUL. Trudno przecenić takie doświadczenie dla poszerzania horyzontów młodych polonistów. Podobna akcja, choć w bardziej kameralnym wymiarze, miała miejsce na początku lat dziewięćdziesiątych dwudziestego wieku, kiedy to w seminarium o narracji historycznej zorganizowanym przez koło uczestniczył prof. Kazimierz Bartoszyński. Tego typu wymiany myśli między ośrodkami akademickimi i naukowymi pozwalają nie tylko na pogłębienie kompetencji kierunkowych, ale są także sposobami zapoznania się z metodami pracy wybitnych specjalistów spoza kadry macierzystego uniwersytetu. Wiadomo, że na jednej uczelni rzadko można odnaleźć wszystkie autorytety w danej dziedzinie. Wymiana między kołami czy seminaria z zaproszonymi wykładowcami były – jeszcze na długo przed obecną epoką studiów prowadzonych równocześnie na różnych uczelniach – bardzo ważną próbą przezwyciężenia tej niedogodności.

Trzeci rodzaj działalności, przekraczający już znacząco imprezy okolicznościowe i skierowane głównie do wewnątrz inicjatywy samokształceniowe, obejmuje wszelkiego rodzaju konferencje i sympozja naukowe, a także najbardziej liczne w historii niemal każdego koła polonistycznego wieczory autorskie oraz spotkania z badaczami literatury i języka.

Przed drugą wojną światową i w pierwszych dziesięcioleciach po roku 1945 takie formy pracy w dużej mierze stymulowane były przez Zjazdy Młodzieży Polonistycznej, w których uczestniczyło wiele naukowych organizacji studenckich. Koło lubelskie brało w nich aktywny udział od początku, zaraz po ukonstytuowaniu się w roku 1925 ogólnopolskiego Związku Kół Polonistycznych (kolejne zjazdy odbyły się we Lwowie – w roku 1925, w Wilnie – w 1926 i w Warszawie – w 1927). Działalność ta przybrała jeszcze na sile w latach pięćdziesiątych i sześćdziesiątych dwudziestego wieku, kiedy to członkowie koła z KUL należeli do najbardziej dynamicznych i najczęściej nagradzanych referentów oraz dyskutantów. Podczas zjazdów zdobywali swoje pierwsze laury i ostrzyli pióra Maria Jasińska, Piotr Kuncewicz, Ireneusz Opacki, Marian Maciejewski, Danuta Zamaćńska-Paluchowska, Anna Chruszczewska-Opacka, Krystyna Papierkowska i wielu innych znanych później wybitnych polonistów. Delegacja KUL wyróżniała się ponadto znacząco na tle marksizującej wówczas i przejętej socrealistycznym programem młodzieży z innych uczelni (wymowne było w tym aspekcie starcie ze środowiskiem „Kuźnicy” na zjeź-

dzie łódzkim w roku 1948, gdzie KUL-owców oskarżono o formalizm; z kolei zarzut wyznaniowości badań postawiono im na zjeździe warszawskim w roku 1956). Ze względów politycznych (w związku z wydarzeniami marcowymi) nie odbył się zjazd w Lublinie przygotowywany przez Koło Polonistów Studentów KUL wiosną 1968 roku. Niewątpliwie zaniechane przed wielu już laty zjazdy młodzieży kół polonistycznych z całej Polski były przedsięwzięciem znakomitym i mimo różnych, niekiedy mało sprzyjających okoliczności silnie stymulującym pracę wielu ośrodków filologicznych w kraju.

Poza tego typu konferencjami, nazwijmy je branżowymi, Koło Polonistów Studentów KUL, podobnie jak wiele innych kół w Polsce, organizowało liczne konferencje naukowe poświęcone wybranym przez członków organizacji zagadnieniom. Niektóre z tych spotkań można układać w serie, jak na przykład organizowane na przełomie lat siedemdziesiątych i osiemdziesiątych konferencje poświęcone problematyce teoretycznej (przestrzeni w literaturze w roku 1979 czy toposowi i archetypowi w badaniach literackich w 1980), a w latach dziewięćdziesiątych – zapoznanym postaciom literatury emigracyjnej (takim, jak Ferdynand Goettel, Andrzej Bobkowski czy Józef Mackiewicz). Wydarzenia tego typu, choć o charakterze polonistycznym, gromadziły zazwyczaj dużo większe grono słuchaczy, nieograniczone tylko do studentów wydziału humanistycznego i lubelskiej uczelni, ale wykraczające ku szerszej społeczności miasta i regionu.

Podobnie rzecz się miała ze spotkaniami autorskimi, zwłaszcza tymi, na które zapraszano najwybitniejszych pisarzy współczesnych. Gdy na KUL przyjeżdżali dawnymi czasy Kazimiera Iłakowiczówna i Gustaw Morcinek, a w późniejszych latach Jerzy Zawieyski, Antoni Gołubiew, Hanna Malewska, Stefan Kisielewski, Miron Białoszewski, Zbigniew Herbert, Czesław Miłosz, ks. Jan Twardowski, Stanisław Barańczak, Adam Zagajewski, Andrzej Sapkowski, Marcin Świetlicki i wielu innych, trzeba było szukać pojemnej sali wykładowej, a nieraz nawet starać się o największą aulę uniwersytecką, aby pomieścić wszystkich gości chętnych do wzięcia udziału w spotkaniach. Szczególnie spektakularną oprawę – odbywało się bowiem w kontekście festiwalu „Solidarności” i odebrania nagrody Nobla – miało spotkanie z Czesławem Miłoszem (i towarzysząca mu konferencja zorganizowana przez koło) w maju 1981 roku.

Nieco bardziej kameralne były spotkania z wybitnymi badaczami literatury, językoznawcami i ludźmi kultury. Roman Ingarden, Konrad Górski, Kazimierz Wyka, Jan Błoński, Janusz Sławiński, Michał Głowiński, Henryk Markiewicz, Artur Hutnikiewicz, Tadeusz Milewski czy Witold Doroszewski – lista ta to bardzo wybiórczy i niepełny rejestr znakomości, które na zaproszenie Koła Polonistów Studentów KUL odwiedzały uczelnię (niektóre z wymienionych osób wielokrotnie), dzieliły się bogatym doświadczeniem humanistycznym i gromadziły nie tylko polonistyczne grono słuchaczy.

CZASOPISMA

Osobnym nurtem aktywności Koła Polonistów Studentów KUL – nurtem, który niejednokrotnie przekraczał swym znaczeniem granice dyscypliny i mury uczelni – była działalność wydawnicza. Poza efemerydami¹⁴, które są bardzo charakterystyczne dla pracy niemal każdej tego typu organizacji, wyróżnić trzeba dwa pisma wydawane przed dłuższy czas i utrzymujące wysoki poziom tekstowy i edytorski.

Przede wszystkim myślę tu o zainicjowanym w roku 1951 i redagowanym z przerwami przez lat dwadzieścia „Poloniście”, czasopiśmie odnotowanym przez Polską Bibliografię Literacką i poszukiwanym w tamtych czasach przez środowiska różnych ośrodków uniwersyteckich. Było to – zupełnie bez przesady – jedno z wzorcowych pism polonistów, w którym spotykają się ze sobą twórczość własna, próby historycznoliterackie, teoretycznoliterackie i krytycznoliterackie oraz językoznawcze – a wszystko to ujęte w żywe kształty młodzieńczego humoru i studenckiej pomysłowości. „Polonista” przez wiele lat (najpierw jako miesięcznik, potem dwumiesięcznik, a w końcu kwartalnik) wychodził w kilku egzemplarzach, starannie odbijanych i opracowywanych graficznie. W pewnym okresie (pod koniec lat pięćdziesiątych) ukazywał się natomiast w około stu egzemplarzach, które odbijano techniką powielaczową. W tych właśnie czasach miały miejsce perypetie „Polonisty” z cenzurą, które skończyły się koniecznością powrotu do czasopisma tworzonego dla tak zwanego użytku wewnętrznego. Kto zapozna się z materiałami zamieszczanymi w periodyku, nie tylko dostrzeże tu wiele nazwisk głośnych później w polskiej polonistyce (mam na myśli ekipę z początku lat pięćdziesiątych z Stefanem Nieznanowskim i Andrzejem Paluchowskim na czele, redakcję z drugiej połowy lat pięćdziesiątych pod wodzą Mariana Maciejewskiego oraz zespół reaktywowanego w latach sześćdziesiątych czasopisma z Józefem Fertem) czy literaturze (z Jerzym Krzysztoniem na szpicy), ale będzie z pewnością zaskoczony wysokim poziomem refleksji i edycji¹⁵. W „Poloniście” spotykali się przedstawiciele szeroko rozumianej humanistyki i do takiego grona czytelników rzecz była kierowana.

Druga inicjatywa miała charakter bardziej specjalistyczny, a z czasem stała się wspólnym działaniem Koła i Katedry Teorii Literatury KUL. Było to „Archiwum Tłumaczeń z Teorii Literatury i Metodologii Badań Literackich”, nawiązujące do przedsięwzięć przedwojennych studentów polonistyki

¹⁴ Szerzej na ten temat zob. B. C e n t e k, *Zapomniane czasopisma studenckich kół naukowych KUL (1944-1989)*, „Rocznik Historii Prasy Polskiej” 17(2014) nr 2(34), s. 33-53.

¹⁵ Aż się prosi, żeby wreszcie zbiór „Polonisty” został w całości profesjonalnie zdigitalizowany i udostępniony szerokiej publiczności.

Uniwersytetu Warszawskiego. W latach 1966-1982 ukazało się w sumie pięć zeszytów zawierających przekłady na język polski ważnych prac obcojęzycznych. Nad czasopismem od początku merytoryczną opiekę roztoczył Stefan Sawicki, a główną pracą tłumaczeniową i redakcyjną zajmował się Józef Japola, przyszły odkrywca dla polskiego czytelnika pism Waltera J. Onga oraz jego studiów nad oralnością i piśmiennością. Warto dodać, że w swoich początkach „Archiwum” poprzedziło znakomity dział przekładów „Pamiętnika Literackiego”.

Obydwa wymienione wydawnictwa są interesujące, ponieważ prezentują biegunowo różne rodzaje czasopisma koła polonistycznego. Pismo pierwszego rodzaju, dużo częstsze w praktyce, ale trudne do systematycznego utrzymania na odpowiednim poziomie, koncentruje się na całym życiu literackim i artystycznym z wszelkimi jego rozgałęzieniami. Zdecydowanie rzadziej spotykane jest pismo drugiego typu, o wyraźnym profilu naukowym, poddające intelektualnej uprawie ostro wydzieloną działkę badań.

TYDZIEŃ POLONISTÓW KUL

Na koniec chciałbym wskazać imprezę zupełnie wyjątkową w skali kraju, która na przełomie lat osiemdziesiątych i dziewięćdziesiątych ubiegłego wieku odbiła się szerokim echem jako seria wydarzeń o programie i rozmachu antycypujących festiwale artystyczne i kulturalne z lat późniejszych. Myślę tu o Tygodniu Polonistów KUL, imprezie wzorowanej wprawdzie na innych, podobnie zatytułowanych wydarzeniach, organizowanych od lat przez bratnie koła: filozoficzne i nauk społecznych, lecz przeformułowanej przez główną pomysłodawczynię przedsięwzięcia, ówczesną prezes koła Agatę Koss. Zgodnie z jej wizją, poetyka Tygodnia od jego początków, czyli od roku 1989, znacząco różniła się – mimo zbieżności nazwy – od spotkań miłośników Platona czy fascynatów nauk społecznych. O ile te ostatnie miały zasadniczo charakter monograficznej sesji naukowej, o tyle spotkania polonistów przypominały raczej swoisty festiwal humanistyki. Na pierwszym planie znajdowała się tu oczywiście poezja, ale obok wieczorów autorskich i referatów krytycznoliterackich oraz naukowych pojawiały się spektakle teatralne, wystawy, happeningi, słowem – jak by to dziś powiedziano – różne teksty kultury. Miało to duże znaczenie, impreza bowiem z roku na rok przyciągała coraz szersze grono słuchaczy, od uczniów lubelskich szkół średnich po lokalną inteligencję, a nawet gości spoza Lubelszczyzny. Innymi słowy, Tygodnie Polonistów stawały się otwartymi i szeroko komentowanymi wydarzeniami kulturalnymi, przekraczającymi ramy uczelni i miasta. Były najbardziej rozpoznawalną inicjatywą koła, a przy tym nie tylko eksponowały specjalistyczne badania nad tekstem

literackim czy językiem, ale stanowiły także przestrzeń do spotkań z różnymi obliczami sztuki, łączyły środowiska i dyscypliny ówczesnej humanistyki¹⁶.

Tydzień Polonistów to impreza najtrudniejsza logistycznie i finansowo, ale wydaje się, że każde ambitne koło polonistyczne powinno dążyć do wypracowania formuły własnego Tygodnia, który będzie z jednej strony zgodny z zainteresowaniami członków grupy i je pogłębiający, z drugiej otwarty na pokrewne specjalności i mniej profesjonalnego odbiorcę. Praktyka z lat dziewięćdziesiątych dwudziestego wieku pokazała, że najlepiej jest, gdy w składających się na imprezę działaniach obok uznanych artystów, krytyków i badaczy uczestniczą – choćby w stopniu minimalnym – także sami studenci, zarówno pracujący w kole, jak i pozostający w jego orbicie. Stwarza to wielorakie możliwości współpracy, otwiera niejednokrotnie możliwości zatrudnienia, a nawet całe kariery, pozwala na testowanie profesjonalnych ról przez adeptów filologii, edytorstwa i innych współcześnie prowadzonych w ramach polonistyki kierunków studiów, którzy przygotowują się przecież nie tylko do stricte polonistycznych zawodów.

Ponieważ osobiście uczestniczyłem w przygotowywaniu kilku tego typu imprez, podzielę się następującą anegdotą à propos Tygodnia. Jedna ze znakomitych obecnie uczonych, już wówczas uznany autorytet, nie mogła uwierzyć, że podobne spotkanie mogli zorganizować sami studenci. Nie dawała wiary organizatorom, że fundusze na imprezę pochodzą wyłącznie z budżetu uczelnianego koła oraz od sponsorów prywatnych. Była przekonana – ze względu na katolicki profil uczelni – że stoi za tym wydarzeniem Watykan czy Episkopat, a już przynajmniej lubelska kuria. Było natomiast zupełnie inaczej. Na początku lat dziewięćdziesiątych, w związku z rozwojem wolnego rynku, o sponsoring nie było tak trudno, jak dziś; poza tym wielu artystów – a nawet całe teatry – przyjeżdżało wówczas do Lublina, by występować za symboliczne honoraria lub w ogóle za darmo. Mało tego, bywały i takie sytuacje, że sami artyści chcieli wesprzeć działalność koła (zwłaszcza goście przyjeżdżający do kraju z długiej emigracji i po uciążliwej rozłące napawający się niezależną polską kulturą). Poza tym wiadomo, że koło, które działa i robi rzeczy interesujące, a przy tym odpowiednio to nagłasnia, przechodzi w hierarchii finansowania wewnątrz uczelni na wyższy pułap. Staje się organizacją pożądaną, promującą uniwersytet, godną zaufania i wsparcia – także finansowego. Stąd budżet koła, w końcu lat osiemdziesiątych wyrażający się w naprawdę drobnych kwotach, w połowie lat dziewięćdziesiątych urósł kilkunastokrotnie.

¹⁶ Tygodnie Polonistów odbywały się rokrocznie jesienią i nosiły następujące tytuły: *Kultura polska lat 80.* (1990), „*Metafizyczne*” w literaturze (1991), *Stare i nowe literaturoznawstwo* (1992), *Arcydzielnosć i arcydzieła* (1993), *Powieść – antypowieść. Przemiany powieści współczesnej* (1994). W latach następnych kilkakrotnie podejmowano próbę reaktywowania imprezy, ale nie udało się już powtórzyć interdyscyplinarnej i szerokiej programowo formuły Tygodnia.

Tydzień Polonistów KUL był wtedy prawdziwym „logo” nie tylko samego koła, ale całego uniwersytetu, a nawet Lublina i Lubelszczyzny.

*

Jakie wnioski wysnuć można z tego jakże niepełnego i szkicowego przecieży zarysu działania koła polonistycznego – zarysu ilustrowanego dokonaniem wspólnoty z Lublina? Wydaje się, że uważniejsze przyglądnięcie się już tylko jednej z naukowych organizacji studenckich, ale mającej bogatą historię w wieku dwudziestym, pozwoliło na wskazanie podstawowych aspektów funkcjonowania tego typu związku oraz przywołało wiele aktywności, które z powodzeniem mogą być współcześnie na nowo podejmowane, przeformułowywane i rozwijane. Jedną ze słabości dzisiejszych uczelni polskich jest niewątpliwie kryzys kół polonistycznych (a szerzej – wszystkich kół naukowych), które w wielu ośrodkach, nie tylko na KUL, stanowiły w przeszłości prawdziwe młodzieżowe centra uczelni. Przykład lubelski dobrze pokazuje, że funkcja koła polonistycznego nie wyczerpuje się w kwestiach kierunkowych, ale obejmuje także zadania integrujące całą społeczność uniwersytetu (a czasami nawet grupę jeszcze większą) wokół szeroko rozumianej humanistyki. Tekst literacki, od którego zaczynają poloniści, jest tak pojemny w różnego rodzaju inspiracje wiodące do innych sztuk i dyscyplin naukowych, że pasja rozpoczynająca się od jego poznawania staje się kulturowym zwornikiem rozmaitych aktywności badawczych, artystycznych i towarzyskich. Zobaczywszy, ile różnorodnych działań może prowadzić w jednym czasie stosunkowo nieliczna grupa studentów, skonstatujemy, że brak dobrze funkcjonującej organizacji tego typu pozostawia dotkliwą wyrwę w życiu uczelni. Jeden z najbardziej prężnych prezesów Koła Polonistów Studentów KUL, potem niezwykle obiecujący językoznawca, przedwcześnie zmarły Wojciech Górny słusznie napisał, że „jeżeli uniwersytet ma być żywym i promieniującym ośrodkiem życia naukowego, nie byle jakie znaczenie w jego pracy mają koła naukowe”¹⁷. A w szczególności – dodajmy – te często autentyczne „państwa w państwie” na mapie organizacji studenckich wyższej uczelni, jakimi są koła polonistyczne.

Wykorzystaną przez Górnego metaforą „promieni” powróciliśmy do poetyki światła, od której zaczęliśmy nasze uwagi. Powyższy opis specyfiki koła polonistycznego oraz przegląd najbardziej spektakularnych jego aktywności dają dobre pojęcie, na czym polegać może obecna na uniwersytecie – obok światła z góry – swoista jasność z dołu. Tworzy ją intensywna mieszanka mło-

¹⁷ Górny, dz. cyt., s. 79.

dości, przyjaźni, zapału oraz bezinteresownej a bardzo silnej pasji poznawczej samej młodzieży akademickiej. W dobrze działającej wspólnotcie akademickiej obydwu zasygnalizowane światła, z góry i z dołu, są równie mocne, przegładają się w sobie oraz współokreślają ten sam wspólny kierunek poszukiwań. Współtworzą jeden snop światła odsłaniający rozmaite prawdy ziemskie i próbujący coraz doskonalej wskazać ich najgłębsze źródła i podstawy.

Józef F. FERT

TROCHĘ FILOZOFII, TROCHĘ POEZJI... O „76 wierszach” Alfreda Marka Wierzbickiego¹

Ubi caritas et amor, Deus ibi est².

O żadnym poecie – prócz Cypriana Norwida i Józefa Czechowicza – nie miałem okazji tylekroć się wypowiadać głosem i piórem, co o Alfredzie Marku Wierzbickim. Poczytuję sobie za szczególnie dar, że mam możliwość zmierzenia się nie tylko z literami pozostawionymi przez pisarza czy (i) myśliciela, ale z żywym i ciągle rozwijającym nowe gałązki i gałęzie twórcą, który w tym roku właśnie osiąga dostojny wiek sześćdziesięciolatka, a zapowiada się, że rzeczy najważniejsze – niczym kalifornijska sekwoja – ma przed sobą... Ad multos annos, drogi Poeto!

¹ Alfred M. W i e r z b i c k i, *76 wierszy*, Wydawnictwo Test–Stowarzyszenie Pisarzy Polskich, Lublin 2017, ss. 97.

W tytule mojego szkicu wykorzystałem cytat z wiersza zawartego w tym tomie (t e n ż e, *Rue Saint Jacques*, w: tenże, *76 wierszy*, s. 62). Jest to wersja tekstu nieco zmieniona w stosunku do pierwodruku w debiutanckim tomie autora (por. t e n ż e, *Rue Saint Jacques*, w: tenże, *Jak ciemność w ciemności*, Wydawnictwo Lubelskie, Lublin 1991, s. 32).

² Antyfona z liturgii Wielkiego Czwartku. Cyt za: T. H a l i k: *Przeżyć tajemnicę*, w: A. Grün, T. Halik, *Bóg zagubiony. Wiara w objęciach*

Pierwszy raz pisałem o Alfredzie Wierzbickim prawie dwadzieścia lat temu³, niech więc wybaczą mi czytelnicy, że tu i ówdzie odnajdą coś, co już kiedyś słyszeli... Poeta się zmienia jak pogoda w Alpach, ale krytyk raczej nie powinien go w tym naśladować.

W nagłówku moich uwag o najnowszym zbiorze wierszy Wierzbickiego posłużyłem się jego słowami z utworu *Rue Saint Jacques*. Przytoczę cały tekst:

Ja, chyba przybysz z innej planety,
kupuję książki, mimo że minął czas,
kiedy z Paryża wychodziły idee.
Trochę filozofii, trochę poezji.
Siadam przy kawie podobny

do innych
nie w gestach i mowie, lecz
w zmęczeniu.
(*Rue Saint Jacques*, s. 62)

niewiary, tłum. M. Chojnacki, Wydawnictwo WAM, Kraków 2017, s. 170.

³ Zob. J. F e r t, *Wszędzie u siebie – wszędzie bezdomny*. (*Nad wierszami księdza Alfreda M. Wierzbickiego*), „Ethos” 14(2001) nr 3(55), s. 239-244.

Wiersz nosi datę 1988, a więc towarzyszy poecie prawie od trzydziestu lat. Należy do jego wcześniejszej twórczości, ale kolejne imprimatur autorskie uzyskał od człowieka w pełni dojrzałego: profesora filozofii, odważnego komentatora codzienności, wytrawnego poety, legitymującego się wieloma zbiorami wierszy (ta ostatnia książka, wydana w lubelskiej oficynie Test w roku 2017, jest dziesiątą pozycją w dorobku poetyckim Wierzbickiego).

Najnowszy zbiór, zgodnie z tytułem, przynosi siedemdziesiąt sześć wierszy, wybranych z dotychczasowych publikacji, które ukazały się kolejno pomiędzy książką *Jak ciemność w ciemności* – debiutem z roku 1991 – a tomem *Boso*⁴ z roku 2015. Przypomnijmy te książki poetyckie: *Inaczej każdej wiosny*⁵, *Kogut z Akwilei*⁶, *Znaki szczególne*⁷ (tom poprzedzony wprowadzeniem abp. Józefa Życińskiego), *Miejsca i twarze*⁸, *Głosy i głosy*⁹, *Fotografia rodzinna*¹⁰, *Autoportret z miastem*¹¹. Wszystkie te książki ukazały się w lubelskich oficynach wydawniczych: cztery w Norbertinum i cztery w Wydawnictwie Test; po jednej w Ośrodku Brama Grodzka i w nieist-

niejącym już Wydawnictwie Lubelskim (debiut). Miał poeta z czego wybierać, bo w tych dziewięciu zbiorach zgromadził ponad trzysta małych form poetyckich, czyli mniej więcej tyle, ile pozostało po Cyprianie Norwidzie i nieco więcej niż ogłosił i pozostawił w rękopisach najwybitniejszy poeta naszego miasta – Józef Czechowicz.

Przygotowując to słowo o Alfredzie Wierzbickim, poecie, kapłanie, profesorze i prałacie świętego Kościoła katolickiego, skrupulatnie sprawdziłem, co o nim wiem, czego nie wiem, a o czym i pisać nie warto w publicznym anonsie, który ma nie tyle otwierać drogę do poety, ile właśnie pokazywać, jakimi drogami szedł ten wybitny pisarz i myśliciel przez ponad dwadzieścia pięć lat swoich podróży, refleksji i notatek poetyckich.

Jako poeta zadebiutował blisko trzydzieści lat temu, publikując wiersze między innymi na łamach lubelskiego „Akcentu”, ale swoją pierwszą książkę poetycką zobaczył dopiero w roku 1991, a więc jako człek trzydziestoczoletni, aczkolwiek poetyckie doświadczenia zamieniane w słowo niecodzienne, wierszowe, towarzyszyły mu od bardzo dawna. Wskazuje na to chociażby jeden tekst szczególny, przez poetę wybrany – jedyny, który aż czterokrotnie pojawia się w jego książkach. To wiersz, który jest zapisem szoku łaski i głębi doświadczenia pierwszych kroków w świat kapłaństwa; nosi on niewinny tytuł *Pierwszy dzień*. W wersji najnowszej – w której poeta zrezygnował jak najśluszej z kronikarskiej ścisłości: „osiemnaście lat temu”¹²

⁴ Zob. t e n ż e, *Boso*, Test, Lublin 2015.

⁵ Zob. A.M. Wierzbicki, *Inaczej każdej wiosny*, Norbertinum, Lublin 1993.

⁶ Zob. t e n ż e, *Kogut z Akwilei*, Norbertinum, Lublin 1999.

⁷ Zob. t e n ż e, *Znaki szczególne*, Norbertinum, Lublin 2000.

⁸ Zob. t e n ż e, *Miejsca i twarze*, Norbertinum, Lublin 2003.

⁹ Zob. t e n ż e, *Głosy i głosy*, Test, Lublin 2008.

¹⁰ Zob. t e n ż e, *Fotografia rodzinna*, Test, Lublin 2010.

¹¹ Zob. t e n ż e, *Autoportret z miastem. Wybór wierszy*, Ośrodek Brama Grodzka – Teatr NN, Lublin 2013.

¹² T e n ż e, *Pierwszy dzień*, w: tenże, *Kogut z Akwilei*, s. 18.

(jak brzmiało to w pierwodruku) na rzecz otwartej perspektywy „wiele lat temu” – stajemy w obliczu nieprawdopodobnej, nieobliczalnej perspektywy zdarzeń, od których to wszystko się zaczęło:

Kolczaste kasztany leżały przed
bramą.
Mój pierwszy dzień w seminarium.
Ponad wszelką miarę długie
korytarze,
zamglone lustro w łazience.
Wiele lat temu, ale pamiętam
wyraźnie.
Było to jak zakochanie, tajemniczy
szyfr,
zagadka na całe życie.
(*Pierwszy dzień*, s. 27)

Jeśli dobrze liczę, to zwykle-nie-zwykle zdarzenie, jakiego doświadczył chłopiec z podlubelskiego Marynina, spotkało... osiemnasto-dziewiętnastolatka „wyzwolonego” ze sztubackości w którejś z lubelskich szkół średnich, zapewne w słynnej Unii Lubelskiej, jak przebąkuje w jednym ze swoich wierszy, wywołując przy tej okazji do tablicy pamięci swego niezbyt rozgarniętego katechetę, który pojawia się w wierszu „jak pająk z kąta”¹³. I co dalej?

Lata edukacji na Katolickim Uniwersytecie Lubelskim i za granicą – w promieniowaniu wielkich ludzi tej uczelni: Tadeusza Stycznia, Karola Wojtyły, Stanisława Kamińskiego... Po latach termi-

nowania młody odnowiciel studiów nad katolicką myślą filozoficzną i społeczną wieku dziewiętnastego i dwudziestego, której symbolem może być niewątpliwie Antonio Rosmini-Serbaty, osiągnął pułap akademickiej drabiny: habilitację i profesurę tudzież kierownictwo ważnej instytucji naukowej – Instytutu Jana Pawła II.

Chłonę pisma Rosminiego unoszony
myślą
o boskim pierwiastku w człowieku.
Długie zdania bez zadyszki i bez
ostatniej kropki,
jakbyśmy wypłynęli łódką na jezioro,
w którym odbijają się góry i nasze
profile.
(*Powrót do Stressy*, s. 71)¹⁴

Ale przecież nie meandry „kariery akademickiej” obchodzą mnie w tym przypadku, lecz właśnie – i jak gdyby wręcz przeciwnie – droga poetycka tego poety-prałata. Napisałem: „wręcz przeciwnie”, i zawahałem się, jako że wiersze Alfreda Wierzbickiego bardzo często, a nawet nieustannie nawiązują do – na moment jakby przerwanych – rozmyślań filozofa i badacza kultury, teologa i kontemplatora artefaktów nieśmiertelnego piękna... I jakże często przypominają zapisywane na marginesach lektur wrażenia, pierwsze rzuty myśli wobec jakiegoś uderzającego problemu, kwestii, pytania. Znamienne, że poeta chętnie sięga po formy nawiązujące do miniaturowego szkicu, etiudy, eseju czy glosy, zresztą w pełni świadomie, a jeden ze swych tomów zatytułował tak właśnie:

¹³ T e n ż e, *Do Anny Kamińskiej*, w: tenże, *Głosy i glosy*, s. 30. Por. t e n ż e, *Do Anny Kamińskiej*, w: tenże, *Autoportret z mięsem*, s. 31.

¹⁴ Por. t e n ż e, *Powrót do Stressy*, w: tenże, *Miejsca i twarze*, s. 35.

SMS-y wysyłane do bliskich.
Piszę jak ów pacholek dostojnika
na bramach Montefiascone
EST EST EST
(najlepsze wino jakie piliśmy)¹⁹.

Jak przystało na spadkobiercę perypatetyków, Alfred Wierzbicki jest poetą „w drodze”. I jego główny bohater, Pan Credo, który objawił się po raz pierwszy bodaj w tomie *Głosy i głosy*, czyli około roku 2008, i odtąd towarzyszy wszystkim książkom poetyckim Wierzbickiego²⁰, a w tomie jubileuszowym – tak bowiem myślę o zbiorze *76 wierszy*, składającym się bez wyjątku z utworów wcześniej już opublikowanych – zajął miejsce szczególnie, miejsce „lokomotywy” tej całej książki... no, może nie „lokomotywy”, bo ustawiony został (jako bohater cyklu) na końcu „składu”, czyli zapędzony do pełnienia roli „pchacza”, który jakąś spławną rzeką – wołałbym, żeby to nie była Wisła! – „pcha” cały „fracht” przed siebie, niekoniecznie wiedząc „dokąd”, sapiąc z wysiłku, mozołu i znudzenia tą niekończącą się kawalkadą dziwnych rzeczy świata tego, po nieobliczalnych zawirowaniach Wielkiej Rzeki.

Los perypatetyka to znak niepewności, ciągłej zmiany. Wędrując w gromadzie podobnych pasjonatów u boku Mistrza – tego czy innego, jeno jak najdalej od sofistów! – spotyka Hermesa, następnie psa, potem może gwiazdę i po chwili widzi, że został sam na drodze... no, z paczką listów od przyjaciela, związanych niebieską

wstążeczką. Ale imperatyw drogi: iść, nie oglądać się za siebie, kroczyć dalej, niczym w *Przesłaniu pana Cogito*²¹, niczym w biblijnym obrazie ucieczki z płonącej Sodomy, nie pozwala na wahanie zmieniające w „słup soli” (Rdz 19,26).

Zbiór *76 wierszy*, jak się rzekło, składa się z wierszy bez wyjątku wcześniej przez Wierzbickiego publikowanych w dziewięciu poprzednich jego książkach; obecna – dziesiąta jest więc rodzajem podsumowania pewnego etapu życia, „dekady” wszelkich doświadczeń autora, zamienionych w kamienne tablice artefaktów poetyckich. Poeta wybierał dość sprawiedliwie ze wszystkich poprzednich zbiorów: od dziewięciu do trzynastu utworów z każdego; uderzyło mnie, że najwięcej, trzynaście, wybrał z pierwszego, najstarszego tomu *Jak ciemność w ciemności* (z roku 1991), najmniej, bo dziewięć – z piątego: *Miejsca i twarze* (z roku 2003). Zresztą autor od początku swych publikacji raz po raz niektóre wiersze powtarza w kolejnych tomach, najczęściej wybrany w ten sposób wiersz pojawia się dwukrotnie; na sto trzynaście powtórzeń dziewięćdziesiąt jeden wierszy drukował dwa razy, dziewiętnaście – trzy razy i tylko jeden wiersz, przywoływany tu wcześniej *Pierwszy dzień*, czterokrotnie. Warto jeszcze wskazać tytuły tych, które poeta publikował trzykrotnie: *** [Przed wschodem słońca] (zob. s. 7), *Caravaggio prowincjonalny* (zob. s. 69), *Domostwo* (zob. s. 48), *Dzień Zaduszny* (zob. s. 37),

¹⁹ T e n ż e, *Rada*, w: tenże, *Miejsca i twarze*, s. 7.

²⁰ W niektórych wierszach Pan Credo pojawia się skrótowo jako „Pan C”.

²¹ Zob. Z. Herbert, *Hermes, pies i gwiazda*, w: tenże, *Wiersze zebrane*, oprac. R. Krynicki, Wydawnictwo a5, Kraków 2008, s. 208; t e n ż e, *Przesłanie pana Cogito*, w: tenże, *Wiersze zebrane*, s. 439n.

Elegia dla cesarzowej Zity (zob. s. 38), *Etruskowie* (zob. s. 22), *Inna wiedza*²², *Kościół niemocy* (zob. s. 28), *Podróż do Czarnolasu* (zob. s. 18), *Pracowity dzień* (zob. s. 9), *Przypowieści* (zob. s. 50), *Spotkanie*²³, *Synagoga w Łęcznej* (zob. s. 45), *Tatary* (zob. s. 44), *W Turynie* (zob. s. 70), *Wiewiórka* (zob. s. 19), *Zapominający anioł* (zob. s. 54n.), *Zaraz potem* (zob. s. 57), *Zaulek Władka Panasa* (zob. s. 43), *Zgorszenie* (zob. s. 26). Tylko dwa z nich (*Inna wiedza* oraz *Spotkanie*) nie znalazły się w najnowszym wyborze, oba z tomu *Kogut z Akwilei* (z roku 1999). W zbiorze 76 wierszy szczególna sekwencja to wiersze z kręgu doświadczeń i rozmyślań Pana Credo (zob. *Pan Credo*, s. 79-94)²⁴. Ta postać to oczywiście młodszy brat Herbertowskiego Pana Cogito, właśnie – nie syn czy wnuk, bo Pan Cogito umarł bezdziennie, ale prawdziwie bliski krewny starszego, choć niewątpliwie usytuowany w pewnego rodzaju „kontrze” wobec niego. Jasna etymologia pierwszego – ze słynnego zdania Kartezjusza: „Cogito, ergo sum”²⁵; i równie czytelna drugiego

– z równie słynnego zdania Tertuliana: „Credo, quia absurdum”²⁶, podsuwają wizję świata, którego istota nie daje się sprowadzić do „czystej” egzystencji, lecz unoszona jest przez dwa skrzydła naszej cywilizacji, tak istotnie opisane w pierwszych słowach encykliki Jana Pawła II *Fides et ratio*: „Wiara i rozum (*Fides et ratio*) są jak dwa skrzydła, na których duch ludzki unosi się ku kontemplacji prawdy. Sam Bóg zaszczerpił w ludzkim sercu pragnienie poznania prawdy, którego ostatecznym celem jest poznanie Jego samego, aby człowiek – poznając Go i miłując – mógł dotrzeć także do pełnej prawdy o sobie”.

Pan Credo pojawia się w tomie *Głosy i glosy* (z roku 2008), niejako in mezzo del camina, i zupełnie dosłownie, po Danteksu – w połowie żywota samego autora, który tym tomem uczcił swoje półwiecze, i odtąd towarzyszy wszystkim książkom Wierzbickiego, w najnowszej uzyskując miejsce szczególne, jednego z dwu skrzydeł dyptyku, jakim jest w istocie zbiór 76 wierszy. Nie dziwota, że poeta powtórzył go w tym najnowszym, również „jubileuszowym” tomie:

W pośrodku drogi
każdy gubi ją jak Dante?

Kiedy ze starych zeszytów
przenosiłem
notatki do komputera,
własna przeszłość wydała się cudza.
W słoneczny dzień nietoperz
wspomnień.

²² Zob. A.M. Wierzbicki, *Inna wiedza*, w: tenże, *Kogut z Akwilei*, s. 25.

²³ Zob. tenże, *Spotkanie*, w: tenże, *Kogut z Akwilei*, s. 53n.

²⁴ Na spotkaniu autorskim Alfreda Wierzbickiego (w Ośrodku Brama Grodzka – Teatr NN w Lublinie 14 sierpnia 2017) padały określenia: „cykl”, „poemat otwarty”, a sam autor wyznał, że cała rzecz z Panem Credo zaczęła się od jednego wiersza, napisanego tuż po śmierci Jana Pawła II: *Pan Credo rysuje miasto*, czyli od inicjału („Pan Credo zastanawia się nad swoją genealogią” – s. 79); a potem wierszy przybywało i ostatecznie ułożyły się w cykl czy rodzaj otwartego poematu.

²⁵ Łacińska wersja formuły „Myślę więc jestem” pochodzi z *Zasad filozofii*.

²⁶ Powiedzenie to oddaje sens stwierdzenia Tertuliana zawartego w dziele *De Carne Christi* (por. Tertulian, *De Carne Christi*, V, 4).

Wyraźny, bardzo wyraźny autoportret,
ale to nie ja.

(*In mezzo del camina*, s. 64)²⁷

Zaraz potem w tomie *Głosy i glosy*
pojawia się Pan Credo, który w wierszu
„rysuje miasto”, a właściwie zastanawia
się nad swoją tożsamością:

Pan Credo zastanawia się nad swoją
genealogią.
Czasem dosiada konia Pascala
wierzgającego kopytami zwątpienia
i wiary.

Ale otchłań go nie pociąga.
Kiedyś mu się przyśniło,
że jest późnym wnukiem Pana Cogito.
Sen jak sen, ale Pana Credo
nawiedzają myśli,
z którymi nie wie, co robić.

(*Pan Credo rysuje miasto*, s. 79)²⁸

Sklonność do powtarzania w swoich publikacjach wcześniej drukowanych tekstów nie jest niczym niezwykłym. Co więcej, zważywszy na obecną sytuację na rynku czytelnictwa, czyli radykalny spadek czytelnictwa i idący za tym proceder obniżania nakładów drukowanych książek aż do zgoła „bibliofilskich” – stu, dwustu egzemplarzy (równocześnie obserwujemy mnożenie się różnorakich niszowych wydawnictw, nierzadko „wydawnictw jednej książki”), zjawisko autorskiego przedru-

kowywania rzeczy już drukowanych staje się całkowicie zrozumiałe, a nawet wręcz nieodzowne, by tekst mógł w końcu trafić na swojego czytelnika. Mówiąc o zbiorze Wierzbickiego *76 wierszy*, nie chciałbym go wiązać ze wskazanym wyżej regresem czytelnictwa. Ten tom jest autentyczną autorską lekcją czy sprawdzianem trwałości i jakości ćwierćwiecza pisania wierszy i sześćdziesięciu lat doświadczeń i prze-myśleń poety. Wybierając z obfitego plonu swych poetyckich glos, notatek i zapisków Alfred Wierzbicki dokonywał niekiedy drobnych retuszy językowych czy kompozycyjnych. Bardzo rzadko pozwalał sobie na radykalne przekomponowanie drukowanego uprzednio tekstu. Główny kierunek retuszy to poszukiwanie jeszcze większej zwięzłości, uwalnianie wiersza od balastu zbyt wymyślnej metafory czy dłużyzny lub nieklarowności składniowej. Zabiegi te dotyczą jedynie garstki wierszy; zdecydowana większość z nich pozostała w kształcie nienaruszonym, aczkolwiek w zupełnie nowym kontekście – innych tekstów. Czytając *76 wierszy*, widzimy równocześnie, jak na brzegu świata oszajanego przez Pana Credo wrze czas zmieniający wszystko w niepamięć.

Pora żegnać się z Panem Credo i jego rozmyślaniami. Do następnego „notatnika podróżnego”, Panie C! Do następnego...

Pan Credo po ciężkich przeżyciach
zimy

odwiedza wyspę,
w której kiedyś się zakochał.

Żadnych śladów pobytu Wielkiego
Cogito,
ale godna uwagi myśl przybywała tu

²⁷ Zob. A.M. W i e r z b i c k i, *In mezzo del camina*, w: tenże, *Głosy i glosy*, s. 44.

²⁸ P o r. t e n ż e, *Pan Credo rysuje miasto*, w: tenże, *Głosy i glosy*, s. 45. Omówienie tego tomu: zob. J.F. F e r t, *Notatnik podróżny Pana Credo, czyli Pochwała narracji*, „Akcent” 2009, nr 1(115), s. 189-192.

Krzysztof POLIT

MIĘDZY SZCZĘŚCIEM A CIERPIENIEM

Nie mogę oprzeć się wrażeniu, że mam oto przed sobą książkę szczególną¹, aczkolwiek traktującą o problemach fundamentalnych, które – jako takie właśnie – od tysiącleci przyciągały uwagę skłonnych do filozoficznej refleksji umysłów. Pytania o szczęście, o cierpienie i wreszcie o samego człowieka – który – zgodnie ze swoją kondycją, musi w procesie życia lawirować między tymi dwoma ekstremami, doczekały się tyłu odpowiedzi, że można by odnieść wrażenie, iż w tym obszarze trudno już sformułować sądy naprawdę oryginalne. Może zresztą właśnie dlatego w ostatnim okresie mamy do czynienia ze szczególnego rodzaju nowymi „prorokami”, którzy z człowieka uczynili „kapitał ludzki”, a szczęście zaczęli wymierzać rozmiarami zdobytego bogactwa zgodnie z zasadą: im większy majątek, tym suma szczęście większa. Ta – chciałoby by się powiedzieć – nieco prostacka teza nie jest oczywiście nowa i człowiek uporczywie do niej powraca, szczególnie na płaszczyźnie praktycznej, gdyż skłania go ku niej nie tylko jej urzekająca prostota, ale i sama ludzka natura, która kryje w sobie różnego rodzaju pułapki.

Mądrość wieków dawnych polegała właśnie na tym, że starała się bronić czło-

wieka przed nim samym: między innymi – a może przede wszystkim – przed jego egoizmem i chciwością. Chociaż w praktyce egoizm i chciwość zazwyczaj i tak dominowały, to człowiek przeciwstawiał się im przynajmniej w teorii – nawet jeżeli w życiu codziennym poddawał się tym naturalnym tendencjom, to zazwyczaj postrzegał swoje postępowanie jako grzeszne, niewłaściwe czy po prostu złe. Epoka współczesna, sankcjonując oficjalnie to, co do tej pory było zakazane, i likwidując w tym względzie antynomię między tym, co jest, a tym, co być powinno, zdaje się przeprowadzać na społeczności ludzkiej – w dużej mierze już zglobalizowanej – bardzo niebezpieczny eksperyment. I dlatego każdy głos dotyczący ars vivendi, który przeciwstawia się tej oficjalnie już chyba przez masy przyjętej, a wywodzącej się z Kalwińskiego ducha ideologii, zasługuje na uwagę szczególną.

Książka *Filozofia i sztuka życia* Bohdana Dziemidoka, profesora filozofii i wieloletniego wykładowcy w różnych ośrodkach akademickich w kraju i za granicą, jest takim właśnie głosem, w którym erudycja uczonego w umiejętny sposób połączona została z doświadczeniem codzienności zwykłego człowieka, a cytaty z przeczytanych lektur przeplatają się z osobistymi refleksjami męża, ojca i nauczyciela. „Moje zalecenia – czytamy – a właściwie rady, opierają się nie tylko na lekturach prac

¹ Bohdan Dziemidok, *Filozofia i sztuka życia*, Wydawnictwo UMCS, Lublin 2017, ss. 164.

z zakresu filozofii i psychologii dotyczących omawianej problematyki, lecz także (trudno mi powiedzieć, w jakim stopniu) na autopsji, na osobistym doświadczeniu życiowym starego człowieka, który żyje już prawie sto lat i, jak mi się wydaje, może podzielić się swymi refleksjami dotyczącymi życia ludzkiego” (s. 13). Zaznaczmy przy tym, że dystans autora do samego siebie, swojej erudycji, pozycji społecznej, a nawet głoszonych poglądów powoduje, że czytelnik ma do czynienia z książką, która nie tylko próbuje uczyć go, jak żyć (próbuje, bo Dziemidok nigdzie nie wypowiada się w sposób autorytarny, a ogranicza się jedynie do sugestii), ale zupełnie mimowolnie uczy go także, jak myśleć. Mamy tu do czynienia nie z traktatem filozoficznym, ale raczej ze zbiorem refleksji. Fakt ten jednak równie dobrze można uznać za wadę, jak i za zaletę, gdyż – po pierwsze – „sztuka życia” niekoniecznie musi być przekazywana w filozoficznym żargonie (a może właśnie wtedy przestaje być „sztuką”?), a po drugie – ów oczyszczony z żargonu przekaz może trafić praktycznie do każdego, kto jest nim zainteresowany: życiowe refleksje są wszak potrzebne nie tylko filozoficznym erudytom.

Już w pierwszym rozdziale, zatytułowanym „O ważności nastawienia życiowego: optymizm, pesymizm, realizm”, odnajdziemy stwierdzenia, które można uznać za części składowe życiowego credo autora. Stwierzeń tych jest wiele, ale ich istotę można sprowadzić do zalecenia, aby wyrobić w sobie dystans wobec świata i umiejętność krytycznej oceny rzeczywistości. To warunki tyleż oczywiste, co konieczne (aczkolwiek, jak to często podkreśla autor, niewystarczające) tego, by nasze życie mogło zostać wypełnione sensownymi działaniami, które w ostatecznym rozrachunku mogą dostarczyć nam osobistej satysfakcji i poczucia sensu w ogóle. To właśnie takie „stanowisko pośrednie, kompromisowe, które można

nazwać realizmem” (s. 34) zwiększa nasze szanse na znalezienie właściwej drogi, dzięki której unikniemy postaw skrajnych, przejawiających się nie tylko w skrajnym, wyniszczającym naszą psychikę pesymizmie, ale także w nieuzasadnionym optymizmie, który idealizując rzeczywistość, łatwo prowadzi do życiowych zawodów i rozczarowań. „Radykalny pesymizm [...] zatruwa życie swoim wyznawcom. Jest w związku z tym szkodliwy. Radykalny optymizm jest po prostu naiwny i głupi. Rysowany przez ten optymizm obraz natury i życia człowieka są fałszywe” (s. 32). Ta teza podstawowa jest w omawianym rozdziale rozwijana na wielu płaszczyznach, które trudno przedstawić w krótkiej recenzji, ale o jednej z nich, bardzo istotnej nie tylko z punktu widzenia autora *Filozofii i sztuki życia*, ale także z punktu widzenia spójności przedstawianych poglądów, nie sposób nie wspomnieć. Jest to „umiejętność spojrzenia z humorem na nasze własne niepowodzenia i przewrotność losu” (s. 28). To właśnie poczucie humoru pozwala nam zachować zalecany przez autora umiarkowany optymizm i strzeże nas przed popadaniem tak w nieuzasadnione zwątpienie i malkontentstwo, jak i w samouwielbienie, które wypacza obraz nie tylko nas samych, ale całej otaczającej nas rzeczywistości społecznej. „Humorystyczna postawa wobec życia jest przezwyciężeniem skrajności pesymizmu i malkontentstwa z jednej strony i naiwnego optymizmu z drugiej. Ludzie o takiej postawie wobec życia nie mają nadmiernie wygórowanych wymagań wobec ludzi i świata, nie mają też skłonności, by wszystko widzieć w czarnych barwach i martwić się na zapas, przewidując zawsze najgorsze. Nie przeżywają też ogromnych rozczarowań i tragedii z powodu błahych i przewycięzalnych niepowodzeń” (s. 28n.) Poczucie humoru to warunek niezbędny, by nabrać zdrowego dystansu nie tylko do własnych zachowań i do postępowania innych, ale

także do sposobu funkcjonowania całego społeczeństwa, które przecież nie zawsze dokonuje właściwych wyborów. „Możesz być bardzo dobrym aktorem filmowym, nie dostając Oscara, możesz być bardzo dobrym pisarzem lub uczonym, nie dostając nagrody Nobla, przecież nie zawsze ci nagrodzeni są rzeczywiście najlepsi” (s. 21).

Nie możemy uwolnić się od statusu istoty społecznej, bo taka jest nasza ludzka natura, nie znaczy to jednak, że mamy patrzeć na rzeczywistość i na siebie tak, jak nakazuje nam społeczeństwo, które w swoich sądach nie musi być wszak nieomyłne. Tak właśnie rozumiem przesłanie drugiego rozdziału książki, zatytułowanego „Moralność, obyczajowość i prawo jako społeczne regulatory zachowań człowieka”. Rozdział ten to kolejny przykład refleksji nad konkretną realizacją podstawowych, ogólnych warunków życia sensownego i satysfakcjonującego, które dla potrzeb niniejszej recenzji – ale mam nadzieję, że zgodnie z intencjami autora książki – określiłem jako zalecenie wyrobienia w sobie dystansu wobec świata i umiejętności krytycznej oceny rzeczywistości. Rodzimy się w określonej rzeczywistości społecznej i kulturowej, której nie wybieramy, a nasz wpływ na jej funkcjonowanie jest znikomy. Pozostaje nam tylko dążenie do zrozumienia i trzeźwego osądu tej rzeczywistości. Jednym z elementów tego procesu jest dotarcie do istoty norm społecznych, które ją charakteryzują, oraz odpowiedź na pytanie, na ile mają one charakter uniwersalny, a na ile są li tylko społeczną, zmienną konwencją. Jest to jedyna droga, która pozwoli nam na uporządkowanie świata społecznych regulatorów, które nie tylko często są niekonsekwentne, ale nawet pozostają ze sobą w oczywistej sprzeczności. Jeśli zatem chcemy uniknąć życiowego chaosu, musimy jasno rozgraniczyć sferę prawa, obyczajowości i zwyczajów od sfery moralności: „Przeprowadzenie granicy między moralnością a obyczajowością jest sprawą bardzo trudną i kontrowersyjną,

ale pożądaną. Negatywna ocena moralna czyjegoś zachowania może być niesprawiedliwa, krzywdząca, a nawet bolesna. Nim się kogoś potępi z moralnego punktu widzenia, trzeba mieć (w miarę możliwości) pewność, że to, co zrobił, jest złe, moralnie naganne, a nie tylko irytujące, niegrzeczne, niestosowne” (s. 42). Nie trzeba dodawać, że ta sama zasada trzeźwego, krytycznego spojrzenia na regulatory życia społecznego dotyczy także pozostałych ich rodzajów, a szczególnie relacji między normami prawnymi a moralnymi, które „są bardzo różnorodne i [...] nie zawsze cechuje je zbieżność” (s. 43).

Rozdział trzeci, zatytułowany „Czy wolność może mieć gorzki smak?”, stara się odpowiedzieć na – moim zdaniem szczególnie aktualne – pytania w sytuacji, w której właśnie kategoria wolności jest w sposób wyjątkowo pokrętny używana przez głosicieli nie nowych wprawdzie, ale prostych rozwiązań, które w teorii mają dostarczyć człowiekowi – a już na pewno większości z ludzi – niezawodnej recepty na szczęście, w praktyce natomiast zdają się powodować więcej szkód i społecznej dezorientacji, niż pożytku. Oto jak pytania te zostały sformułowane w *Filozofii i sztuce życia*: „Czy wolność jednostki jest wartością najważniejszą (ostateczną) i absolutną, czy też względną i instrumentalną? [...] Jakie relacje zachodzą pomiędzy wolnością a innymi naczelnymi wartościami (takimi jak bezpieczeństwo, sprawiedliwość, szczęście)? Czy zawsze są to harmonijne relacje, czy też w niektórych przypadkach są to sytuacje konfliktowe? Czy istnieje uniwersalne rozwiązanie konfliktu między wartościami? [...] Czy wolność jest (może lub powinna być) nieograniczona, czy też w niektórych sytuacjach ograniczenia wolności są uzasadnione, a nawet wskazane?” (s. 50).

Nie trzeba zaznaczać, że odpowiedź na każde z tych fundamentalnych pytań wymagałaby oddzielnego, obszernego traktatu, i czytelnik nie może spodziewać się, iż

takie odpowiedzi podczas lektury książki Bohdana Dziemidoka uzyska. Znajdzie on w niej jednak podstawowe wskazówki, będące konsekwencją krytycznego dystansu nie tylko wobec pewnych modnych teorii filozoficznych, takich jak egzystencjalizm, ale także wobec obowiązującej poprawności politycznej, która – moim już zdaniem – stanowi jedno z głównych nieszczęść doby obecnej. „Nie tylko niczym nieograniczona, lecz nawet nadmierna wolność może być zagrożeniem tych innych wartości, takich jak: bezpieczeństwo, sprawiedliwość czy ład społeczny” (s. 51) – sądzę, że właśnie to stwierdzenie można przytoczyć jako hasło ujmujące w tym względzie istotę poglądów autora.

Rozdział czwarty, „Miłość i przyjaźń – różnice i podobieństwa”, to dalszy ciąg konsekwentnego porządkowania rzeczywistości, tym razem w wymiarze już nie społecznym, lecz bardziej osobistym, którego ośrodkiem jest w tym przypadku instytucja małżeństwa. Zasada dystansu do świata i umiejętności krytycznej oceny tego, z czym się w tym świecie stykamy, obowiązuje tu w dalszym ciągu. Nie można swobodnie i sensownie poruszać się w rzeczywistości, której się nie rozumie, nie można porządkować życia, kierując się społecznymi przesadami, tak samo, jak nie można bezkrytycznie ulegać normom politycznej poprawności. Podobnie ma się rzecz z unikaniem postaw skrajnych, związanych zarówno z nieuzasadnionym, przedwczesnym pesymizmem, jak i z naiwnym optymizmem, które charakteryzują przesadne oczekiwania wobec samego siebie i innych osób, a w przypadku małżeństwa – wobec życiowego partnera. „Doskonałe małżeństwa rzadko się zdarzają. Życie w ogóle jest trudne i nie każdy doznaje w nim pełni szczęścia. Życie nie jest pasmem szczęśliwych doznań. Podobnie jest ze szczęściem w małżeństwie” (s. 62). Małżeństwo to jedno z największych i najtrudniejszych życiowych wy-

zwań, a „główną przyczyną tej trudności jest radykalna odmienność natury żeńskiej i męskiej” (s. 67). „Mamy inne upodobania, inną wrażliwość, inne systemy wartości, inne zjawiska mogą nas satysfakcjonować lub irytować. Musimy dostrzec tę odmienność w porę i przynajmniej częściowo ją zaakceptować. Jeśli tego nie potrafimy, czy nie chcemy tego zrobić, to konflikty są nieuniknione” (tamże).

Prezentowana przez Bohdana Dziemidoka postawa umiarkowanego optymizmu z jednej strony nakazuje nam zdanie sobie sprawy z trudności realizowanego działania, z drugiej natomiast pozwala unikać zniechęcenia, które mogłoby uniemożliwić podejmowanie jakichkolwiek prób w celu jego urzeczywistnienia. Jest to recepta tyleż prosta, co trudna w praktycznej realizacji, ale jej zignorowanie na pewno nie doprowadzi nas do żadnego satysfakcjonującego rozwiązania. Nawet jeśli mamy niewielki wpływ na rzeczywistość, w której przyszło nam funkcjonować, to nasze reakcje na tę rzeczywistość i podejmowane w niej działania zależą tylko od nas. Powodzenie tych ostatnich jest jednak możliwe jedynie pod warunkiem jak najdalej idącego zrozumienia świata i człowieka – w tym konkretnym przypadku pod warunkiem zdania sobie sprawy z istotnej odmienności życiowego partnera i jego oczekiwań oraz zrozumienia nie mniej istotnej różnicy, jaka dzieli poszczególne rodzaje ludzkich emocji, na przykład przyjaźń od miłości.

Jeśli dobrze zrozumiałem intencje autora, rozdział piąty, zatytułowany „Czy dążenie do szczęścia może być moralnie podejrzane?”, stanowi – jako najobszerniejszy – punkt kulminacyjny przedstawionych refleksji. Mamy tu do czynienia ze swoistym résumé: Dziemidok zbiera w nim większość najważniejszych tez, które już wcześniej pojawiły się w tekście w formie rozproszonej, na przykład jako komentarze do poglądów innych autorów.

Fundamentalnym problemem rozważanym w tym rozdziale jest stosunek między szczęściem, cierpieniem a przyjemnością, gdyż „kwestia relacji między szczęściem a przyjemnością z jednej strony, a szczęściem i cierpieniem z drugiej to ważny element każdej rozwiniętej refleksji o szczęściu” (s. 77). Moją uwagę (wszak każda recenzja jest jedynie punktem widzenia jej autora na określony tekst) przykuła tutaj szczególnie krytyka tego pokrętnego, hedonistycznego konsumpcjonizmu, o którym już wyżej wspominałem, a który obecnie przyjął postać oficjalnie wyznawanej *ars vivendi*, usankcjonowanej między innymi względami ekonomicznymi. Te ostatnie – co może już napełniać prawdziwym niepokojem – wzmacnia się niekiedy przez odwołanie do kategorii etycznych, takich jak poczucie obowiązku: skoro bowiem konsumpcja jest jednym z elementów napędzających życie gospodarcze, to stanowi ona obowiązek każdego odpowiedzialnego obywatela, a konsumując, nie tylko urzeczywistniam proponowany mi model życia szczęśliwego, ale przyczyniam się do dobra społecznego.

Z satysfakcją zatem konstatuje, że hedonistyczny konsumpcjonizm przeciwstawia się proponowanej w omawianej książce postawie umiarkowanego optymizmu i zasadzie dystansu wobec świata oraz umiejętności krytycznej oceny rzeczywistości. „Obserwacja życia ludzkiego wskazuje, że [...] pogoń za przyjemnościami na dłuższą metę nie uszczęśliwia, może nawet unieszczęśliwić, rodząc uzależnienie od różnych form przyjemności lub zmniejszając ich

intensywność w rezultacie częstotliwości ich doznawania” (s. 82). Konstatacja to skądinąd oczywista – pozostaje tylko ubolewać, że w praktyce została niemal całkowicie zapomniana, co może w przyszłości zaowocować trudnymi do przewidzenia, a zgubnymi konsekwencjami. Sytuacja taka miała już w historii człowieka miejsce niejednokrotnie, w systemach, które w sposób nieadekwatny odczytywały naturę ludzką, nawet wtedy, gdy ich intencje wydawały się z moralnego punktu uzasadnione. Nie sposób wręcz nie zgodzić się z Bohdanem Dziemidokiem, kiedy pisze on, że „doznawanie przyjemności nie gwarantuje szczęśliwości, a doznawanie cierpienia nie wyklucza poczucia szczęścia, może je nawet w pewnych sytuacjach wywoływać i to nie tylko w teorii, lecz także w praktyce życia ludzkiego” (s. 79). Niezrozumiały pozostaje jedynie olbrzymi rozmiar, jaki obserwujemy obecnie między takimi i im podobnymi stwierdzeniami a rzeczywistością społeczną. Jako analityk i admirator myśli José Ortegi y Gasset obawiam się, że jest to nieuchronna konsekwencja dominacji i nobilitacji na scenie społecznej człowieka masowego.

Mam nadzieję, że w ramach określonych przez recenzję udało mi się przedstawić najważniejsze tezy zawarte w książce *Filozofia i sztuka życia*. Pozycja ta liczy sobie nie pięć, ale osiem rozdziałów. Trzy pozostałe poświęcone są problemowi starości w życiu człowieka oraz znaczeniu w tym życiu sztuki i poczucia tożsamości związanej z przynależnością do określonej grupy narodowej.

Bogumiła TRUCHLIŃSKA

ZMIERZCH EUROPY – ZMIERZCH CHRZEŚCIJAŃSTWA?

Książka filozofa religii i kultury Roberta T. Ptaszka *Zmierzch Europy? Perspektywy przyszłości a chrześcijaństwo*¹ poprzez swoją tematykę i ideę przewodnią wpisuje się w nurt literatury kryzysologicznej, której początki sięgają drugiej połowy dziewiętnastego wieku. Nie jest to jednak jeszcze jedna pozycja wieszcząca „śmierć Europy” z przyczyn biologicznych, społecznych czy jeszcze innych. Autor, zajmując wyraźne stanowisko kulturologiczno-aksjologiczne, skupia się na analizie obszaru ducha, przy czym zaznaczyć tu trzeba, że sferę ducha (i duchowości) – ze względu na znamieny brak precyzyjnej definicji tego terminu – wyznaczają tu takie dziedziny, jak filozofia, religia i kultura. Takiemu podejściu do tematu towarzyszy przekonanie, nawiązujące do ustaleń Zofii Zdybickiej, że „wszystkie kultury posiadają religię”², czyli „nie ma kultury bez religii”³. Autor książki koncentruje się na religii chrześcijańskiej jako jednym z fundamentów europejskości.

¹ Robert T. P t a s z e k, *Zmierzch Europy? Perspektywy przyszłości a chrześcijaństwo*, Wydawnictwo von Borowiecky, Warszawa–Radzymin 2017, ss. 321.

² Z.J. Z d y b i c k a, *Religia w kulturze. Studium z filozofii religii*, Polskie Towarzystwo Tomasza z Akwinu–Katedra Metafizyki KUL, Lublin 2010, s. 340.

³ Tamże.

Chrześcijaństwo Robert T. Ptaszek rozumie zgodnie z punktem widzenia filozofii racjonalistycznej, stąd bliskie mu staje się Husserlowskie zdefiniowanie Europy i europejskości. Stara się ukazać znaczenie filozofii chrześcijańskiej dla budowania kultury europejskiej. Podkreśla, że „stałe przypominanie o potrzebie budowania człowieka i jego świata na fundamencie prawdy, dobra i piękna to jeden z bardziej istotnych faktów decydujących o znaczeniu filozofii chrześcijańskiej, a także pokazujących jej kulturotwórczą rolę” (s. 13). Filozofię tę uznaje autor za „najbardziej skuteczne narzędzie uporządkowania ideowego chaosu, który wywołała i z którym nie radzi sobie dzisiejsza Europa” (tamże). Główna myśl książki wyraża się więc w konstatacji: „Koniec chrześcijaństwa będzie zarazem końcem Europy” (tamże).

Przy takim założeniu zasadna wydaje się struktura pracy. Rozdział pierwszy, zatytułowany „Filozofia, religia, kultura”, poświęcony został omówieniu różnicy między filozofią chrześcijańską a innymi kierunkami filozofii (także destrukcyjnymi, jak współczesny postmodernizm). Odpierając zarzuty wobec filozofii chrześcijańskiej, autor podkreśla jej antropotwórczą i kulturową funkcję oraz wskazywane przez nią perspektywy osiągnięcia trwałego (wiecznego) szczęścia. Czytelnik znajdzie w tym rozdziale między innymi odpowiedzi na pytania, jak filozofia

może pomóc człowiekowi nie zgubić się w świecie i dlaczego warto szukać pomocy w filozofii.

Ceniąc klasyczne wartości, autor książki w swoim rozumieniu filozofii sytuuje się w nurcie Arystotelesowsko-Boecjuszowskim, głoszącym „zachętę do filozofii” i doceniającym „pocieszenie”, jakie ona niesie.⁴ Konsekwencją uznania człowieka za istotę rozumną i wolną jest potrzeba – a nawet konieczność – rozstrzygnięć o charakterze filozoficznym. Nie każda jednak filozofia jest tu pomocna. Autor konstatuje występujący współcześnie kryzys owego filaru kultury europejskiej. Wskazuje na trzy najważniejsze źródła tego kryzysu: presję wąsko rozumianej naukowości, będącej jej konsekwencją redukcjonizm i naturalizm w pojmowaniu świata i człowieka oraz odrzucenie poszukiwania prawdy jako głównego celu filozofii. Z filozofii – czytamy w pierwszym rozdziale książki – uczyniono „nieskrępowaną żadnymi regułami zabawę” (s. 36), której cel stanowi kształtowanie subiektywnych sensów (jak w postmodernizmie) bądź doraźny pożytek (jak w pragmatyzmie). Efektem tych tendencji jest relatywizm kulturowy. Autor prowadzi swój wykład, wyraźnie uwzględniając odbiorcę, również młodego i niekoniecznie wtajemniczonego w historię filozofii: w sposób klarowny wyjaśnia podstawowe pojęcia, odwołuje się do historycznych egzemplifikacji problemu, także poprzez konfrontację rozstrzygnięć z myślą chrześcijańską. Takie ujęcie tematu pomaga zrozumieć, „skąd i dokąd idziemy”.

Twierdzenie o kryzysie filozofii współczesnej łączy się z тезami o ogólnym kryzysie aktualnej kultury. Poszukiwaniu przyczyn tego zjawiska poświęcono drugi

rozdział książki: „Źródła kryzysu współczesnej Europy i jej kultury”. Za jedno z najważniejszych źródeł kryzysu autor uważa ateizm, u podstaw którego tkwi filozofia (między innymi filozofia oświecenia i pozytywizmu, nietzscheanizm i postmodernizm) uznająca naturalizm za wiodący nurt antropologii filozoficznej. Robert T. Ptaszek prezentuje zewnętrzne wobec chrześcijaństwa przyczyny odejścia współczesnej kultury europejskiej od jej chrześcijańskich korzeni. Prezentacji tej towarzyszy przekonanie, że paradygmat naturalistyczny obecnie „święci triumfy”, zwłaszcza przy specyficznym rozumieniu „naukowości”, polegającym na odcięciu się od racjonalizmu na rzecz ujęć empirycznych. W tym tkwi również przyczyna pojawienia się na gruncie krytycznym wobec religii chrześcijańskiej ruchów religijności alternatywnej (między innymi ruchu New Age) jako wyrazu tęsknoty za deprecjonowanym przez nauki przyrodnicze i współczesne ideologie kapitalistyczne duchowym wymiarem człowieka.

Na marginesie warto dodać, że wybitny austriacki psychiatra i filozof Viktor E. Frankl ów naturalistyczny redukcjonizm uważał za jedno z największych nieszczęść współczesnego człowieka, źródło jego najpotężniejszego, egzystencjalnego kryzysu. Wskazywał, że odebranie człowiekowi wymiaru duchowego i odniesienia do Transcendencji oraz wartości absolutnych pozbawia go sensu życia (stąd tak wiele samobójstw, i to nie tylko wśród młodzieży, ale także, czego dotąd w dziejach nie było, ludzi starszych). Jedną z prac Frankla nosi tytuł *Człowiek w poszukiwaniu sensu*. Szkoda, że Robert T. Ptaszek, piszący również o problemach egzystencjalnych, nie powołał się na to nazwisko (Frankl w 1994 roku został Doktorem Honoris Causa KUL), zwłaszcza że podobnie jak austriacki uczony jest przekonany, że koncepcja naturalistyczna przez swą jednowymiarowość (zredukowanie istoty ludzkiej do sfery cielesności) pozbawia

⁴ Zob. A r y s t o t e l e s, *Zachęta do filozofii*, tłum. i oprac. K. Leśniak, PWN, Warszawa 1988; B o e c j u s z, *O pocieszeniu, jakie daje filozofia*, oprac. G. Kurylewicz, M. Antczak, Marek Derewiecki, Kęty 2013.

człowieka życia duchowego i odziera go ze sfery sensu.

Negacja religii i przekonania o istnieniu uniwersalnej prawdy spowodowała współcześnie ogromne spustoszenia w systemie wartości: „Współczesna kultura europejska stała się kulturą ceniącą przede wszystkim wartości materialne oraz uznającą za najwłaściwszy konsumpcyjny model życia” (s. 189). Autor w krótkim zarysie ukazuje historię manipulacji antyreligijnej, którą podjęto już w oświeceniu poprzez budowanie „czarnej legendy” Kościoła, określanie średniowiecza mianem „ciemnych wieków”, a także przez idealizację rewolucji francuskiej jako „świtów nowej ery”. Należy szkoda, że autor książki nie wspomniał, iż Polska była jednym z nielicznych państw, które potępiły zbrodnię królobójstwa. Na takie potępienie zasługuje dziś jeszcze pierwsze ludobójstwo w nowożytnej Europie – mam tu na myśli wymordowanie ludności Wandeí za obronę króla i religii katolickiej.

Robert T. Ptaszek uważa, że błędy, które „wypaczają ludzki świat wartości i w efekcie prowadzą do wyboru błędnych decyzji i postaw” (s. 70), są groźniejsze niż błędy popełniane w dziedzinie faktów – wystarczy bowiem poznać fakty, by błędy te wyeliminować. W sferze aksjologii natomiast potrzebna jest zmiana człowieka, jego preferencji, nastawień, sposobu myślenia i działania.

Dzisiejsza kultura Zachodu – twierdzi autor książki – nie proponuje żadnego skutecznego lekarstwa na problemy współczesnych ludzi, które w dużej mierze wynikają z traktowania człowieka jako pozbawionego duchowości elementu przyrody. Wartości, na których zbudowana została Europa, takie jak Bóg, ojczyzna, rodzina, patriotyzm czy solidarność, stanowią według współczesnych ideologów europejskich niepotrzebną tradycję. Robert T. Ptaszek wyraża optymistyczne przekonanie, że filozofia chrześcijańska w swej

formie realistyczno-racjonalistycznej stwarza szansę naprawy tej sytuacji. Myśl chrześcijańska wyposażona jest bowiem w dwa „rewolucyjne elementy” (s. 79). Stanowią je koncepcja człowieka jako osoby oraz wprowadzenie perspektywy Boga i wieczności w przemijający świat. Rezygnacja z wartości chrześcijańskich oznacza również – zdaniem autora książki – rezygnację z prymatu osoby, prawa moralnego, zasad moralnych, a także z miłości jako głównego czynnika dynamizmu międzyludzkiego i zarazem transcendentnego.

Robert T. Ptaszek w swojej książce stara się uświadomić czytelnikowi, jakie duchowe straty ponoszą obecnie ludzie. Analiza wartości współczesnej kultury europejskiej (niekiedy nazywanych wartościami Unii Europejskiej) wiedzie do wykazania, że są one w dużej mierze antychrześcijańskie i antyludzkie. Humanizm, obrona człowieka i jego wolności obecne są w tej kulturze tylko pozornie. Stanowią fikcję i utopię w ustroju opartym na niegodziwym, drapieżnym kapitalizmie, dla którego największe znaczenie ma zysk, a człowiek traktowany jest jedynie jako konsument, nie zaś jako świadomy obywatel.

Ogrom nieprawidłowości etycznych i prawnych ujawnia autor w rozdziale trzecim, noszącym tytuł „Problemy postchrześcijańskiej Europy”. Analizy zawarte w tym rozdziale, oparte na materiałach zaczerpniętych z dokumentów, uchwał i deklaracji różnych instytucji Unii Europejskiej, poświadczają ruinę innego filaru kultury, a mianowicie prawa, i uzasadniają jeszcze bardziej wyraziście przewodnią tezę książki, że „Europa nie jest już chrześcijańska” (s. 267).

Pisząc o potrzebie pozytywnego przeciwdziałania antywartościom, autor zwraca uwagę na dwie ważne kwestie: problem wychowania młodego pokolenia i problem bezpieczeństwa. „Współczesna, budowana na lewicowo-liberalnych ideach kultu-

ra europejska – stwierdza – nie tylko nie zaspokaja ważnych duchowych potrzeb i oczekiwań współczesnych ludzi, ale także stwarza możliwości ekspansji kontrowersyjnych idei oraz doktryn religijnych z innych kultur. I możliwości te są coraz lepiej i skuteczniej wykorzystywane” (s. 292). Pojawienie się problematyki bezpieczeństwa w rozważaniach filozoficznych poświadcza stan kryzysu zasad i ideałów współczesnej kultury. Za Janem Pawłem II autor książki wskazuje, że Europa, odchodząc od chrześcijaństwa, „sprzeniewierzyła się swojemu duchowemu powołaniu promotorki uniwersalnych wartości” (s. 290).

Książka wyjaśnia także, dlaczego w dzisiejszej dobie nieustannie natrafiamy na konflikt między rozwiązaniami przyjmowanymi w Polsce a przepisami i regulacjami prawnymi Unii Europejskiej. Zdaniem autora wynika to w pewnym sensie ze zderzenia cywilizacji – chrześcijańskiej Polski z antychrześcijańską Europą. Z „przedmurza” chrześcijaństwa staliśmy się bowiem „murem” chroniącym przed inwazjami – zarówno islamską, jak też inwazją liberalnego antychrystianizmu. Podejmując próbę udzielenia odpowiedzi na pytanie o rolę Polski w odradzaniu chrześcijaństwa, Robert T. Ptaszek nawiązuje w swoich rozważaniach do myśli Jana Pawła II. Przez cały pontyfikat towarzyszyło Papieżowi „przekonanie, że Polska ma do odegrania w jednoczącej się Europie wyjątkową rolę” (s. 297). Dostrzegał on w polskiej kulturze chrześcijańskiej, w ethosie religijnym i narodowym „cenny rezerwuar energii” (s. 29), tak potrzebny dzisiejszej Europie, by zapewnić integralny rozwój osoby ludzkiej. Wyrażając sprzeciw wobec totalitaryzmu liberalnego, Jan Paweł II podkreślał szczególne doświadczenie Polaków, nabyte „przez lata walki z różnymi formami totalitaryzmu” (s. 295).

Autor książki uważa, że podążanie za wskazaniem Jana Pawła II może stanowić drogę ratunku przed pogrążeniem

się w kryzysie tożsamości postchrześcijańskiej Europy. Robert T. widzi konieczność działania na rzecz naprawy obecnej sytuacji, ale dostrzega też brak propozycji konkretnych rozwiązań w tym zakresie. Zauważa jednak, że pewnym zwiastunem takich propozycji może być Karta Poznańska Chrześcijańskiego Kongresu Społecznego⁵, która powstała jako efekt obrad drugiej edycji tego kongresu (w Poznaniu, 19 marca 2016 roku). Karta przedstawia główne cele programowe i dążenia chrześcijan w Polsce. Zamieszczenie zawartych w niej dwunastu tez w omawianej tu książce (s. 301-305) w formie „Dodatku” stanowi znakomite uzupełnienie argumentacji na rzecz pozytywnej pracy nad odrodzeniem duchowym Polski i Europy.

Trzeba podkreślić, że rozważając kwestie kryzysu i możliwości jego przezwyciężenia, autor książki zachowuje znaczny dystans do wywodzących się z nurtów mesjanistycznych rozwiązań dotyczących powołań Polski i chrześcijaństwa, nie moralizuje, nie popada w dydaktyzm ani – z drugiej strony – w katastrofizm. Dystans ten, wyrastający zapewne z afirmacji zasady umiaru, znajduje również wyraz w doborze cytatów, za pomocą których autor wzmacnia wymowę swoich argumentów.

Po lekturze książki odnoszę jednak wrażenie, że zdaniem autora kryzys dotyczy tylko współczesnej kultury europejskiej. Tymczasem już w okresie dwudziestolecia międzywojennego duchowni (między innymi ks. Józef Pastuszka, bp Jan Stepa i Jacek Woroniecki OP) podejmujący refleksję nad kulturą i człowiekiem dostrzegali niebezpieczeństwa oddziaływania kultury materialistycznej (antychrześcijańskiej) na osoby religijne. Dychotomiczne ujęcie kultury i człowieka, stanowiące wyraz dwoistego stosunku do religii i sfery

⁵ Zob. *Karta Poznańska Chrześcijańskiego Kongresu Społecznego*, „Christianitas” 2016, nr 63-64, s. 46-49.

sacrum, pozwalało na jaskrawe ukazanie owych problemów i oddziaływań. Zauważono, że człowiek religijny poddany jest presji czynników świeckich i publicznych, co pociąga za sobą szereg następstw, takich jak dezintegracja człowieka, podwójna moralność czy relatywizm.

Współcześnie sfera państwowa jeszcze bardziej ingeruje w życie jednostki i rodziny, w model wychowania, usuwa ze sfery publicznej symbole religijne. Autor książki ukazuje wiele takich negatywnych działań i zachowań – nie uwzględnia jednak aspektu kultury chrześcijańskiej; nie informuje o reakcji ludzi religijnych, chrześcijan i dostojników Kościoła na te zjawiska. W oparciu o lekturę *Zmierzchu Europy?* możemy jedynie stwierdzić, że Kościoły protestanckie posunęły się chyba najdalej w ustępstwach wobec ingerencji państwa.

Myślę, że w związku z tym zarysowuje się możliwość powstania kolejnej książki, będącej kontynuacją *Zmierzchu Europy?* Zachęcam autora, by pokusił się o próbę ukazania immanentnych czynników kryzysu chrześcijaństwa (zwłaszcza na Zachodzie jest ono w niezwykle trudnej sytuacji). Dobrze byłoby sięgnąć do historii, do zjawisk mających miejsce w łonie Kościoła (jak schizmy czy herezje), ale

także zapytać o rolę myśli filozoficzno-teologicznej w tym kryzysie. Różnorodność koncepcji, zwłaszcza współczesnych, takich jak teologia „śmierci Boga”, teologia wyzwolenia, teologia pracy, dialogu i inne teologie „krytyczne” czy „negatywne”, z pewnością w jakimś stopniu przyczyniła się do relatywizacji, sceptycyzmu czy agnostycyzmu. Z drugiej strony nasilenie zagrożeń cywilizacyjnych może spowodować mobilizację duchową ludzi myślących i przyznanie przez nich chrześcijaństwu głównej roli w obronie i odrodzeniu cywilizacji łacińskiej. Przykładem niech będzie postawa niedawno zmarłego profesora Bogusława Wolniewicza, który kilka lat temu, apelując na łamach „Naszego Dziennika” o przeciwstawienie się liberalno-libertyńskiej „cywilizacji śmierci”, śmierci Europy, w Kościele katolickim dostrzegł jedyną siłę zdolną stawić opór i dać odpór temu zjawisku.

Praca łącząca w sobie z jednej strony zabieg demanipulacji odrzucającej „czarną legendę” Kościoła, z drugiej zaś swoistej „lustracji” zaniedbań mogłaby stanowić cenne narzędzie poznawcze i światopoglądowe; cenne szczególnie dla młodego i poszukującego czytelnika. Zachęcam więc autora do podjęcia namysłu nad otwierającym się nowym polem badawczym.

PROPOZYCJE „ETHOSU”

From the Absurd to Revolt: Dynamics in Albert Camus's Thought. De l'absurde à la révolte. Dynamique de la pensée d'Albert Camus, red. M. Kałuża, P. Mróz, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków 2017, ss. 277.

We wstępie do anonsovanej książki Maciej Kałuża i Piotr Mróz piszą, że powstała ona jako próba zapisu dyskusji prowadzonych podczas międzynarodowej konferencji „Od absurdu do buntu. Dynamika myśli Alberta Camusa”, która odbyła się w roku 2016 na Uniwersytecie Jagiellońskim w Krakowie. Konferencję zorganizowano przy współpracy Polskiego Stowarzyszenia Alberta Camusa, Société des Études Camusiennes i Albert Camus Society US/UK. Prelegenci podjęli zadanie szczegółowego prześledzenia intelektualnej drogi Alberta Camusa, prowadzącej od analizy indywidualnego doświadczenia oraz indywidualnej świadomości absurdu do interpretacji pojęcia buntu w kategoriach solidarności międzyludzkiej.

Zebrane w książce artykuły, pisane w językach angielskim i francuskim, zgrupowane zostały w trzech częściach. W pierwszej z nich, zatytułowanej „From the Absurd to Revolt: Analysis of Sources for Camusian Concept of Revolt” [„Od absurdu do buntu. Analiza źródeł Camusowskiego pojęcia buntu”], prześledzono ewolucję refleksji Camusa, polegającą na zmianie centralnego punktu jego namysłu i przejściu od rozważania kategorii absurdu do analizy pojęcia buntu. W artykule *Profound Indifference: The Source of Revolt in the Early Writings of Camus* [„Głęboka obojętność. Źródło buntu we wczesnych pismach Camusa”] Simon Lea analizuje różne sensory pojęcia obojętności we wczesnej myśli Camusa, przeciwstawiając je kategoriom nadziei i czasu. Lea wskazuje, że obojętność, o której pisze Camus, można postrzegać jako „ascezę domagającą się nieustannej, wyraźnej świadomości rzeczywistości czasu, która ogniskuje się na kwestii śmierci” (s. 27). To właśnie owa obojętność, zdaniem Camusa, daje początek życiu świadomemu, odrzucającemu pokusę nadziei na egzystencję inną niż ta, którą faktycznie przeżywamy. Lea przywołuje też słowa samego pisarza, który w swoich *Notatkach* pisał, że *Obcy* i *Mit Syzyfa* stanowią „punkt zerowy”, z którego później wyrasta *Dżuma*. Z kolei Virginie Lupo w eseju *Un personnage emblématique. Caligula, ou la pensée en action*

de l'absurde à la révolte [„Postać emblematiczna. «Kaligula», czyli myśl, której działanie wiedzie od absurdu do buntu”] analizuje myślowe przejście Camusa od kategorii absurdu do kategorii buntu w kontekście jego sztuki *Kaligula*. W artykule „*La Peste*”, *de l'absurde à la révolte: les limites de l'engagement* [„Od absurdu do buntu. Granice zaangażowania”] Marie-Thérèse Blondeau ukazuje *Dżumę* jako punkt przejścia myśli Camusa od mitu Syzyfa do mitu prometejskiego i podkreśla, że zdaniem pisarza warunkiem autentyczności buntu jest zaangażowanie. Eric B. Berg w artykule *Camus' Religious Revolt in „The Plague”* [„Bunt religijny Camusa w «Dżumie»”] analizuje dwa kazania księdza Paneloux jako dwie próby poszukiwania drogi udzielenia na gruncie religii odpowiedzi na absurd rzeczywistości i rozwiązania naczelnej kwestii teodycei, a mianowicie odpowiedzi na pytanie, jak w świecie stworzonym przez Boga, który jest dobry w sensie absolutnym i pragnie wyłącznie dobra, możliwe jest zło. W tym kontekście Berg analizuje też deklarację Camusa sformułowaną w *Notatnikach*, gdzie pisze on, iż nie wierzy w Boga, a zarazem nie jest ateistą. Autor zestawia też refleksję Camusa na temat zła i absurdu z myślą filozofów: św. Augustyna, Tertuliana, Kierkegarda, Simone Weil i Dietricha Bonhoeffera. W kolejnym tekście, zatytułowanym *Lire et écouter pour écrire „L'Homme révolté* [„Czytać i słuchać, żeby napisać *Człowieka zbuntowanego*”], Christian Chevandier omawia szeroko intelektualne źródła, z których czerpał Camus, pisząc swoją powieść. W artykule *The Dynamics in Meaning of Absurdity and Revolt: Between „La liberté absurd” and „L'absurde et le meurtre”* [„Dynamika sensów absurdu i buntu. Między *Wolnością absurdalną* a *Absurdem i moderstwem*”] Maciej Kałuża odnosi się do historycznego rozwoju namysłu Camusa nad istotą samobójstwa oraz wartości, którą rodzi bunt.

Drugą część książki, zatytułowaną „*Camus's Revolt in Contemporary Analysis*” [„Współczesne analizy Camusa kategorii buntu”], rozpoczyna artykuł Sophie Basitien i Emmanuela Habimana *L'éthique camusienne comme aliment de résilience* [„Etyka Camusowska jako źródło siły”], w którym autorzy analizują etykę wypracowaną przez Camusa jako podstawę do buntu wobec tego, co nieakceptowalne, i wskazują, że wyznacza ona sposób rozumienia piękna, przyrody i miłości, a także zachęca do pokory języka, humanizmu i odpowiedzialności społecznej. W kolejnym artykule, *Le droit et le devoir de tuer: sémantiques du meurtre dans „L'Homme révolté”* [„Prawo i obowiązek, by zabić. Semantyka zabójstwa w *Człowieku zbuntowanym*”], Théodore Caponis rekonstruuje zaś rolę i funkcjonowanie pojęcia zabójstwa w najbardziej zaawansowanej pracy Camusa poświęconej zagadnieniu buntu. Tommaso Visionsone w tekście *A „Culpabilité Raisonnable”: Camusian Revolt as Modern Morality* [„«Culpabilité Raisonnable». Camusowski bunt jako nowoczesna moralność”] zarysowuje relacje między pojęciami nowoczesności, moralności i buntu w myśli Camusa oraz wskazuje na ich związek z postulatem powrotu do wartości absolutnych i postawą krytyki ideologii. W artykule *Timeliness Forms of Revolt by Albert Camus* [„Formy buntu w dziele Alberta Camusa”] Ignacy S. Fiut podejmuje namysł nad twórczością Camusa z perspektywy europejskiego uniwersalizmu. Ewa Średnicka w tekście *Does Justice Require Victims? Reflections on Albert Camus's Thought* [„Czy sprawiedliwość wymaga ofiar? Refleksje nad myślą Alberta Camusa”] rozważa sens pojęcia sprawiedliwości

w twórczości Camusa, analizując między innymi namysł pisarza nad zagadnieniami sprawiedliwości Bożej, usprawiedliwienia terroru oraz relacji między katem a ofiarą. Poglądy te autorka odnosi do sytuacji powojennej Francji. Trzecią część książki zatytułowano „Camus’s Revolt in Comparative Studies” [„Camusowskie pojęcie buntu w studiach porównawczych”]. W artykule „*I hope this Ireland we’re fighting for is worth it*”. Camus’, „*L’Homme Révolté*” through Ken Loach’s „*The Wind That Shakes the Barley*” [„Mam nadzieję, że Irlandia, o którą walczymy, jest tego warta». *Człowiek zbuntowany*. Analiza powieści przez pryzmat filmu *Wiatr buszujący w jęczmieniu* Kena Loacha”] Giovanni Gaetani zestawia Camusowską ideę buntu z obrazem irlandzkich rewolucjonistów sportretowanych w filmie Kena Loacha. Raphael Luiz de Araújo w tekście *Vers le dialogue. Albert Camus et Leszek Kołakowski* [„Ku dialogowi. Albert Camus i Leszek Kołakowski”] analizuje podobieństwa i różnice między krytyką marksistowską i poglądami Leszka Kołakowskiego a Camusowską kategorią buntu. Artykuł Barbary Zauli *Le rire de Sisyphe et la danse de Zarathoustra* [„Śmiech Syzyfa i taniec Zaratusztry”] poświęcony został próbie wydobywania nietzscheańskich źródeł myśli Alberta Camusa. Marcin Urbaniak zaś w tekście *Is Rebel an Outsider? Rebellion in the Interpretation of Colin Wilson* [„Czy człowiek zbuntowany jest obcym? Bunt w interpretacji Colina Wilsona”] przedstawia interpretację Camusowskiej kategorii buntu w ujęciu Colina Wilsona. W artykule „*Il faut sauver les jeunes filles qui se précipitent d’un pont*”. Pour un renouvellement de la lecture de „*L’Envol*” de J. Iwaszkiewicz (1957) [„Musimy uratować młode dziewczęta przed upadkiem z mostu». Ku nowemu odczytaniu *Wzlotu* Jarosława Iwaszkiewicza”] Justyna Gambert – w nawiązaniu do powieści Camusa *Upadek* – przedstawia analizę *Wzlotu*, noweli zadedykowanej pisarzowi przez Iwaszkiewicza. W artykule kończącym książkę, zatytułowanym *Camus and Dostoyevsky’s Philosophical Challenge: A Strange Spiritual Affinity* [„Filozoficzne wyzwanie Camusa i Dostojewskiego. Dziwne duchowe powinowactwo”] Remigiusz Król i Piotr Mróz analizują intelektualną bliskość między Albertem Camusem a Fiodorem Dostojewskim, nawiązując do dzieła Jacka Woronieckiego, polskiego etyka tomisty zafascynowanego kulturą rosyjską. Książkę, która wpisuje się w silny obecnie na całym świecie nurt ponownego odkrywania myśli Alberta Camusa, polecamy czytelnikom zainteresowanym aktualnością jego dzieła, tak literaturoznawcom, jak i filozofom oraz kulturoznawcom.

D.Ch.

Maciej Rajewski, *Ku antropologii procesualnej. Dyfuzjonizm brytyjski przełomu XIX i XX wieku*, Wydawnictwo Uniwersytetu Marii Curie-Skłodowskiej, Lublin 2017, ss. 683.

W swojej obszernej książce Maciej Rajewski analizuje niedostrzegane w dotychczasowych opracowaniach przedmiotu procesualne aspekty teorii rozwoju kultur i cywilizacji sformułowanej przez trzech przedstawicieli orientacji dyfuzjonistycznej w antropologii brytyjskiej pierwszej połowy dwudziestego wieku:

William H.R. Riversa, Graftona E. Smitha i Williama J. Perry'ego. Autor skupia się na ukazaniu nowatorskiego charakteru proponowanego przez tych badaczy ujęcia: „Stworzona przez dyfuzjonistów koncepcja rozwoju społeczno-kulturowego ujmowała rzeczywistość jako proces i w tym sensie stanowiła rewolucję naukową w dynamicznie rozwijającej się wówczas antropologii brytyjskiej, a element procesualnego ujęcia rzeczywistości miał wywrzeć wpływ na inne orientacje antropologiczne” (s. 8). Wskazuje również, że podejście procesualne przyjęte przez brytyjskich badaczy zainspirowane zostało Darwinia teorią ewolucji, a także zestawia je z koncepcją ewolucji społeczno-kulturowej zaproponowaną przez Edwarda B. Tylora, monografizmem historycznym w ujęciu Franza Boasa oraz funkcjonalizmem w wersji Bronisława Malinowskiego i Alfreda R. Radcliffe-Browna.

Rozdział pierwszy książki ma charakter metodologiczny. Autor omawia w nim pojęciowe narzędzia wykorzystane w dalszych analizach: teorię procesu opracowaną przez Dorothy M. Emmet (uczennicę Alfreda N. Whiteheada), ujęcia rewolucji naukowych zaproponowane przez Thomasa S. Kuhna oraz I. Bernarda Cohena, a także George'a W. Stockinga interpretację teorii paradygmatu w odniesieniu do antropologii kulturowej oraz Roya G. D'Andrade koncepcję zmian w zainteresowaniach problemami badawczymi (ang. agenda hopping). W rozdziale drugim przedstawione zostały najważniejsze spośród orientacji antropologicznych rozwijanych od drugiej połowy dziewiętnastego wieku do końca lat siedemdziesiątych wieku dwudziestego: ewolucjonizm, funkcjonalizm i monografizm historyczny, oraz dyskusje między zwolennikami tych podejść a dyfuzjonistami. W rozdziale trzecim autor charakteryzuje stan badań nad dyfuzjonizmem brytyjskim, wskazując na pominięcie w nich perspektywy procesualnej. Rajewski pisze: „Jej przyjęcie ukazałoby, że orientacja dyfuzjonistyczna – mimo wielu błędów interpretacyjnych – jako pierwsza ujęła szeroko możliwość analizy rozwoju kulturowego z punktu widzenia zarówno procesów przebiegających na zewnątrz analizowanych formacji kulturowych, jak i wewnątrz nich. Uwzględniła ona też równorzędność procesu rozwoju i degradacji kulturowej, rolę przypadku oraz zaniku użytecznych umiejętności” (s. 123). Na tym tle szczegółowo omawia w trzech kolejnych rozdziałach poglądy dyfuzjonistów brytyjskich, ukazując ich wkład w rozwój antropologii. W rozdziale czwartym rekonstruuje Riversowski model rozwoju kultury jako oscylowania między procesem ewolucji a stymulującym go procesem dyfuzji i wskazuje, w jaki sposób zaproponowane przez tego badacza ujęcie zapowiada podejście strukturalno-funkcjonalne w antropologii. W rozdziale piątym prezentuje dokonaną przez Smitha hipotetyczną kulturowo-historyczną rekonstrukcję dziejów, która – chociaż naukowo niewiarygodna – przyczyniła się do ukazania ograniczeń ewolucjonistycznego ujęcia kulturowego rozwoju ludzkości. W rozdziale szóstym omawia prace Perry'ego jako „dopełniające się podsumowania analiz Riversa i Smitha dotyczące zjawisk rozwoju, dyfuzji i rozprzestrzeniania się kultury z perspektywy generowanych przez nią peryferii” (s. 610) oraz dokonaną przez tego badacza rekonstrukcję rozwoju cywilizacyjnego świata, w której akcentuje rolę zjawisk nieprzewidywanych, takich jak pojawienie się wybitnych jednostek wpływających na bieg dziejów czy przypadkowych innowacji, które umożliwiają dokonanie istotnej zmiany w rze-

czywistości społeczno-kulturowej bądź środowisku naturalnym. Z zawartych w książce Rajewskiego analiz wyłania się obraz antropologii dyfuzjonistycznej jako nurtu bardziej naukotwórczego niż współczesny jej nurt ewolucjonistyczny, bardziej inspirującego pod względem metodologicznym i analitycznym dla dalszego rozwoju badań i teorii antropologicznych. „Można [...] uznać, że procesualne analizy dyfuzjonistów, niezależnie od wartości naukowej hipotetycznych interpretacji, uwolniły antropologię od sztywnych intelektualistycznych i w zasadzie «gabinetowych», spekulatywnych ram ewolucjonizmu i były jedną z dróg prowadzących do pojawienia się analiz synchronicznych w antropologii, które miały w formie funkcjonalizmu zdominować badania antropologiczne i odsunąć w cień osiągnięcia dyfuzjonistów” (s. 631).

Książka *Ku antropologii procesualnej* jest pierwszym w polskim piśmiennictwie naukowym opracowaniem poświęconym nurtowi dyfuzjonistycznemu w brytyjskiej antropologii kulturowej. Oprócz szczegółowej prezentacji prac Riversa, Smitha i Perry’ego, obejmującej całość dorobku tych autorów, oraz jego wnikliwej analizy, polecana publikacja zawiera również przegląd krytycznych analiz dyfuzjonizmu dokonanych przez historyków nauki. Niewątpliwie należy ją zatem polecić antropologom kulturowym oraz badaczom historii wiedzy. Wydaje się jednak, że może ona okazać się atrakcyjną lekturą dla szerszego kręgu czytelników zainteresowanych dziejami nauki, a zwłaszcza innymi niż powszechnie dzisiaj przyjmowane sposobami i standardami jej uprawiania, a także przekazywania jej wyników. Notabene, szczególnie ciekawe wydają się analizy niektórych błędów popełnionych przez dyfuzjonistów. Faktycznie książka Rajewskiego umożliwia wgląd – oczywiście częściowy, bo uzyskiwany przez pryzmat analiz pracy badawczej dyfuzjonistów – w życie umysłowe przełomu wieku dziewiętnastego i dwudziestego wieku, uchwytując także coś z klimatu tamtego czasu oraz pasji badawczej, jaka cechowała głównych bohaterów publikacji. Może również dać asumpt do rozważań na temat historii samorozumienia człowieka Zachodu w konfrontacji z innymi kulturami oraz jego koncepcji postępu, a czytelników bardziej filozoficznie usposobionych może skłonić nawet do refleksji nad poszukiwaniem istoty człowieczeństwa czy możliwością odkrycia sensu dziejów. Wbrew możliwemu pierwszemu wrażeniu polecana publikacja nie jest zbyt „techniczna” dla czytelników-niespecjalistów. Napisana jest jasno i sprawnie, a rozumienie wyводу ułatwione zostało przez jej logiczną strukturę i konsekwentną realizację zamierzenia badawczego przez autora. Pomocne w poruszaniu się po zawartym w niej obszernym materiale stanowią indeksy: osób, postaci religijnych i bóstw, ludów i nazw geograficznych oraz terminów.

P.M.

Patrycja MIKULSKA

NIEŚĆ ŚWIATŁO

Niekiedy po lekturze książek pozostają w pamięci zaskakujące obrazy – zaskakujące, bo niezwiązane ani z najbardziej wyrazistymi sytuacjami czy postaciami kreślonymi przez autora, ani najważniejszymi wątkami fabularnymi bądź ideowymi. Autorzy książek nie są w gruncie rzeczy autorami owych obrazów – powstają one w wyobraźni czytelnika. Bywają przez niego z rozmysłem budowane, ale niekiedy pojawiają się nagle, powołane do istnienia jakimś słowem czy zdaniem pisarza; czasami sprawiają niemal wrażenie, jakby stanowiły ślad zerknięcia w świat przedstawiony. Gdyby je jakoś unieruchomić i uprościć (bo są to zwykle obrazy dynamiczne, a także pełne dźwięków i zapachów), uzewnętrznić i utrwalić na papierze, mogłyby się znaleźć na okładce książki – charakterystycznej okładce, po której rozpoznaje się dzieło z daleka.

Przechowuję w pamięci kilka takich obrazów zebranych z różnego rodzaju książek. Jeden powraca do mnie szczególnie często, także w kontekstach niemających wiele wspólnego z treścią powieści, z której wziął początek. Tym razem przypomnieli się – nie mógł się nie przypomnieć – gdy opracowywałam artykuły do niniejszego tomu „Ethosu”, wszystkie w jakimś sensie mówiące o świetle. Ten obraz też jest „o świetle”, a wywołało go zdanie z powieści Francisa Scotta Fitzgeralda *Czula jest noc*: „Inni pomogli mu przenosić lampy – któż by nie był zadowolony, mogąc się przydać w noszeniu lamp poprzez ciemność”¹.

Sprowokowana przez to zdanie wizja jest idylliczna: oto w ciepłą, śródziemnomorską noc, po przyjęciu pod gołym niebem grupka gości pomaga gospodarzowi zanieść do domu lampy. Wyobrażam sobie łańcuszek drobnych świateł, poruszających się w ciemności i zmierzających ku nagromadzeniu światła – ku willi gospodarzy. Ruch świateł jest nieregularny, raz szybki, raz powolny, niekiedy ustaje. Być może zmierza ku górze – bo trzeba wejść po jakichś schodach. Niosący światła ludzie są znużeni – po przyjęciu, ale i po całym upalnym dniu, niektórzy zapewne wypili za dużo, jedni są podekscytowani lub rozdrażnieni, wciąż zanurzeni w niedawno prowadzonych rozmowach i sporach, inni zachwyceni, oczarowani, odurzeni wrażeniami. Wszyscy jednak podnoszą lampy, bo „któż by nie był zadowolony...”. Jakby biorąc lampy do rąk, odrywali się od swoich przeżyć i dzięki temu mogli włączyć się we wspólne przedsięwzięcie – w coś, co wszystkim wydaje się w jakiś sposób dobre, zarazem pożyteczne i przyjemne.

Chciałabym, by obraz ten mógł posłużyć jako metafora ludzkiego poszukiwania wiedzy – byłoby ono wówczas „zbieraniem”, „gromadzeniem” światła wspólnie z innymi, a także oświetlaniem innym drogi. Czy nie jest to jednak obraz zbyt beztroski? Przywodzi na myśl to, co optymistycznie o poznaniu pisze David Hume w *Badaniach*

¹ F. Scott Fitzgerald, *Czula jest noc*, tłum. M. Skroczyńska, Z. Zinserling, Comfort-Oficyna Wydawnicza, Lublin 1992, s. 32.

dotyczących rozumu ludzkiego, przedstawiając filozofię jako „jedną [...] z nielicznych bezpiecznych i nieszkodliwych rozrywek, które ludzkości przypadły w udziale”². Filozof twierdzi też, że „najmilsza ścieżka życia i najmniej kryjąca zasadzek prowadzi drogą nauki i wiedzy, a tego, kto potrafi usunąć jakąś przeszkodę na tej drodze lub ukazać jakieś nowe perspektywy, powinno uważać się za dobroczyńcę ludzkości”³. Komentujący Hume’owską wizję z perspektywy doświadczenia kilku wieków rozwoju wiedzy Michał Heller pisze: „Dziś nauki – z jej morderczymi zastosowaniami – nie uznałibyśmy za bezpieczną i niewinną rozrywkę. Tym bardziej więc należy kontrolować przyjemności związane ze zdobywaniem wiedzy i z tym, że się wie”⁴.

W „moim” obrazie nie występuje też motyw, o którym pamiętają zarówno Hume, jak i Heller – motyw intensywnego zaangażowania i wysiłku. Nie jest to jednak trud daremny – można powiedzieć, że wysiłek zdobywania wiedzy, niemal niezależnie od jego skutków, niezależnie od wagi uzyskanych wyników, związany jest nieodłącznie ze swoistą nagrodą, o czym zaświadcza obaj myśliciele. „Studiowanie i uprawianie nauki – pisze Heller – choć wymagają nakładu sił i przezwyciężenia wielu słabości, są zanurzeniem się w świetle”⁵. Hume zaś stwierdza z entuzjazmem: „Ciemność jest [...] uciążliwa zarówno dla umysłu, jak dla oka, lecz co za rozkosz, co za radość wydobyć z ciemności światło, choćby kosztem największej pracy”⁶.

Wizja wywołana z powieści Fitzgeralda wydaje mi się teraz zbyt błaha nawet w zestawieniu z Hume’owskim optymizmem, by mogła posłużyć jako dobra metafora ludzkiego poznania (a wydaje się zbyt błaha, bo nie oddaje nawet miary przyjemności związanej ze zdobywaniem wiedzy). Mimo to nie chciałabym z tego obrazu rezygnować. Niech pozostanie jako marzenie, by poznanie – dokonywane wspólnie z innymi, powodowane odruchem dobrej woli, chęcią, by się „przydać” – mogło przynajmniej niekiedy przypominać takie niesienie światła.

Nie tylko nie chciałabym rezygnować z „mojego” obrazu, ale chętnie rozszerzyłabym go, uznając za metaforę ludzkiego życia. To prawda, że jest niedramatyczny – powracając do jego powieściowego kontekstu, można by powiedzieć, że ludzie pomagający w niesieniu lamp na chwilę pozostawili swoje dramaty za sobą czy też że dramat ich istnienia na pewien niedługi czas został zawieszony. Obraz ów wydaje się jednak mieć – podobnie jak wtedy, gdy odnoszony jest do ludzkiego poznania – moc marzenia, a nawet pragnienia. Można by przecież chcieć móc porównać swoje życie – w porywie poetyckiej wyobraźni czy też pod wpływem atmosfery letniej nocy – do pomocnego i dającego satysfakcję niesienia lamp. Można też chcieć, aby życie to było drogą ku Światłu.

² D. H u m e, *Badania dotyczące rozumu ludzkiego*, tłum. J. Łukasiewicz, K. Twardowski, oprac. A. Hochfeldowa, PWN, Warszawa 1977, s. 9.

³ Tamże.

⁴ M. H e l l e r, *Ciemność i światło umysłu*, w: tenże, *Jak być uczonym*, wybór i oprac. M. Szczecińska-Polak, Copernicus Center Press, Kraków 2017, s. 10.

⁵ Tamże, s. 13.

⁶ H u m e, dz. cyt., s. 9.

Maria FILIPIAK

ŚWIATŁO, NA KTÓRE OCZEKUJEMY
Bibliografia wypowiedzi papieży
Jana Pawła II, Benedykta XVI i Franciszka z lat 1978-2017

Wykaz skrótów

IGP – *Insegnamenti di Giovanni Paolo II* [Città del Vaticano]

I (1978) ss. 477	XIV (1991) t. 1, ss. 1983
II (1979) [t. 1], ss. 1729	XIV (1991) t. 2, ss. 1619
II (1979) t. 2, ss. 157	XV (1992) t. 1, ss. 2147
III (1980) t. 1, ss. 1983	XV (1992) t. 2, ss. 1119
III (1980) t. 2, ss. 1869	XVI (1993) t. 1, ss. 1855
IV (1981) t. 1, ss. 1292	XVI (1993) t. 2, ss. 1725
IV (1981) t. 2, ss. 1313	XVII (1994) t. 1, ss. 1367
V (1982) t. 1, ss. 1376	XVII (1994) t. 2, ss. 1281
V (1982) t. 2, ss. 2497	XVIII (1995) t. 1, ss. 2054
V (1982) t. 3, ss. 1751	XVIII (1995) t. 2, ss. 1589
VI (1983) t. 1, ss. 1730	XIX (1996) t. 1, ss. 1798
VI (1983) t. 2, ss. 1496	XIX (1996) t. 2, ss. 1206
VII (1984) t. 1, ss. 2016	XX (1997) t. 1, ss. 1799
VII (1984) t. 2, ss. 1708	XX (1997) t. 2, ss. 1230
VIII (1985) t. 1, ss. 2081	XXI (1998) t. 1, ss. 1669
VIII (1985) t. 2, ss. 1683	XXI (1998) t. 2, ss. 1483
IX (1986) t. 1, ss. 2204	XXII (1999) t. 1, ss. 1660
IX (1986) t. 2, ss. 2242	XXII (1999) t. 2, ss. 1396
X (1987) t. 1, ss. 1482	XXIII (2000) t. 1, ss. 1415
X (1987) t. 2, ss. 2582	XXIII (2000) t. 2, ss. 1463
X (1987) t. 3, ss. 1812	XXIV (2001) t. 1, ss. 1607
XI (1988) t. 1, ss. 1073	XXIV (2001) t. 2, ss. 1376
XI (1988) t. 2, ss. 2625	XXV (2002) t. 2, ss. 1130
XI (1988) t. 3, ss. 1405	XXV (2002) t. 1, ss. 1290
XI (1988) t. 4, ss. 2317	XXVI (2003) t. 1, ss. 1298
XII (1989) t. 1, ss. 1945	XXVI (2003) t. 2, ss. 1205
XII (1989) t. 2, ss. 1783	XXVII (2004) t. 1, ss. 1063
XIII (1990) t. 1, ss. 1885	XXVII (2004) t. 2, ss. 933
XIII (1990) t. 2, ss. 1888	XXVIII (2005), ss. 333

IB – *Insegnamenti di Benedetto XVI* [Città del Vaticano]

I (2005) ss. 1326	V (2009) t. 2, ss. 980
II (2006) t. 1, ss. 1008	VI (2010) t. 1, ss. 1166
II (2006) t. 2, ss. 1065	VI (2010) t. 2, ss. 1390
III (2007) t. 1, ss. 1405	VII (2011) t. 1, ss. 1072
III (2007) t. 2, ss. 1065	VIII (2012) t. 1, ss. 960
IV (2008) t. 2, ss. 1099	VIII (2012) t. 2, ss. 952
IV (2008) t. 1, ss. 1280	IX (2013), ss. 336
V (2009) t. 1, ss. 1439	

IF – *Insegnamenti di Francesco* [Città del Vaticano]

- I (2013) t. 1, ss. 592
 I (2013) t. 2, ss. 983
 II (2014) t. 1, ss. 938
 II (2014) t. 2, ss. 949

NP I – Jan Paweł II, *Nauczanie papieskie*, I (1978), Poznań–Warszawa 1987, ss. 220

NP II, 1 – Jan Paweł II, *Nauczanie papieskie*, II (1979) t. 1, Poznań 1990, ss. 793

NP II, 2 – Jan Paweł II, *Nauczanie papieskie*, II (1979) t. 2, Poznań 1992, ss. 753

NP III, 1 – Jan Paweł II, *Nauczanie papieskie*, III (1980) t. 1, Poznań–Warszawa 1985, ss. 875

NP III, 2 – Jan Paweł II, *Nauczanie papieskie*, III (1980) t. 2, Poznań–Warszawa 1986, ss. 924

NP IV, 1 – Jan Paweł II, *Nauczanie papieskie*, IV (1981) t. 1, Poznań 1989, ss. 611

NP IV, 2 – Jan Paweł II, *Nauczanie papieskie*, IV (1981) t. 2, Poznań 1989, ss. 572

NP V, 1 – Jan Paweł II, *Nauczanie papieskie*, V (1982) t. 1, Poznań 1993, ss. 877

NP V, 2 – Jan Paweł II, *Nauczanie papieskie*, V (1982) t. 2, Poznań 1996, ss. 1004

NP VI, 1 – Jan Paweł II, *Nauczanie papieskie*, VI (1983) t. 1, Poznań 1998, ss. 852

NP VI, 2 – Jan Paweł II, *Nauczanie papieskie*, VI (1983) t. 2, Poznań 1999, ss. 686

NP VII, 1 – Jan Paweł II, *Nauczanie papieskie*, VII (1984) t. 1, Poznań 2001, ss. 924

NP VII, 2 – Jan Paweł II, *Nauczanie papieskie*, VII (1984) t. 2, Poznań 2002, ss. 827

NP VIII, 1 – Jan Paweł II, *Nauczanie papieskie*, VIII (1985) t. 1, Poznań 2003, ss. 1076

NP VIII, 2 – Jan Paweł II, *Nauczanie papieskie*, VIII (1985) t. 2, Poznań 2004, ss. 856

NP IX – Jan Paweł II, *Nauczanie papieskie*, IX (1986) t. 1, Poznań 2005, ss. 999

AP 2 – *Anioł Pański z Papieżem Janem Pawłem II*, Città del Vaticano 1986, ss. 479

AP 3 – *Anioł Pański z Papieżem Janem Pawłem II*, Città del Vaticano 1989, ss. 395

ORpol. – „L'Osservatore Romano” wydanie polskie 1980-

JAN PAWEŁ II

1978

1. *Siostry zakonne światłością Kościoła i ludzkości* (Przemówienie do przełożonych generalnych siostr zakonnych, 16 XI), NP I, s. 75-77; toż: *Le religiose, luce per la Chiesa e per l'umanità*, IGP I, s. 165-168.

2. *Światło miłości opartej na wierze* (Przemówienie do Ruchu Apostolskiego Ociemniałych, 9 XII), NP I, s. 144-145; toż: *La luce della carità fondata sulla fede*, IGP I, s. 317-318.

1979

3. *Odblask słodczy Maryi na obliczu każdej matki* (Przemówienie do młodzieży, 10 I), NP II, 1, s. 20-21; toż: *Sul volto di ogni madre un riflesso della dolcezza di Maria*, IGP II, 1, s. 38-40.

4. Encyklika *Redemptor hominis* (15 III), NP II, 1, s. 231-267, p. 11, 14, 18, 19, 21; toż: *Lettera Enciclica Redemptor Hominis*, IGP II, 1, s. 550-660.

5. *Wasze światło niech będzie orędziem pokoju dla ludów europejskich* (Przemówienie do sportowców, 18 III), NP II, 1, s. 275-276; toż: *Dalla vostra luce un messaggio di pace per i popoli europei*, IGP II, 1, s. 675-676.

6. *Święty Stanisław – mocą życia i światłem wiary* (Homilia podczas Mszy św. w kościele św. Stanisława w Rzymie, 13 V), NP II, 1, s. 481-483; toż: *Le forze della vita, le luci della fede*, IGP II, 1, s. 1110-1113.

7. *Światło roku jubileuszowego na sakrament bierzmowania* (Homilia podczas Mszy św. ku czci św. Stanisława, Kraków, 10 VI), NP II, 1, s. 708-713; toż: *La luce del Giubileo sul Sacramento della Cresima*, IGP II, 1, s. 1513-1522.

8. *W miłości lśni piękno chrześcijaństwa* (Przemówienie do uczestników pielgrzymki Stowarzyszenia „Nasza Rodzina”, 24 IX), NP II, 2, s. 178-179; toż: *Nella carità rifulge la bellezza del cristianesimo*, IGP II, 2, s. 361-363.

1980

9. *Światło wiary dociera wszędzie* (Rozważnie przed modlitwą „Anioł Pański”, 6 I), NP III, 1, s. 15-16; toż: *La luce della fede giunga ad ogni uomo*, IGP III, 1, s. 33-36.

10. *Wasze życie – światłem świata* (Przemówienie do zakonników i zakonnic, 2 II), NP III, 1, s. 112-115; toż: *La vostra vita: una luce per il mondo*, IGP III, 1, s. 294-299.

11. *Świadectwo siły Chrystusowego światła* (Przemówienie do chorych, 11 II), NP III, 1, s. 148-150; toż: *Testimoniare la forza della luce di Cristo*, IGP III, 1, s. 371-375.

12. *Piotr Klawer – świetlany przykład obrońcy praw ludzkich* (Orędzie na Rok Klaweriański w Kolumbii, 26 VI), NP III, 1, s. 819-820; toż: *Pietro Claver esempio luminoso per la difesa dei diritti umani*, IGP III, 1, s. 1848-1850.

13. *Budujcie w światłości chrześcijańskiej wielorasową społeczność ludzką* (Homilia podczas Mszy św., Salvador Da Bahia, 7 VII), NP III, 2, s. 92-96; toż: *State costruendo nella luce cristiana una comunità umana multi-razziale*, IGP III, 2, s. 170-176.

14. *Nad mieszkańcami kraju mroków zabłysło światło* (Homilia podczas Pasterki, 24 XII), NP III, 2, s. 897-898; toż: *Il buio del mondo è cancellato dalla luce della nascita di Dio*, IGP III, 2, s. 1795-1798.

1981

15. *We wspólnocie parafialnej Pan staje się światłem i zbawieniem* (Homilia podczas Mszy św., Santa Gala, 25 I), NP IV, 1, s. 83-86; toż: *Nella comunità parrocchiale il Signore diventa luce e salvezza*, IGP IV, 1, s. 167-173.

16. *Bądźcie solą ziemi i światłością świata* (W kościele świętych Karola i Błażeja ai Catinari, 8 II), NP IV, 1, s. 125-126; toż: *Siate proprio voi parrocchiani sale della terra e luce del mondo*, IGP IV, 1, s. 249-254.

17. *Odblask mądrości Bożej w pełnej formacji człowieka* (Przemówienie do grupy studentów uniwersytetu z Pawia, 11 IV), NP IV, 1, s. 437-439; toż: *Il riflesso della sapienza divina nella formazione integrale dell'uomo*, IGP IV, 1, s. 915-918.

18. Encyklika *Laborem exercens* (14 IX), Watykan 1981, p. 5, 13, 26-27; toż: Lettera Enciclica *Laborem Exercens*, IGP IV, 2, s. 154-266.

19. *Wychodzimy na spotkanie światłości* (Homilia podczas Pasterki, 25 XII), NP IV, 2, s. 548-550; toż: *La solitaria notte di Betlemme ci dona il Figlio tanto atteso*, IGP IV, 2, s. 1242-1245.

1982

20. *Być światłem dla ludzi we wspólnocie życia z Chrystusem* (Przemówienie do biskupów hiszpańskich, 6 II), NP V, 1, s. 150-152; toż: *Essere luce per gli uomini in comunione di vita con Cristo*, IGP V, 1, s. 307-311.

21. *Światło, które z Taboru oświeca Kościół przejawia się przede wszystkim w działaniu biskupów* (Homilia w czasie święceń biskupich monsignora Noè, 6 III), NP V, 1, s. 317-319; toż: *La luce che dal Tabor illumina la Chiesa riappare anzitutto nell'opera dei Vescovi*, IGP V, 1, s. 748-752.

22. *Istota powołania chrześcijańskiego polega na tym, aby być światłem i solą dla świata* (Homilia podczas Mszy św. na odnowienie przyrzeczeń chrztu świętego na Wembley, 29 V), NP V, 1, s. 838-841; toż: *L'essenza della vocazione cristiana consiste nell'essere luce e sale per il mondo*, IGP V, 2, s. 1953-1957.

23. *Każde dobro zstępuje od Ojca światel* (Rozważanie przed modlitwą „Anioł Pański”, 29 VIII), NP V, 2, s. 314; toż: *Offro al Padre l'amore e la fiducia dei sammarinesi a Cristo e a Maria*, IGP V, 3, s. 325-326.

24. *Wiara chrześcijańska i sprawiedliwość społeczna jako światła na drodze człowieka* (Przemówienie do władz cywilnych, Brescia, 26 IX), NP V, 2, s. 441-442; toż: *Fede cristiana e giustizia sociale: luci sul cammino dell'uomo*, IGP V, 3, s. 576-578.

1983

25. *Tajemnica Maryi w świetle Zmartwychwstania Chrystusa* (Rozważanie przed modlitwą „Regina Coeli”, 17 IV), ORpol. 4(1983) nr 4, s. 9; toż: *Maria è il più alto „successo” del mistero pasquale*, IGP VI, 1, s. 986-988.

26. *Raduj się ziemio, która jesteś mieszkaniem człowieka* (Homilia podczas Pasterki, 25 XII), NP VI, 2, s. 663-664; toż: *Nella notte dell'intera umanità la luce della redenzione*, IGP VI, 2, s. 1432-1435.

27. *Promieniowanie łaski Bożego narodzenia* (Rozważanie przed modlitwą „Anioł Pański”, 26 XII), NP VI, 2, s. 667; toż: *La grazia, la santità, la purezza del Natale illuminando le nostre gioie e sofferenze*, IGP VI, 2, s. 1444-1445.

1984

28. Adhortacja apostolska *Redemptionis donum* [...] o konsekracji zakonnej w świetle tajemnicy Odkupienia (25 III), NP VII, 1, s. 370-388; toż: *Esortazione Apostolica Redemptionis Donum*, IGP VII, 1, s. 788-842.

29. *Światło tej ziemi* (Przemówienie podczas inauguracji Koreańskiej Krajowej Konferencji Duszpasterskiej, 6 V), NP VII, 1, s. 591-593; toż: *Rinnovando la splendida tradizione: I laici siano „una luce per questo paese”*, IGP VII, 1, s. 1286-1290.

30. *Nieść światło Chrystusa w nową rzeczywistość Argentyny* (Audiencja dla biskupów argentyńskich, 1 VI), NP VII, 1, s. 719-723; toż: *Portare la luce di Cristo nella nuova realtà dell'Argentina*, IGP VII, 1, s. 1575-1581.

31. Encyklika „*Humanae vitae*” odczytana w świetle dotychczasowych rozważań (Audiencja generalna, 11 VII), NP VII, 2, s. 41-44; toż: *Nell'atto coniugale inscindibili le finalità unitiva e procreativa*, IGP VII, 2, s. 85-92.

32. *Odpowiedzialne rodzicielstwo w świetle nauki Kościoła* (Audiencja generalna, 1 VIII), NP VII, 2, s. 67-70; toż: *Paternità e maternità responsabili alla luce dell'„Humanae vitae”*, IGP VII, 2, s. 144-151.

33. *Niechaj Kanada rośnie blaskiem krzyża* (Orędzie radiowe, 9 IX), NP VII, 2, s. 175; toż: *Il Canada continui a crescere alla luce della croce*, IGP VII, 2, s. 378.

34. *Prośmy Maryję o światło i miłość Bożą* (Przemówienie w katedrze w Montrealu, 10 IX), NP VII, 2, s. 198-199; toż: *Domandiamo alla Vergine la luce e l'amore di Dio*, IGP VII, 2, s. 423-425.

35. *Pozostał ostoją i światłem* (Homilia podczas Mszy św., Arona, 4 XI), NP VII, 2, s. 570-573; toż: *San Carlo Borromeo, grande pastore della Chiesa milanese, si è lasciato guidare da Cristo, buon pastore del gregge*, IGP VII, 2, s. 1158-1164.

1985

36. „*Alborada*” brzask, który zapowiada dzień (Homilia podczas Mszy św. w sanktuarium „Alborada”, 31 I), NP VIII, 1, s. 174-177; toż: „*Maria è la prima luce che annuncia il giorno*”, IGP VIII, 1, s. 315-321.

37. *Potok światła i ciepła na ulicach miasta Rzymu* (Przemówienie do uczestników „Maratonu Wiosennego”, 21 IV), NP VIII, 1, s. 551-552; toż: *Una fiumana di luce e di calore per le vie della città di Roma*, IGP VIII, 1, s. 1093-1094.

38. *Niech świeci wasze światło przed ludźmi* (Homilia podczas Mszy św., Gandawa, 17 V), NP VIII, 1, s. 750-755; toż: *Domandiamo allo Spirito Santo la forza di saper sempre dar conto della fede*, IGP VIII, 1, s. 1455-1464.

39. *Religijny wymiar sztuki* (Homilia podczas Mszy św. dla artystów, Bruksela, 20 V), NP VIII, 1, s. 805-810, p. 6, 8; toż: *Un mondo senza arte difficilmente si può aprire alla fede e all'amore*, IGP VIII, 1, s. 1560-1569.

40. Encyklika *Slavorum apostoli* (2 VII), ORpol. 6(1985) nr 4-5, s. 1-6, p. 9, 18, 30; toż: *Lettera Enciclica Slavorum Apostoli*, IGP VIII, 2, s. 3-33.

41. *Trzeba wam światła, które jest większe niż jakakolwiek ciemność* (Przemówienie do polskich pielgrzymów, 22 VIII), NP VIII, 2, s. 266-267.

42. *Światłość narodów* (Rozważnie przed modlitwą „Anioł Pański”, 22 XII), NP VIII, 2, s. 811-812; toż: *Cristo luce delle genti*, IGP VIII, 2, s. 1579-1580.

43. *Światło nocy betlejemskiej* (Homilia podczas Pasterki, 24 XII), NP VIII, 2, s. 823-825; toż: *Nel Natale il significato dell'uomo e della storia*, IGP VIII, 2, s. 1598-1601.

1986

44. *Światło oczu wiary* (Rozważnie przed modlitwą „Anioł Pański”, 15 I), NP IX, 1, s. 12; toż: *Il Natale diventi per noi la vera epifania di Dio*, IGP IX, 1, s. 25-26.

45. *Światło naszego świata – Krzyż Chrystusa* (Homilia podczas Mszy św. w Delhi, 2 II), NP IX, 1, s. 133-136; toż: *Giustizia, pace, sviluppo umano integrale, essenziali all'opera di evangelizzazione*, IGP IX, 1, s. 268-274.

46. *Powinniśmy kroczyć naprzód w świetle przyniesionym na świat przez Syna Bożego* (Przemówienie do młodzieży po bierzmowaniu, 9 III), NP IX, 1, s. 336-337; toż: *Dobbiamo camminare e far camminare i nostri fratelli nella luce portata dal Figlio di Dio nel mondo*, IGP IX, 1, s. 663-665.

47. *Wielkanoc rozjaśnia codzienne życie* (Życzenia dla włoskiej policji drogowej, 29 III), NP IX, 1, s. 445-446; toż: *La Pasqua illumina la vita quotidiana*, IGP IX, 1, s. 881-882.

48. *Przeżywać doświadczenie w świetle wiary* (Spotkanie z grupami, 4 V), NP IX, 1, s. 623-624; toż: *„Vivere l'esperienza alla luce della fede”*, IGP IX, 1, s. 1233-1235.

49. *Bądźcie płonącymi pochodniami pośród świata* (Przemówienie w sanktuarium Madonny del Monte, 9 V), NP IX, 1, s. 669-671; toż: *Ai giovani: „Dov'è la notte della violenza bruci il fuoco della fede e del vostro amore”*, IGP IX, 1, s. 1327-1329.

50. *Rozważcie swoje kapłaństwo w świetle proboszcza z Ars* (Przemówienie do kapłanów z USA, 15 V), NP IX, 1, s. 724-725; toż: *„Riflettete sul vostro sacerdozio alla luce del ministero del Curato d'Ars”*, IGP IX, 1, s. 1432-1434.

51. Encyklika *Dominum et Vivificantem* [...] o Duchu Świętym w życiu Kościoła i świata (18 V), Watykan 1986, p. 49-54, p. 6, 16, 29, 36, 42, 43, 45, 49, 52, 60, 67; toż: *Lettera Enciclica [...] Dominum et Vivificantem*, IGP IX, 1, s. 1470-1623.

52. *Duch, który oświeca nas i ożywia* (Rozważnie przed modlitwą „Anioł Pański”, 1 VI), NP IX, 1, s. 855; toż: *„Adoriamo pubblicamente la Santissima Eucaristia”*, IGP IX, 1, s. 1734-1735.

53. *Opatrzność Boża a historyczne uwarunkowania człowieka w świetle Soboru Watykańskiego II* (Audiencja generalna, 18 VI), NP IX, 1, s. 913-919; toż: *La Divina*

Provvidenza e la condizione storica dell'uomo d'oggi alla luce del Concilio Vaticano II, IGP IX, 1, s. 1841-1850.

54. *Być świadkiem Chrystusa znaczy nieść światło w ciemnościach, pomoc, solidarność, miłość do człowieka* (Homilia podczas Mszy św. dla włoskich skautów, 9 VIII), ORpol. 7(1986) nr 8, s. 12-13, 22; toż: *Testimoniate la vostra fede davanti al mondo come membri di un'associazione cattolica*, IGP IX, 2, s. 348-353.

55. *Słońce sprawiedliwości* (Rozważnie przed modlitwą „Anioł Pański”, 16 XI), AP3, s. 153-154; toż: *La ricerca orante di Dio illumina il sentiero misterioso della fede*, IGP IX, 2, s. 1447-1449.

1987

56. *Pragniemy, abyś zajaśniała na horyzoncie współczesnego adwentu* (Zapowiedź Roku Maryjnego i nowej encykliki, 1 I), ORpol. 8(1987) nr 1, s. 14; toż: *Dalla Pentecoste 1987 alla solennità dell'Assunta 1988: un Anno Mariano nel cammino verso il terzo millennio*, IGP X, 1, s. 3-7.

57. *Blaski i cienie* (Rozważanie przed modlitwą „Anioł Pański”, 15 II), ORpol. 8(1987) nr 2, s. 30; toż: *Interpretazioni frammentarie sulla vocazione dei laici hanno mortificato la vitalità ecclesiale*, IGP X, 1, s. 345-346.

58. *Aby ogień wiary się nie wypalił, aby żar nie zamienił się w popiół* (Homilia podczas Mszy św., Essen, 2 V), ORpol. 8(1987) nr 7, s. 29-30; toż: *„Fedeli della Ruhr: Non lasciate spegnere il fuoco della fede perchè non resti tra voi soltanto la cenere di quella fiamma”*, IGP X, 2, s. 1540-1548.

59. *Waszym powołaniem jest być światłością świata* (Przemówienie podczas spotkania z zakonnicami i nowicjuszami, 4 V), ORpol. 8(1987) nr 8, s. 22; toż: *Con la vostra vita donata a Cristo accendete una luce per gli uomini del nostro tempo*, IGP X, 2, s. 1575-1579.

60. *Gwiazda Ewangelizacji* (Rozważanie przed modlitwą „Anioł Pański”, 18 X), ORpol. 8(1987) nr 11-12, s. 28; toż: *La vitalità del laicato nelle missioni è un segno che la Chiesa si sviluppa in spirito di comunione e di collaborazione*, IGP X, 3, s. 887-889.

61. *Nella luce di Maria „Sede della Sapienza” l'uomo può trovare il suo orizzonte definitivo* [Prowadzony przez światło Maryi „Stolicy Mądrości”, człowiek może odnaleźć swój ostateczny horyzont] (Homilia podczas Mszy św. dla środowisk uniwersyteckich Rzymu, 15 XII), IGP X, 3, s. 1415-1422.

1988

62. *Światło, na które oczekują wyspy* (Homilia podczas Mszy św. w bazylice św. Pawła za Murami, 25 I), ORpol. 9(1988) nr 1, s. 21; toż: *Annunciati due documenti pastorali nel Millennio del Battesimo della Rus' di Kiev*, IGP XI, 1, s. 243-248.

63. *Lumen Christi* (Homilia podczas Mszy św. Wigilii Paschalnej, 2 IV), ORpol. 9(1988) nr 3-4, s. 9; toż: *Con la potenza della Pasqua di Cristo sovrabbondano la grazia e la vita*, IGP XI, 1, s. 805-808.

64. *Wasza obecność jest jak światło i sól* (Spotkanie z zakonnicami, 10 V), ORpol. 9(1988) nr 5, s. 22-23; toż: *L'evangelizzazione deve risvegliare in ogni persona fame di giustizia e speranza di integrale liberazione*, IGP XI, 2, s. 1275-1284.

65. *Niech zajaśnieje dla was Jego oblicze* (Homilia podczas Mszy św., Beira, 17 IX), ORpol. 9(1988) nr 9, s. 19-20; toż: *Attraverso la situazione attuale, Dio parla al Mozambico e spetta ai pastori interpretare le sue parole presso la comunità*, IGP XI, 3, s. 825-834.

66. *Sens cierpienia w świetle Męki Chrystusa* (Audiencja generalna, 9 XI), ORpol. 9(1988) nr 12, s. 7; toż: *Senso della sofferenza alla luce della Passione*, IGP XI, 4, s. 1469-1478.

67. Adhortacja apostolska o powołaniu i misji świeckich w Kościele i w świecie dwadzieścia lat po Soborze Watykańskim II *Christifideles laici* (30 XII), ORpol. 9(1988) nr 12, s. 9-24, p. 2, 3, 8, 12, 14, 15, 36, 51, 52, 64; toż: *Esortazione Apostolica Post-Sinodale Cristifideles Laici*, IGP XI, 4, s. 1967-2175.

1989

68. *Jako światło pośród ciemności* (Homilia podczas Mszy św., 6 I), ORpol. 7(1989) nr 1-2, s. 3-4; toż: *Diventate dinanzi ai Popoli e alle Nazioni Ministri della divina epifania del Signore*, IGP XII, 1, s. 36-38.

69. *List Apostolski z okazji rocznicy wybuchu II wojny światowej*, (27 VIII), ORpol. 7(1989) nr 1-2, s. 3-5, p. 1; toż: „*Tu m'as mis au trèfonds*”, IGP XII, 2, s. 369-380.

70. *Macie być „solą dla ziemi” i „światłem świata”* (Homilia podczas Mszy św., Dili, 12 X), ORpol. 7(1989) nr 12, s. 19-20; toż: *L'amore supera ogni confine tra le nazioni*, IGP XII, 2, s. 859-864.

1990

71. „*Niech światłość wasza świeci przed ludźmi*” (Homilia podczas Mszy św., Bama-ko, 28 I), ORpol. 11(1990) nr 2-3, s. 20-21; toż: *Vi viene affidato un immenso cantiere: proclamare Cristo in tutto il Continente*, IGP XIII, 1, s. 272-278.

72. Encyklika o stałej aktualności posłania misyjnego *Redemptoris missio* (7 XII), ORpol. 11(1990) nr 1, s. 4-37, p. 5, 9, 28, 37, 40, 59, 86, 87; toż: *Lettera Enciclica [...] Redemptoris Missio*, IGP XIII, 2, s. 1398-1486.

73. *List Apostolski [...] z okazji 400-lecia śmierci św. Jana od Krzyża Maestro en la fe* (14 XII), ORpol. 11(1990) nr 12, s. 5-7, p. 14; toż: „*Maestro en la fe*”, IGP XIII, 2, s. 1622-1639.

1991

74. *Nowi synowie światłości* (Homilia podczas Mszy św., 13 I), ORpol. 12(1991) nr 2-3, s. 35-36; toż: *Nell'acqua e nello Spirito Santo rinascono alla vita divina i nuovi figli della luce*, IGP XIV, 1, s. 94-95.

75. *Światłość i znak sprzeciwu* (Homilia podczas Mszy św. w święto Ofiarowania Pańskiego, 2 II), ORpol. 12(1991) nr 2-3, s. 38-39; toż: *Assicurare alla Chiesa universale la testimonianza e la fecondità della vita consacrata*, IGP XIV, 1, s. 265-268.

76. *Światło i Życie* (Audienca generalna, 6 II), ORpol. 12(1991) nr 2-3, s. 49; toż: *Lo Spirito, principio vivificante del ministero pastorale nella Chiesa*, IGP XIV, 1, s. 300-310 [Ai connazionali polacchi, s. 307-308].

77. *Duch Święty światłem duszy* (Audienca generalna, 24 IV), ORpol. 12(1991) nr 4, s. 48-49; toż: *Lo Spirito Santo, luce dell'anima*, IGP XIV, 1, s. 852-863.

78. *W światłach Fatimy nowa ewangelizacja Europy* (Przemówienie do biskupów portugalskich, 12 V), ORpol. 12(1991) nr 7, s. 23-25; toż: *La luce di Fatima vi induce ad agire con coraggio a favore della nuova evangelizzazione del Continente europeo*, IGP XIV, 1, s. 1220-1227.

1992

79. *Światło powołania* (Homilia podczas Mszy św. dla zakonników i zakonnic Rzymu, 2 II), ORpol. 13(1992) nr 6, s. 24-26; toż: „*Il fuoco che nasce dall'amore divino è l'ardore di cui abbiamo bisogno per la nuova evangelizzazione*”, IGP XV, 1, s. 213-217.

80. *Bądźcie solą, bądźcie światłem* (Homilia podczas Mszy św., Senegal, 23 II), ORpol. 13(1992) nr 5, s. 18-20; toż: *L'epoca delle missioni non è finita: Cristo ha ancora bisogno di chi porti il Vangelo ai confini del mondo!*, IGP XV, 1, s. 416-422.

81. *Promieniujcie duchem prawdy, miłości i pokoju* (Homilia podczas Mszy św., Konakri (Gwinea), 25 II), ORpol. 13(1992) nr 5, s. 23-25; toż: *Nuovi sacerdoti africani per l'Africa*, IGP XV, 1, s. 461-466.

82. *Boże Światło przychodzi na świat, aby świecić w ciemności* (Homilia podczas Pasterki, 25 XII), ORpol. 14(1993) nr 2, s. 31-32; toż: „*Questa notte la Chiesa guarda te, Gesù Cristo, e ti domanda la pace per l'umanità redenta*”, IGP XV, 2, s. 1001-1004.

1993

83. *Un costruttivo dialogo tra religione e scienza per fare luce sul mistero dell'uomo* [Konstruktywny dialog między religią a nauką może rzucić światło na tajemnicę człowieka] (Przemówienie podczas spotkania z przedstawicielami stowarzyszeń psychiatrycznych i psychologicznych ze Stanów Zjednoczonych, 4 I), IGP XVI, 1, s. 13-15.

84. *Chrystus światłem narodów* (Rozważanie przed modlitwą „Anioł Pański”, 6 I), ORpol. 14(1993) nr 3, s. 51; toż: *Domandiamo a Maria di ottenere per l'umanità il dono inestimabile della concordia e della pace*, IGP XVI, 1, s. 22-24.

85. *Stały się światłością dla pokoleń* (Homilia podczas Mszy św. kanonizacyjnej, 21 III), ORpol. 14(1993) nr 5-6, s. 10-11; toż: „*Queste figlie della luce si sono distinte come testimoni di Cristo nel mondo*”, IGP XVI, 1, s. 715-720.

86. *La vostra missione deve essere come luce che brilla di verità e di soprannaturale carità* [Wasze powołanie winno być jak światło, które rozsiewa blask Prawdy i nadprzyrodzonej miłości] (Przemówienie do kleryków Zgromadzenia Księży Marianów, 22 VI), IGP XVI, 1, s. 1621-1624.

87. Encyklika *Veritatis splendor* o niektórych podstawowych problemach nauczania moralnego Kościoła (6 VIII), ORpol. 14(1993) nr 10, s. 4-47; toż: Lettera Enciclica *Veritatis Splendor*, IGP XVI, 2, s. 156-375.

88. *Nieście światło Ewangelii* (Tallin, Nawiedzenie kościoła świętych Apostołów Piotra i Pawła, 10 IX), ORpol. 14(1993) nr 12, s. 40; toż: „*Oggi siete una piccola fiammola. Se sarete fedeli alla grazia di Dio domani potrete essere una grande fiamma*”, IGP XVI, 2, s. 725-726.

89. *Jesteśmy wezwani, aby chodzić w światłości* (Homilia podczas Mszy św. dla środowisk uniwersyteckich Rzymu, 14 XII), ORpol. 15(1994) nr 2, s. 6-8; toż: *Voi giovani appartenete già al Terzo Millennio*, IGP XVI, 2, s. 1464-1470.

90. *Il vostro diuturno e non facile servizio vi rende annunciatori di Cristo, luce e vita dell'uomo* [Wasza stała i niełatwa służba czyni was głosicielami Chrystusa, który jest światłem i życiem człowieka] (Do pracowników Telewizyjnego Centrum Watykańskiego z okazji 10-lecia jego istnienia, 20 XII), IGP XVI, 2, s. 1513-1515.

1994

91. *Chrystus światłością każdego człowieka* (Rozważanie przed modlitwą „Anioł Pański”, 6 I), ORpol. 15(1994) nr 2, s. 26-27; toż: *I Vescovi, Successori degli Apostoli e „araldi della fede” al servizio del mistero dell'Epifania*, IGP XVII, 1, s. 41-43.

92. *List do Rodzin [...] z okazji Roku Rodziny 1994* (2 II), ORpol. 15(1994) nr 3, s. 4-40, p. 9, 11, 18, 20, 21, 22; toż: Lettera alle Famiglie *Gratissimam Sane*, IGP XVII, 1, s. 254-384.

93. *Szukajcie światła i umocnienia w wierze* (Przemówienie pożegnalne, Zagrzeb, 11 IX), ORpol. 15(1994) nr 11, s. 24-25; toż: „*Abbiate l'audacia del perdono e dell'accoglienza! Liberate il cuore da sentimenti di vendetta*”, IGP XVII, 2, s. 292-295.

94. List apostolski *Tertio millennio adveniente* [...] w związku z przygotowaniem Jubileuszu Roku 2000 (10 XI), ORpol. 15(1994) nr 12, s. 4-22, p. 3, 36, 57, 59; toż: Lettera Apostolica [...] *Tertio Millennio Adveniente*, IGP XVII, 2, s. 664-743.

95. *Życie zespólne w świetle Ewangelii* (Audiencja generalna, 14 XII), ORpol. 16(1995) nr 3, s. 53-54; toż: *La vita in comune nella luce evangelica*, IGP XVII, 2, s. 1083-1091.

1995

96. *Światło Chrystusa rozjaśnia każdą drogę ludzkiego życia* (Homilia podczas Mszy św. dla chorych i ich opiekunów, 11 II), ORpol. 16(1995) nr 5, s. 18-20; toż: *Due pellegrinaggi, una sola luce*, IGP XVIII, 1, s. 358-361.

97. Encyklika [...] *Evangelium vitae* (25 III), ORpol. 16(1995) nr 4, s. 4-50, p. 2, 6, 24, 27, 37, 49, 50, 57, 58, 67, 77, 93, 95, 101, 103, 104; toż: Lettera Enciclica *Evangelium Vitae*, IGP XVIII, 1, s. 605-840.

98. List apostolski *Orientale lumen* [...] (2 V), ORpol. 16(1995) nr 6, s. 32-44; toż: Lettera Apostolica *Orientale Lumen*, IGP XVIII, 1, s. 1118-1179.

99. Encyklika *Ut unum sint* (25 V), ORpol. 16(1995) nr 6, s. 4-31, p. 9, 45, 61, 70, 84, 95; toż: Lettera Enciclica [...] *Ut Unum Sint*, IGP XVIII, 1, s. 1434-1565.

100. *Światłość wieczna niech im świeci* (Homilia podczas Mszy św. w podziemiach Bazyliki św. Piotra, 1 XI), ORpol. 17(1996) nr 1, s. 44; toż: *Il pellegrinaggio del ricordo e della preghiera attraverso i cimiteri di Roma e del mondo*, IGP XVIII, 2, s. 1009-1012.

101. *Rola kobiety w świetle Maryi* (Audiencja generalna, 6 XII), ORpol. 17(1996) nr 2, s. 48-49; toż: *Ruolo della donna alla luce di Maria*, IGP XVIII, 2, s. 1318-1325.

102. *Z nocy Bożego Narodzenia wylania się światłość* (Oreddie „Urbi et Orbi”, 25 XII), ORpol. 17(1996) nr 2, s. 23-24; toż: *È nato! Ha bussato al grande albergo della comunità umana*, IGP XVIII, 2, s. 1452-1456.

1996

103. *Światła i cienie współczesnego świata* (Przemówienie do Korpusu Dyplomatycznego, 13 I), ORpol. 17(1996) nr 3, s. 25-28; toż: *Ciascun popolo deve essere disposto ad accogliere l'identità del suo vicino*, IGP XIX, 1, s. 58-66.

104. *Bądźcie światłem dla wszystkich ludzi* (Homilia podczas Mszy św. dla wspólnot życia konsekrowanego, 2 II), ORpol. 17(1996) nr 4, s. 57-58; toż: *I religiosi e le religiose siano per gli uomini luce che illumina il cammino dell'esistenza terrena*, IGP XIX, 1, s. 196-200.

105. *Posynodalna adohratação apostolska Vita consecrata* [...] (25 III), ORpol. 17(1996) nr 4, s. 4-52, p. 14, 15, 16, 19, 20, 40, 47, 94, 98; toż: *Esortazione Apostolica Post-Sinodale Vita Consecrata*, IGP XIX, 1, s. 604-836.

106. *Niech nikt nie lęka się światłości Chrystusa* (Homilia w Wigilię Paschalną, 6 IV), ORpol. 17(1996) nr 5, s. 43-44; toż: *Nessuno abbia timore della luce di Cristo! Il suo Vangelo è per la vita, la pace, la libertà di ogni uomo*, IGP XIX, 1, s. 934-937.

107. *Nie pozwólcie zgasnąć Bożemu światłu w swoich sumieniach* (Przemówienie powitalne, Paderborn, 21 VI), ORpol. 17(1996) nr 9, s. 7-8; toż: *Tutti uniti per affrontare le sfide attuali e future dell'umanità alle soglie del Terzo Millennio cristiano*, IGP XIX, 1, s. 1548-1551.

108. *Nowe spojrzenie na zjawisko oświecenia* (Przemówienie do uczestników kolokwium „Oświecenie dzisiaj”, 10 VIII), ORpol. 17(1996) nr 10, s. 17-18; toż: *Una profonda lettura teologica e storica dell'Illuminismo*, IGP XIX, 2, s. 161-164.

109. *W blasku chwały Maryi i świętych* (Rozważanie przed modlitwą „Anioł Pański”, 18 VIII), ORpol. 17(1996) nr 10, s. 30; toż: *La venerazione dei santi è un ponte che unisce vitalmente le Chiese d'Oriente e d'Occidente*, IGP XIX, 2, s. 199-202.

110. *Wiara światłem w działalności społecznej chrześcijanina* (Audiencja dla Samorządów Małopolski, 28 X), ORpol. 18(1997) nr 1, s. 47; toż: *Alla luce della fede si può leggere nel modo più pieno l'ordine morale*, IGP XIX, 2, s. 602-604.

111. *Światłość świata* (Rozważanie przed modlitwą „Anioł Pański”, 15 XII), ORpol. 18(1997) nr 2, s. 55; toż: *Dopo due millenni di storia la Chiesa continua a „scommettere” se stessa su Cristo, verità e luce del mondo*, IGP XIX, 2, s. 1042-1044.

1997

112. *Krzyż jaśnieje niezwykłą mocą* (Rozważanie na zakończenie Drogi Krzyżowej, 28 III), ORpol. 18(1997) nr 4-5, s. 29-30; toż: *Il mistero dell'agonia e della morte del Signore continua anche ai nostri giorni*, IGP XX, 1, s. 547-549.

113. *Prawo do pracy w świetle Magisterium Kościoła* (Przemówienie do członków Papieskiej Akademii Nauk Społecznych, 25 IV), ORpol. 18(1997) nr 8-9, s. 39-41; toż: *Il modello di uno stato sociale moderno resta manifestazione di autentica civiltà e strumento per la difesa dei più poveri*, IGP XX, 1, s. 800-806.

114. *Życie społeczne i praca w świetle wiary* (Homilia podczas Mszy św. na lotnisku, Legnica, 2 VI), ORpol. 18(1997) nr 7, s. 20-22; toż: *La Chiesa continua nella missione di Cristo di portare al mondo una nuova giustizia*, IGP XX, 1, s. 1350-1358.

115. *Rodzina światłości świata* (Rozważanie przed modlitwą „Anioł Pański”, 21 IX), ORpol. 18(1997) nr 11, s. 29; toż: *Il Congresso Eucaristico internazionale a Bologna e l'incontro Mondiale con le famiglie a Rio de Janeiro: due straordinari eventi spirituali nel cammino verso il Grande Giubileo*, IGP XX, 2, s. 360-363.

116. *Słowo Chrystusa światłem i wsparciem dla wszystkich* (Homilia podczas Mszy św. dla środowisk uniwersyteckich Rzymu, 16 XII), ORpol. 19(1998) nr 2, s. 14-15; toż: *Sprigionare energie culturali generose e fresche: è compito affidato ai giovani come vocazione e servizio nell'itinerario verso il Giubileo*, IGP XX, 2, s. 1021-1025.

1998

117. List [...] *Dies Domini* – o świętowaniu niedzieli (31 V), ORpol. 19(1998) nr 8-9, s. 4-29, p. 27 [dzień Chrystusa światłości]; toż: *Lettera Dies Domini*, IGP XXI, 1, s. 1127-1190.

118. Encyklika *Fides et ratio* (14 IX), ORpol. 19(1998) nr 11, s. 4-40, p. 9, 16, 19, 43, 53, 106, 108; toż: *Lettera Enciclica Fides et Ratio*, IGP XXI, 2, s. 375-454.

1999

119. *Nadszedł czas, aby zabłysło wasze światło* (Przemówienie podczas spotkania z młodzieżą, St. Louis, 26 I), ORpol. 20(1999) nr 4, s. 32-34; toż: *La gioventù è un dono meraviglioso di Dio: è questo il momento di agire!*, IGP XXII, 1, s. 256-262.

120. *W nocy cierpienia krzyż jest pochodnią* (Rozważanie na zakończenie Drogi Krzyżowej, 2 IV), ORpol. 20(1999) nr 5-6, s. 20-21; toż: *La „Via Crucis” al Colosseo*, IGP XXII, 1, s. 681-683.

121. *List Ojca Świętego Jana Pawła II do artystów* (4 IV), ORpol. 20(1999) nr 5-6, s. 4-11, p. 6, 8; toż: *Lettera agli artisti*, IGP XXII, 1, s. 704-722.

122. *Nieśmy światło Chrystusa wszystkim narodom* (Przesłanie [...] do uczestników VI Kongresu Misyjnego Ameryki Łacińskiej i I Amerykańskiego Kongresu Misyjnego, 15 VIII), ORpol. 21(2000) nr 2, s. 6-7; toż: *In questo momento cruciale della storia la Chiesa che è in America è chiamata ad aprirsi creativamente al mondo, alla luce del Vangelo*, IGP XXII, 2, s. 170-174.

123. *Światło i moc Ewangelii niech kierują waszymi krokami* (Homilia podczas Mszy św., Tbilisi, 9 XI), ORpol. 21(2000) nr 1, s. 23-24; toż: *Non perdetevi d'animo! La luce e la forza del Vangelo sostengano i vostri passi*, IGP XXII, 2, s. 855-860.

2000

124. *W blasku piękna* (Rozważanie przed modlitwą „Anioł Pański”, 13 II), ORpol. 21(2000) nr 4, s. 26; toż: *Ecco l'annuncio consolante del Giubileo: l'amore di Dio è tutto proteso a risanare l'uomo*, IGP XXIII, 1, s. 182-184.

125. *Światło Ewangelii rozjaśnia pracę człowieka* (Przemówienie z okazji Jubileuszu Rzemieślników, 19 III), ORpol. 21(2000) nr 5, s. 47-48; toż: „*Il mistero della vita di Nazareth è l'icona della mirabile sintesi tra vita di fede e lavoro umano*”, IGP XXIII, 1, s. 369-373.

126. *Niech nas ożywia troska o przekazywanie innym światła i radości wiary* (Orędzie na Światowy Dzień Misyjny 2000 r., 11 VI), ORpol. 21(2000) nr 9, s. 4-6; toż: *Il Giubileo dell'Anno Santo 2000 impegna tutta la Chiesa per un nuovo avvento missionario*, IGP XXIII, 1, s. 1072-1078.

127. *Ich miłość do Boga i braci światłem na naszej drodze życia* (Homilia podczas Mszy św. beatyfikacyjnej, 3 IX), ORpol. 21(2000) nr 11-12, s. 26-28; toż: „*Cinque personalità diverse, ciascuna con una sua fisionomia e una sua missione, tutte accomunate dall'anelito della santità*”, IGP XXIII, 2, s. 308-312.

128. *Polska potrzebuje światłych patriotów* (Przemówienie do wspólnoty akademickiej Uniwersytetu Jagiellońskiego, 11 IX), ORpol. 21(2000) nr 10, s. 59-60; toż: *Il compito molto concreto delle istituzioni accademiche in Polonia: formare nella nazione un sano spirito di patriottismo*, IGP XXIII, 2, s. 370-373.

129. *Jezus zapala w świecie ogień miłości Bożej* (Homilia podczas Pasterki, 25 XII), ORpol. 22(2001) nr 2, s. 58-59; toż: „*Torno con la mente a quella grotta di Betlemme nella quale mi è stata concessa la grazia di sostare in preghiera. Bacio nello spirito quella terra benedetta in cui è sbocciata per il mondo la gioia imperitura*”, IGP XXIII, 2, s. 1200-1203.

2001

130. List apostolski *Novo Millenio ineunte* [...] na zakończenie Wielkiego Jubileuszu Roku 2000 (6 I), ORpol. 22(2001) nr 2, s. 3-23, p. 10, 15, 16, 27, 54; toż: *Lettera Enciclica Nuovo Millennio Ineunte*, IGP XXIV, 1, s. 38-127.

131. *Maryja – pielgrzymująca w wierze, Gwiazda trzeciego tysiąclecia* (Audienca generalna, 21 III), ORpol. 22(2001) nr 5, s. 50-51; toż: „*Maria, pellegrina nella fede, stella del terzo millennio*”, IGP XXIV, 1, s. 557-564.

132. *W ich życiu odzwierciedla się blask chwały Bożej* (Homilia podczas Mszy św. kanonizacyjnej, 10 VI), ORpol. 22(2001) nr 9, s. 41-43; toż: *Nella solennità della Santissima Trinità, „festa della santità”*, IGP XXIV, 1, s. 1179-1182.

133. *Z poezji Norwida emanuje światło* (Audienca dla przedstawicieli Instytutu Dziedzictwa Narodowego, 1 VII), ORpol. 22(2001) nr 9, s. 54-56; toż: *Durante l'occupazione nazista e nel periodo comunista i pensieri di Norwid sostenevano la nostra speranza posta in Dio e ci aiutavano a perseverare alla Verità*, IGP XXIV, 2, s. 4-9.

134. *Wy jesteście solą ziemi, wy jesteście światłem świata* (Orędzie [...] na Światowy Dzień Młodzieży, 25 VII), ORpol. 22(2001) nr 9, s. 6-8; toż: *Un fecondo dialogo interreligioso basato sulla centralità della persona è l'unica via per allontanare lo spettro delle guerre di religione*, IGP XXIV, 2, s. 105-109.

135. *Bądźcie „solą ziemi” i „światłem świata”* (Homilia podczas Mszy św., Frosinone, 16 IX), ORpol. 23(2002) nr 1, s. 54-55; toż: *Chiesa di Frosinone-Veroli-Ferentino, sii una famiglia di santi! Sii sale della terra e luce del mondo in questa amata terra di Ciociaria*, IGP XXIV, 2, s. 323-327.

136. *Wielbimy Boga za światło Ewangelii* (Eczmiadzyn, Wizyta w katedrze Ormiańskiego Kościoła Apostolskiego, 25 IX), ORpol. 22(2001) nr 11-12, s. 30; toż: „*Signore, rendici degni grazia di questi giorni. Ispiraci parole e gesti che dimostrino l'amore del fratello per il fratello*”, IGP XXIV, 2, s. 449-453.

137. *Światło, które rozprasza nasze ciemności* (Homilia podczas Pasterki, 25 XII), ORpol. 23(2002) nr 2, s. 24-25; toż: *I nostri cuori sono preoccupati e turbati. Tutti cerchiamo una risposta che ci rassicuri: „Verbum caro factum est”*, IGP XXIV, 2, s. 1158-1161.

2002

138. *Wszyscy mamy być „solą ziemi i światłem świata”* (Powitanie na lotnisku w Toronto, 23 VII), ORpol. 23(2002) nr 9, s. 46-47; toż: „*Grazie, Toronto! Grazie, Canada, per l'accoglienza a braccia aperte offerta i giovani!*”, IGP XXV, 2, s. 87-88.

139. *Bądźcie dla świata odblaskiem światła Chrystusa* (Rozważnie podczas czuwania modlitewnego, 27 VII), ORpol. 23(2002) nr 9, s. 51-52; toż: „*Non aspettate di avere più anni per avventurarvi sulla via della santità! La santità è sempre giovane*”, IGP XXV, 2, s. 99-102.

140. *Pieśń Iz 2, 2-5 – świątynia Pańska światłością narodów* (Audienca generalna, 4 IX), ORpol. 23(2002) nr 12, s. 31-32; toż: *Cantico: Isaia 2, 2-5: La nuova città di Dio, centro dell'umanità intera*, IGP XXV, 2, s. 256-262.

141. *W waszej pracy naukowej czerpcie światło z wiary* (Przemówienie podczas spotkania z uczestnikami konferencji „Globalizacja a uniwersytet katolicki”, 5 XII), ORpol. 24(2003) nr 2, s. 43-44; toż: *Vigilare affinché globalizzazione e progresso scientifico portino a decisioni autenticamente morali e degne dell'uomo*, IGP XXV, 2, s. 825-828.

2003

142. *Światło dobrej nowiny* (Rozważanie przed modlitwą „Anioł Pański”, 6 I), ORpol. 24(2003) nr 2, s. 30; toż: „*Se Cristo è la stella che porta a Dio, Maria è la stella che porta a Gesù*”, IGP XXVI, 1, s. 17-18.

143. Encyklika *Ecclesia de Eucharistia* o Eucharystii w życiu Kościoła (17 IV), ORpol. 24(2003) nr 5, s. 4-24, p. 6, 19, 20, 22, 43, 53, 55, 59, 62; toż: *Lettera Enciclica Ecclesia de Eucharistia*, IGP XXVI, 1, s. 468-512.

144. *Ewangelia światłem Europy* (Rozważanie przed modlitwą „Anioł Pański”, 27 VII), ORpol. 24(2003) nr 10, s. 54; toż: „*Chiesa in Europa, entra nel nuovo millennio con il Libro del Vangelo!*”, IGP XXVI, 2, s. 78-81.

145. *Tajemnice światła* (Rozważanie przed modlitwą „Anioł Pański”, 21 IX), ORpol. 24(2003) nr 11-12, s. 39; toż: *I misteri della luce: Gesù inaugura il suo Regno di amore, di giustizia e di pace*, IGP XXVI, 2, s. 290-292.

146. „*La luce e la sapienza del cuore! Ecco la strada maestra per la quale possiamo giungere alla scoperta della verità*” [Światło i mądrość serca! Oto główna droga, którą możemy dojść do odkrycia prawdy] (Homilia podczas Mszy św. na rozpoczęcie roku akademickiego, 24 X), IGP XXVI, 2, s. 650-652.

2004

147. *Światłość narodów* (Rozważanie przed modlitwą „Anioł Pański”, 6 I), ORpol. 25(2004) nr 2, s. 32; toż: *Faccio mie le parole del Servo di Dio Paolo VI in Terra Santa: „Pace nella verità, nella giustizia, nella libertà e nell’amore fraterno”*, IGP XXVII, 1, s. 15-16.

148. *Modlitwa źródłem światła i mocy* (Rozważanie przed modlitwą „Anioł Pański”, 7 III), ORpol. 25(2004) nr 4, s. 27; toż: „*La Quaresima ci invita a seguire Cristo nel mistero della sua preghiera*”, IGP XXVII, 1, s. 297-299.

149. *Noc rozjaśniona światłem Chrystusa* (Homilia podczas Mszy św., 10 IV), ORpol. 25(2004) nr 5, s. 24-25; toż: *La luce di Cristo risorto rende chiara come il giorno questa notte memorabile*, IGP XXVII, 1, s. 444-446.

150. *Psalm 27, 1-6 – Bóg moim światłem (1)* (Audiencja generalna, 21 IV), ORpol. 25(2004) nr 6, s. 33-34; toż: *Salmo 26[27], 1-6: Fiducia in Dio nei pericoli*, IGP XXVII, 1, s. 486-492.

151. *Psalm 27, 7-14 – Bóg moim światłem (2)*, (Audiencja generalna, 28 IV), ORpol. 25(2004) nr 6, s. 34-35; toż: *Salmo 26, 7-14: Preghiera dell’innocente perseguitato*, IGP XXVII, 1, s. 517-523.

152. *Psalm 119, 105-112 – prawo Boże światłem i dziedzictwem* (Audiencja generalna, 21 VII), ORpol. 26(2005) nr 1, s. 38-39; toż: *Salmo 118[119], 105-112: Promessa di osservare i comandamenti di Dio*, IGP XXVII, 2, s. 36-44.

153. *Eucharystia światłem i życiem nowego tysiąclecia* (Przemówienie podczas uroczystej inauguracji Roku Eucharystii, 17 X), ORpol. 26(2005) nr 1, s. 21; toż: *Rimani con noi! Non lasciarci prigionieri delle ombre. Dacci il gusto di una vita pienna*, IGP XXVII, 2, s. 424-426.

154. *Z Eucharystii czerpcie nowe światło mądrości* (Homilia podczas Mszy św. na rozpoczęcie roku akademickiego, 22 X), ORpol. 26(2005) nr 1, s. 37; toż: *Vivete il mistero eucaristico per testimoniare la verità nella carità*, IGP XXVII, 2, s. 450-451.

155. *Chrystus światłością narodów* (Rozważanie przed modlitwą „Anioł Pański”, 21 XI), ORpol. 25(2004) nr 2, s. 53; toż: „*Una tappa miliare nel cammino della Chiesa sulle strade del mondo*”, IGP XXVII, 2, s. 591-592.

BENEDYKT XVI

2005

1. *Niech zapłonie w was ogień Ducha Świętego* (Spotkanie przed kolońską katedrą, 18 VIII), ORpol. 26(2005) nr 10, s. 15-16; toż: „*Lasciatevi infiammare dal fuoco dello*

Spirito affinché una nuova Pentecoste possa realizzarsi tra voi e rinnovare la Chiesa" IB I, s. 425-428.

2. Encyklika *Deus caritas est* [...] o miłości chrześcijańskiej (25 XII), ORpol. 27(2006) nr 3, s. 4-21, p. 39, 40, 42; toż: „*Deus caritas est*”, IB I, s. 1050-1125.

2006

3. *Światło Chrystusa ogarnia cały świat* (Rozważanie przed modlitwą „Anioł Pański”, 6 I), ORpol. 27(2006) nr 2, s. 27-28; toż: *In tutta la Chiesa si respiri, come a Colonia, l'atmosfera di „epifania” e di autentico impegno missionario*, IB II, 1, s. 25-28.

4. „*Twoje słowo jest lampą dla moich kroków i światłem na mojej ścieżce*” (Ps 119[118], 105) (Orędzie na XXI Światowy Dzień Młodzieży 2006 r., 22 II), ORpol. 27(2006) nr 4, s. 6-8; toż: „*Lampada per i miei passi è la tua parola, luce sul mio cammino*”, IB II, 1, s. 224-228.

5. „*La vocazione di Roma ad essere faro di civiltà e di spiritualità per il mondo intero*” [Powołaniem Rzymu jest niesienie światła cywilizacji i duchowości całemu światu] (Koncert zorganizowany przez władze miasta Rzymu w dzień „Urodzin Rzymu” i w pierwszą rocznicę rozpoczęcia pontyfikatu, 21 IV), IB II, 1, s. 479-481.

6. *Nieście światło Chrystusa do wszystkich środowisk* (Przesłanie Benedykta XVI do uczestników II Światowego Kongresu Ruchów Kościelnych i Nowych Wspólnot, 22 V), ORpol. 27(2006) nr 8, s. 7-8; toż: „*Segno luminoso della bellezza di Cristo e della Chiesa*”, IB II, 1, s. 662-665.

7. *Chrystus światłością świata* (Rozważanie przed modlitwą „Anioł Pański”, 6 VIII), ORpol. 27(2006) nr 9-10, s. 48; toż: „*La Trasfigurazione ci invita ad aprire gli occhi del cuore sul mistero della luce di Dio presente nell'intera storia della salvezza*”, IB II, 2, s. 103-107.

8. *Świetlisty znak nadziei* (Rozważanie przed modlitwą „Anioł Pański”, 16 VIII), ORpol. 27(2006) nr 12, s. 12-13; toż: „*Il segno luminoso dell'Assunta in cielo rifulge ancor più quando sembrano accumularsi all'orizzonte ombre tristi di dolore e di violenza*”, IB II, 2, s. 128-129.

2007

9. *Aby słowo Boże oświecało nasze życie* (Przemówienie do uczestników posiedzenia XI Rady Zwyczajnej Sekretariatu Generalnego Synodu Biskupów, 25 I), ORpol. 28(2007) nr 5, s. 30-31; toż: „*Abbiamo la cura di custodire il gregge di Cristo con piena disponibilità, fino al dono totale delle nostre esistenze*”, IB III, 1, s. 110-111.

10. *W obliczu każdego człowieka jaśnieje oblicze Chrystusa* (Przemówienie do chorych z okazji Światowego Dnia Chorego, 11 II), ORpol. 28(2007) nr 5, s. 37-38; toż: „*Nel volto di ogni essere umano, ancor più se provato e sfigurato dalla malattia brilla il volto di Cristo*”, IB III, 1, s. 206-208.

11. *Szukajmy cienia Piotra, by żyć w świetle Chrystusa* (Homilia podczas Mszy św. w Niedzielę Miłosierdzia Bożego, 15 IV), ORpol. 38(2007) nr 6, s. 23-25; toż: *All'ombra di Pietro nella luce di Cristo*, IB III, 1, s. 666-670.

12. „*Niewiasta obleczona w słońce*” znakiem zwycięstwa miłości (Homilia podczas Mszy św., 15 VIII), ORpol. 28(2007) nr 10-11, s. 38-39; toż: „*La «Donna vestita di sole» è il grande segno della vittoria dell'amore, della vittoria del bene, della vittoria di Dio*”, IB III, 2, s. 133-135.

13. *Światło Maryi rzuca blask na dzieje całej ludzkości* (Rozważanie przed modlitwą „Anioł Pański”, 15 VIII), ORpol. 38(2007) nr 10-11, s. 48-49; toż: *La luce dell'Assunta sulla nostra vita e sulla storia dell'intera umanità*, IB III, 2, s. 136-139.

14. Encyklika *Spe salvi* (30 XI), ORpol. 39(2008) nr 1, s. 4-24, p. 5, 11, 35, 37, 38, 49, 50; toż: Lettera Enciclica [...] *Spe Salvi*, IB III, 2, s. 662-746.

2008

15. *Światło Chrystusa na nowo jaśnieje w Armenii* (Do katolikosa wszystkich Ormian Karekina II, 9 V), ORpol. 29(2008) nr 6, s. 37-39; toż: *Lo Spirito Santo può aprire porte chiuse e fare l'unità*, IB IV, 1, s. 743-748.

16. *Maryja jest Gwiazdą Nadziei na morzu życia* (Homilia podczas Mszy św. w sanktuarium, Santa Maria di Leuca, 14 VI), ORpol. 29(2008) nr 7-8, s. 5-7; toż: *Una Chiesa senza confini per realizzare la „comunione delle diversità”*, IB IV, 1, s. 999-1003.

17. *Światło Chrystusa silniejsze niż ciemności zła* (Św. Paweł a nauka o grzechu pierworodnym) (Audjencja generalna, 3 XII), ORpol. 30(2009) nr 2, s. 48-49; toż: *Anno Paolino: „Relazioni tra Adamo e Cristo. Linee essenziali della dottrina sul peccato originale”*, IB IV, 2, s. 753-757.

18. *Niepokalana – odbłask piękna, które zbawia świat* (Rozważanie przed modlitwą „Anioł Pański”, 8 XII), ORpol. 30(2009) nr 2, s. 25; toż: *In Maria la bellezza umile e libera che salva il mondo*, IB IV, 2, s. 784-788.

19. *W Maryi widzimy odbicie Boskiego światła* (Modlitwa na placu Hiszpańskim, 8 XII), ORpol. 30(2009) nr 2, s. 26; toż: *Solidali con chi è in difficoltà per superare le disparità sociali*, IB IV, 2, s. 789-791.

20. *Uczyńmy wszystko, aby światło z Betlejem dotknęło ludzkich serc* (Pasterka w Bazylice św. Piotra, 25 XII), ORpol. 30(2009) nr 2, s. 33-35; toż: *Basta odio e violenza in Terra Santa*, IB IV, 2, s. 920-924.

21. *Męczeństwo św. Szczepana opromienione światłem Bożego Narodzenia* (Rozważanie przed modlitwą „Anioł Pański”, 26 XII), ORpol. 30(2009) nr 2, s. 37-38; toż: *Al male i cristiani rispondono con la forza della verità e dell'amore*, IB IV, 2, s. 936-940.

2009

22. *Jak gwiazda Mędrców, tak Kościół prowadzi ludzi do Jezusa* (Homilia podczas Mszy św. w uroczystość Objawienia Pańskiego, 6 I), ORpol. 30(2009) nr 3, s. 18-20; toż: *La speranza cristiana di fronte a crisi ed egoismi*, IB V, 1, s. 17-21.

23. *Blaski i cienie posługi w wielkowiejskich parafiach* (Spotkanie z duchowieństwem Rzymu, 26 II), ORpol. 30(2009) nr 4, s. 11-18; toż: *Noi non proponiamo teorie o filosofie ma l'annuncio di un Dio vicino che parla all'uomo*, IB V, 1, s. 307-329.

24. *Przyjrzyjcie się waszemu życiu w świetle miłości Ojca* (Rozważanie przed modlitwą „Anioł Pański”, 8 III), ORpol. 30(2009) nr 5, s. 56-57; toż: „*In maggio mi recherò in Terra Santa per invocare pace e unità*”, IB V, 1, s. 340-345.

25. *Światło zmartwychwstałego Chrystusa przenika w nocie dziejów* (Wigilia Paschalna, 11 IV), ORpol. 30(2009) nr 6, s. 25-27; toż: *La luce di Cristo nel disorientamento del nostro tempo*, IB V, 1, s. 595-600.

26. *Świętość jaśnieje w Kościele szczególnym pięknem* (Homilia podczas Mszy św. kanonizacyjnej, 26 IV), ORpol. 30(2009) nr 7-8, s. 57-58; toż: *Nel Vangelo le basi per una società giusta e solidale*, IB V, 1, s. 664-669.

27. *Światło ze Wschodu oświeciło cały świat* (Jerozolima. Spotkanie ekumeniczne w siedzibie patriarchatu greckoprawosławnego, 15 V), ORpol. 30(2009) nr 7-8, s. 43-44; toż: *Raddoppiamo l'impegno per perfezionare la nostra comunione*, IB V, 1, s. 838-840.

28. Encyklika *Caritas in veritate* (29 VI), ORpol. 30(2009) nr 9, s. 4-35, p. 3, 8, 9, 12, 16, 54; toż: Lettera Enciclica [...] *Caritas in Veritate*, IB V, 1, s. 1105-1246.

29. *Patrzcie na świetlane świadectwo świętych patronów Moraw* (Homilia podczas Mszy św., Brno, 27 IX), ORpol. 30(2009) nr 11-12, s. 17-18; toż: *Il progresso scientifico ed economico è ambiguo senza Dio*, IB V, 2, s. 272-275.

30. *Dar świętości jaśnieje dziś w Kościele szczególnym pięknem* (Homilia podczas Mszy św. kanonizacyjnej, 11 X), ORpol. 31(2010) nr 1, s. 16-18; toż: *L'eroismo dei santi per un salto di qualità*, IB V, 2, s. 365-370.

31. *Bądźcie „solą i światłem” na ziemi afrykańskiej!* (Rozważanie przed modlitwą „Anioł Pański”, 25 X), ORpol. 31(2010) nr 1, s. 57; toż: *Valori e dinamismo dei popoli africani*, IB V, 2, s. 418-422.

32. *Paweł VI czynił wszystko, by Kościół był świetlanym znakiem nadziei* (Homilia podczas Mszy św., Brescia, 8 XI), ORpol. 31(2010) nr 1, s. 19-21; toż: *Una Chiesa povera e libera per parlare all'uomo di oggi*, IB V, 2, s. 506-511.

33. *Chrystus zapala światło nadziei we wszelkim mroku* (Rozważanie przed modlitwą „Anioł Pański”, 22 XI), ORpol. 31(2010) nr 1, s. 59-60; toż: *Il potere dell'Amore non si impone, rispetta la libertà e porta pace*, IB V, 2, s. 594-598.

2010

34. *Mędrcy ze Wschodu rozpoczęli procesję ludów za betlejemską światłością* (Homilia podczas Mszy św. w uroczystość Objawienia Pańskiego, 6 I), ORpol. 31(2010) nr 2, s. 18-19; toż: *L'umiltà e il coraggio di credere in un Bambino*, IB VI, 1, s. 18-21.

35. *Chrzest oświeca światłem Chrystusa i wprowadza w tajemnicę „Boga-z-nami”* (Homilia podczas Mszy św. w Niedzielę Chrztu Pańskiego, 10 I), ORpol. 31(2010) nr 2, s. 21-22; toż: *La fede è un dono da riscoprire e testimoniare*, IB VI, 1, s. 37-41.

36. *Pomóż nam, kapłanom, przekazywać ludziom Twoje światło w mrocznych czasach* (Homilia podczas Mszy św. na zakończenie Roku Kapłańskiego, 11 VI), ORpol. 31(2010) nr 8-9, s. 35-38; toż: *Il sacerdote non è il detentore di un ufficio ma colui che manifesta la premura divina per gli uomini*, IB VI, 1, 900-907.

37. *Żyć odważnie Ewangelią, aby zajaśniało światło dobra* (Msza św. na Foro Italico, 3 X), ORpol. 31(2010) nr 11, s. 48-51; toż: *La forza della fede e il coraggio del bene per vincere la rassegnazione*, IB VI, 2, s. 545-549.

38. *Prawdziwa radość i światło Bożego Narodzenia* (Pasterka, 24 XII), ORpol. 33(2012) nr 2, s. 14-15; toż: *La forza di resistere alla tirannia del potere*, IB VI, 2, s. 1074-1079.

39. *Światło Bożego Narodzenia ogarnia tych, którzy otwierają się na miłość* (Orędzie „Urbi et Orbi”, 25 XII), ORpol. 32(2011) nr 2, s. 16-17; toż: *Pieno rispetto della libertà religiosa*, IG VI, 2, s. 1080-1083.

2011

40. *W ciemnościach obojętności i egoizmu trzeba szerzyć światło miłości Bożej* (Rozważanie przed modlitwą „Anioł Pański”, 6 II), ORpol. 32(2011) nr 4, s. 35-36; toż: *Il sale, la luce, la vita*, IB VII, 1, s. 192-196.

41. *Blask boskiej chwały Jezusa* (Rozważanie przed modlitwą „Anioł Pański”, 20 III), ORpol. 32(2011) nr 5, s. 39-40; toż: *Una luce più intensa del sole*, IB VII, 1, s. 352-356.

42. *Czuwajmy, by nie gasły lampy wiary i miłości* (Rozważanie przed modlitwą „Anioł Pański”, 6 XI), ORpol. 32(2012) nr 1, s. 53.

43. *Afryko, bądź światłem świata* (Uroczyste przekazanie Kościołom afrykańskim adhortacji apostoelskiej „Africae munus”, 20 XI), ORpol. 33(2012) nr 1, s. 22.

44. *Chrystus przychodzi jako prawdziwa światłość świata* (Rozważanie przed modlitwą „Anioł Pański”, 11 XII), ORpol. 33(2012) nr 2, s. 55-56.

45. *Prawdziwa radość i światło Bożego Narodzenia* (Pasterka w Bazylice św. Piotra, 24 XII), ORpol. 33(2012) nr 2, s. 14-15.

46. *Światłość świata. Papież, Kościół i znaki czasu* [Benedykt XVI w rozmowie z Peterem Seewaldem], tłum. P. Napiwodzki, Znak, Kraków 2011.

2012

47. *Światłość z nieba na widnokręgu ludzkości* (Rozważanie przed modlitwą „Anioł Pański”, 6 I), ORpol. 33(2012) nr 2, s. 24-25; toż: *Dall'Oriente la luce per un'umanità che naviga a vista*, IB VIII, 1, s. 24-30.

48. *Modlitwa i sakramenty dają nam światło prawdy* (Homilia podczas Mszy św. w Niedzielę Chrztu Pańskiego, 8 I), ORpol. 33(2012) nr 2, s. 25-27; toż: *La prima scelta educativa*, IB VIII, 1, s. 37-40.

49. *Niech waszą misję oświeca wiara i ożywia miłość* (Homilia podczas Mszy św. na rozpoczęcie konsystorza, 18 II), ORpol. 33(2012) nr 4, s. 8-9; toż: *La logica della fede è il servizio dell'amore*, IB VIII, 1, s. 195-200.

50. *Jezus światłością, która nigdy nie gaśnie* (Rozważanie przed modlitwą „Anioł Pański”, 4 III), ORpol. 33(2012) nr 5, s. 56-57; toż: *Saliamo con Gesù sul monte della preghiera*, IB VIII, 1, s. 260-264.

51. *Plomyk w ciemnościach nocy* (Orędzie „Urbi et Orbi”, 8 IV), ORpol. 33(2012) nr 5, s. 21-22; toż: *Quell'incontro che cambia la vita*, IB VIII, 1, s. 426-428.

52. *Wiara musi być płomieniem miłości, który rozpala innych* (Rozważanie na rozpoczęcie I kongregacji generalnej, 8 X), ORpol. 33(2012) nr 11, s. 21-23; toż: *Per trasmettere la fede*, IB VIII, 2, s. 393-398.

53. *Światłość otwierająca człowiekowi oczy* (Homilia podczas Mszy św. na zakończenie Synodu Biskupów, 28 X), ORpol. 33(2012) nr 12, s. 36-38; toż: *La luce che apre gli occhi dell'uomo*, IB VIII, 2, s. 501-505.

2013

54. *Chrystus niczym nowe słońce na horyzoncie ludzkości rozprasza ciemności* (Rozważanie przed modlitwą „Anioł Pański”, 13 I), ORpol. 34(2013) nr 2, s. 24-25; toż: *Amore è il nome stesso di Dio*, IB IX, s. 62-66.

FRANCISZEK

2013

1. Encyklika [...] *Lumen fidei*. O wierze (Rzym, 29 VI); toż: Lettera Enciclica *Lumen Fidei*, IF I, 1, s. 410-508.

2. Adhortacja [...] *Evangelii gaudium* (Rzym 24 XI), nr 6, 20, 30, 45, 49, 74, 81, 84, 92, 100, 152, 154, 222, 238, 242, 272, 288; toż: Esortazione Apostolica *Evangelii Gaudium*, IF I, 2, 537-681.

2014

3. *Idąc za światłem, poszukiwali Światła* (Homilia podczas Mszy św. w uroczystość Objawienia Pańskiego, 6 I), ORpol. 35(2014) nr 2, s. 40-41; toż: *I Magi insegnano a custodire la Fede dal male con „Santa Furbizia”*, IF II, 1, s. 13-15.

4. *Świetlisty wymiar wiary* (Przesłanie na XVIII publiczne posiedzenie Akademii Papieskich, 28 I), ORpol. 35(2014) nr 2, s. 23-24; *Tutta la Chiesa sia Missionaria*, IF II, 1, s. 107-109.

5. *Jak zapalone lampy* (Rozważanie przed modlitwą „Anioł Pański”, 9 II), ORpol. 35(2014) nr 3-4, s. 51-52; toż: *I Cristiani vivano come „lampada accesa” nel Mondo*, IF II, 1 s. 156-157.

6. *Jak uzdrowiony niewidomy otworzyć się na światło wiary* (Rozważanie przed modlitwą „Anioł Pański”, 30 III), ORpol. 35(2014) nr 3-4, s. 57; toż: *Non rimaniamo ciechi, apriamoci alla luce di Dio*, IF II, 1, s. 343-345.

2015

7. Encyklika [...] *Laudato si*. W trosce o wspólny dom (Rzym, 24 V), p. 62, 63, 135, 148, 211, 221, 235, 236, 245.

8. *Język Ewangelii i ogień Ducha Świętego* (Rozważanie przed modlitwą „Anioł Pański”, 24 V), ORpol. 36(2015) nr 6, s. 50-51.

9. *Nieście płomień miłości Chrystusa* (Orędzie na XXXI Światowy Dzień Młodzieży 2016 r., 15 VIII), ORpol. 36(2015) nr 10, s. 4-8.

10. *Rodzina światłem w ciemności świata* (Przemówienie podczas modlitwy w intencji rodzin, 3 X), ORpol. 36(2015) nr 10, s. 13-14.

11. *Powab światłocienia* (Homilia podczas Mszy św. w Domu św. Marty 16 X), ORpol. 36(2015) nr 11, s. 27-28.

12. *Macie w rękach książkę jak ogień* (Przedmowa [...] do niemieckiej Biblii dla młodzieży, 26 XII), ORpol. 37(2016) nr 1, s. 36.

2016

13. *Kościół jaśnieje dzięki Jezusowi* (Homilia podczas Mszy św. w uroczystość Objawienia Pańskiego, 6 I), ORpol. 37(2016) nr 1, s. 21-22.

14. *Serce i umysł otwarte na perspektywę Boga* (Rozważanie przed modlitwą „Anioł Pański”, 6 I), ORpol. 38(2017) nr 1, s. 22-23.

15. *Dzieło św. Dominika pomogło ludziom stać się światłem i solą* (Homilia podczas Mszy św. na zakończenie jubileuszu Dominikanów, 21 I), ORpol. 38(2017) nr 2, s. 12.

16. *Wszyscy jesteśmy żebrakami* (Homilia podczas nabożeństwa pokutnego, 4 III), ORpol. 37(2016) nr 3-4, s. 45-46.

17. Posynodalna adhortacja *Amoris laetitia* o miłości w rodzinie (Rzym, 19 III), p. 4, 11, 32, 49, 66, 78, 113, 114, 170, 181, 214, 227, 253, 291, 303, 307, 312, 316, 317.

18. *Nawet słońce płacze* (Spotkanie z dziennikarzami podczas lotu do Rzymu, 16 IV), ORpol. 37(2016) nr 5, s. 14-16.

19. *Dobra woń Chrystusa i światło Jego miłosierdzia* (Nauka rekolekcyjna w bazylice św. Pawła za Murami, 2 VI), ORpol. 37(2016) nr 6, s. 27-33.

20. *Integralny rozwój człowieka w świetle Ewangelii* (List apostolski [...] ustanawiający dykasterię ds. Integralnego Rozwoju Człowieka, 17 VIII), ORpol. 37(2016) nr 9, s. 8.

21. *Niech jaśnieje w was miłość Chrystusa i troska Kościoła o wszystkich ludzi* (Przemówienie do biskupów z terenów misyjnych, 9 IX), ORpol. 37(2016) nr 10, s. 42-43.

22. *To nie są tylko gwiazdy* (Audiencja generalna, 28 XII), ORpol. 38(2017) nr 1, s. 50-51.

2017

23. *Święte pragnienie Boga* (Homilia podczas Mszy św. w uroczystość Objawienia Pańskiego, 6 I), ORpol. 38(2017) nr 1, s. 16-18.

24. *W poszukiwaniu światła* (Rozważanie przed modlitwą „Anioł Pański”, 6 I), ORpol. 38(2017) nr 1, s. 18-19.

25. *Wiara oświeca serce* (Homilia podczas Mszy św. w niedzielę Chrztu Pańskiego, 8 I), ORpol. 38(2017) nr 1, s. 20.

26. *Dzieło św. Dominika pomogło ludziom stać się światłem i solą* (Homilia podczas Mszy św. na zakończenie Jubileuszu Dominikanów, 21 I), ORpol. 38(2017) nr 2, s. 12.

27. *Światło z peryferii* (Rozważanie przed modlitwą „Anioł Pański”, 22 I), ORpol. 38(2017) nr 2, s. 33-34.

28. *Wszyscy potrzebujemy światła wiary* (Rozważanie przed modlitwą „Anioł Pański”, 26 III), ORpol. 38(2017) nr 5, s. 47-48.

29. *Inny świt* (Homilia podczas Mszy św. w Wigilię Paschalną, 15 IV), ORpol. 38(2017) nr 5, s. 26-27.

30. *Złącz wszystkich w jedną rodzinę* (Modlitwa w kaplicy Objawień, 12 V), ORpol. 38(2017) nr 5, s. 17-18.

NOTY O AUTORACH

Bartłomiej B r ą ż k i e w i c z, doktor, roszoznawca, literaturoznawca. Studia z zakresu roszoznawstwa na Uniwersytecie Jagiellońskim.

Od 2009 r. pracownik UJ w Krakowie, obecnie adiunkt w Zakładzie Antropologii Kultury Rosyjskiej Instytutu Rosji i Europy Wschodniej na Wydziale Studiów Międzynarodowych i Politycznych.

Członek Komisji Kultury Słowian Polskiej Akademii Umiejętności.

Główne obszary badań: literaturoznawstwo rosyjskie, antropologia kultury rosyjskiej (w szczególności choroba psychiczna w kontekstach: religijnym, społecznym i politycznym; filozofia i antropologia Petersburga).

Najważniejsze publikacje książkowe: *Psychiatria radziecka jako instrument walki z opozycją polityczną w latach 1918-1984* (2004); *Choroba psychiczna w literaturze i kulturze rosyjskiej* (2011).

Dariusz D z i a d o s z, doktor habilitowany, teolog biblista. Urodzony w 1968 r. w Lidzbarku Warmińskim. Studia z zakresu teologii na Katolickim Uniwersytecie Lubelskim, z zakresu biblistyki w Papieskim Instytucie Biblijnym w Rzymie.

W latach 1993-1995 wikariusz w parafii Rymanów w diecezji przemyskiej. Od 2003 r. pracownik Instytutu Biblijnego KUL, obecnie kierownik Katedry Egzegezy Ksiąg Historycznych, Prorockich i Dydaktycznych; od tegoż roku również prefekt i wychowawca alumnów w Metropolitalnym Wyższym Seminarium Duchownym w Przemyśle, od 2006 r. rektor Seminarium.

Główny obszar badań: księgi historyczne i dydaktyczne Starego Testamentu.

Najważniejsze publikacje książkowe: *Gli oracoli divini in 1Sam 8-2Re 25. Redazione e teologia nella storia deuteronomistica dei re* (2002); *Monarcha odrzucony przez Boga i lud. Proces redakcji biblijnych tradycji o Saulu* (2006).

Tomasz F e r e n c, doktor habilitowany, socjolog, profesor UŁ. Urodzony w 1973 r. w Łodzi. Studia z zakresu socjologii na Uniwersytecie Łódzkim.

Od 1999 r. pracownik Katedry Socjologii Sztuki (aktualnie Katedry Socjologii Sztuki i Edukacji) na Wydziale Ekonomiczno-Socjologicznym UŁ, od 2014 r. profesor nadzwyczajny.

Główne obszary badań: socjologia i antropologia wizualna, studia nad emigracją, socjologia sztuki.

Najważniejsze publikacje książkowe: *Fotografia. Dyletanci, amatorzy i artyści* (2004, nagroda im. Stanisława Ossowskiego); *Artysta jako Obcy. Socjologiczne studium polskich artystów na emigracji* (2012); *Architektura przymusu. Interdyscyplinarne studia nad dyscyplinującymi funkcjami architektury* (współred., 2013); *Artysta jako obcy. Fotografie* (2014); *Dennis biographical story of an American* (2014); *Pomniki wojenne. Formy, miejsca, pamięć* (współred., 2015).

Adam F i t a s, doktor habilitowany, literaturoznawca. Urodzony w 1970 r. w Kolbuszowej. Studia z zakresu filologii polskiej na Katolickim Uniwersytecie Lubelskim.

Od 1994 r. pracownik KUL, obecnie adiunkt w Katedrze Teorii i Antropologii Literatury w Instytucie Filologii Polskiej na Wydziale Nauk Humanistycznych.

Główne obszary badań: polska proza współczesna, literatura dokumentu osobistego.

Najważniejsze publikacje książkowe: *Model powieści Józefa Mackiewicza* (1996); *Głos z labiryntu. O pismach Karola Ludwika Konińskiego* (2003); *Zamiast eposu. Rzecz o „Dziennikach” Zofii Nalkowskiej* (2011).

Michał H a k e, doktor habilitowany, historyk sztuki. Urodzony w 1974 r. w Kaliszu. Studia z zakresu historii sztuki na Uniwersytecie im. Adama Mickiewicza.

Od 2004 r. adiunkt w Zakładzie Historii i Teorii Badań nad Sztuką Instytutu Historii Sztuki na Wydziale Historycznym UAM.

Członek Stowarzyszenia Historyków Sztuki i Polskiego Towarzystwa Karla Jaspersa.

Wyróżniony (dwukrotnie) w Konkursie im. ks. prof. Szczęsnego Dettloffa.

Główne obszary badań: dzieje malarstwa, hermeneutyka historyczno-artystyczna, symbol w sztuce, historia portretu, darwinizm w kulturze wizualnej.

Najważniejsze publikacje książkowe: *Portret w malarstwie polskim u progu nowoczesności* (2008); *Figuralizm Aleksandra Gierymskiego* (2015).

Agnieszka K. H a a s, doktor habilitowany, literaturoznawca. Studia z zakresu filologii polskiej i germańskiej na Uniwersytecie Wrocławskim.

Obecnie adiunkt w Katedrze Literatury i Kultury Niemieckiej w Instytucie Filologii Germańskiej Uniwersytetu Gdańskiego.

Zainteresowania badawcze: historia literatury niemieckiej XVIII i XIX wieku, teoria i krytyka przekładu, komparatystyka literacka.

Najważniejsze publikacje książkowe: *Polskie przekłady „Fausta I” Goethego. Próba krytyki i zarys recepcji w Polsce* (2005); *Ku poetyckiej mistyce. Wczesna twórczość Friedricha Hölderlina wobec Nieuwarunkowanego* (2013).

Jacek J a n o w s k i, doktor habilitowany, prawnik, profesor PW. Urodzony w 1964 r. w Poniatowej (woj. lubelskie). Studia z zakresu prawa na Uniwersytecie Marii Curie-Skłodowskiej w Lublinie.

W latach 1992-1998 nauczyciel prawa gospodarczego oraz prawa cywilnego w Suwalskiej Szkole Biznesu. Współtwórca i wykładowca (w latach 1993-1995) Wyższej Szkoły Służby Społecznej w Suwałkach. Od 1998 r. konsultant prawny Instytutu Medycyny Wsi w Lublinie i współpracownik Departamentu Informatyki Ministerstwa Zdrowia i Opieki Społecznej. Od 1999 r. pracownik Wojewódzkiego Ośrodka Informatyki TBD Lubelskiego Urzędu Wojewódzkiego (do 2002 r. zastępca dyrektora Ośrodka) i współpracownik Centrum Organizacji i Ekonomiki Ochrony Zdrowia, a następnie Centrum Systemów Informatycznych w Ochronie Zdrowia. Od 2005 r. kierownik Pracowni Informatyki Prawniczej na Wydziale Prawa i Administracji UMCS w Lublinie. Od 2016 r. zatrudniony na stanowisku profesora w Zakładzie Prawa i Administracji na Wydziale Administracji i Nauk Społecznych Politechniki Warszawskiej.

Główne obszary badań: prawo nowych technologii, administracja elektroniczna, elektroniczny obrót prawny, handel elektroniczny, prawo a Internet, informatyka prawa, etyka urzędnicza i prawnicza, współczesne kultury prawne, zarządzanie wiedzą, filozofia polityki i techniki, filozofia i teoria prawa, cywilizacja informacyjna.

Najważniejsze publikacje książkowe: *Podpis elektroniczny w obrocie prawnym* (2007); *Kontrakty elektroniczne w obrocie prawnym* (2008); *Administracja elektroniczna. Kształtowanie się informatycznego prawa administracyjnego i elektronicznego postępowania administracyjnego*

w Polsce (2009); *Informatyka prawnicza. Zarządzanie elektroniczną informacją podczas stanowienia i stosowania prawa* (2011); *Informatyka prawa. Zadania i znaczenie w związku z kształtowaniem się elektronicznego obrotu prawnego* (2011); *Cyberkultura prawa. Współczesne problemy filozofii i informatyki prawa* (2012).

Dobrosław K o t, doktor habilitowany, filozof. Urodzony w 1976 r. w Krakowie. Studia filozoficzne na Papieskiej Akademii Teologicznej.

Od 2000 pracownik Katedry Filozofii Uniwersytetu Ekonomicznego w Krakowie.

Współzałożyciel Instytutu Myśli Józefa Tischnera w Krakowie (od założenia w 2003 do 2010 r. wicedyrektor do spraw programowych).

Główne obszary badań: filozofia dialogu, fenomenologia, filozofia człowieka.

Publikuje w „Ethosie”, „Logosie i Ethosie” oraz „Znaku”. Najważniejsze publikacje książkowe: *Podmiotowość i utrata* (2009); *Filomit. Esej o słowie, którego nie było* (e-book, 2016); *Myślenie dramatyczne* (2016).

Jarosław K u p c z a k O P, profesor nauk teologicznych. Urodzony w 1964 r. w Biłgoraju (woj. lubelskie). Studia w Kolegium Filozoficzno-Teologicznym oo. Dominikanów i na Papieskiej Akademii Teologicznej w Krakowie oraz w John Paul II Institute for Studies on Marriage and Family w Waszyngtonie.

W latach 1990-1992 duszpasterz akademicki i katecheta w parafii pod wezwaniem św. Dominika w Warszawie. W 1994 i następnie od 1997 r. pracownik naukowo-dydaktyczny w Kolegium oo. Dominikanów w Krakowie, od 1998 do 2004 r. rektor tego Kolegium. Od 2006 r. Kierownik Katedry Antropologii Teologicznej na Wydziale Teologicznym Uniwersytetu Papieskiego Jana Pawła II w Krakowie, od 2007 r. również dyrektor Ośrodka Badań nad Myślą Jana Pawła II tegoż uniwersytetu. Wykładowca Istituto Giovanni Paolo II w Rzymie.

Członek Rady Naukowej Ośrodka Studium i Dokumentacji Pontyfikatu Jana Pawła w Rzymie, Rady Naukowej Instytutu Dialogu Międzykulturowego im. Jana Pawła II w Krakowie, Rady Naukowej Centrum Myśli Jana Pawła II w Warszawie i Rady Naukowej Instytutu Jana Pawła II KUL. Od 2017 r. prezes Zarządu Polskiego Towarzystwa Teologów Dogmatyków.

Główne obszary badań: intelektualne dziedzictwo Karola Wojtyły / Jana Pawła II, współczesny personalizm, relacja między teologią personalistyczną a teologią metafizyczną, relacja między filozofią a teologią.

Najważniejsze publikacje książkowe: *Droga ku wolności. Szkice o antropologii Karola Wojtyły* (1999); *Destined for Liberty. The Human Person in the Philosophy of Karol Wojtyła / John Paul II* (2000); *Dar i komunizm. Teologia ciała w ujęciu Jana Pawła II* (2006); *Teologiczna semantyka płci* (2013).

Krzysztof L e ś n i e w s k i, doktor habilitowany, profesor KUL, teolog. Urodzony w 1960 r. w Łodzi. Studia z zakresu teologii na Katolickim Uniwersytecie Lubelskim i w St Vladimir's Orthodox Theological Seminary w Crestwood (USA).

Od 1996 r. pracownik Wydziału Teologii KUL, obecnie kierownik Katedry Teologii Prawosławnej w Instytucie Ekumenicznym.

Członek European Society for Ecumenical Research „Societas Oecumenica”, polskiego oddziału Europejskiego Stowarzyszenia Teologów Katolickich, Międzynarodowego Stowarzyszenia Ekumenicznego (International Ecumenical Fellowship), Societas Scientiarum Internationalis „Fides et Ratio”, Towarzystwa Naukowego KUL i Stowarzyszenia Teologów Ekumenistów.

Wyróżniony Nagrodą im. Księcia Konstantego Ostrońskiego.

Główne obszary badań: antropologia teologiczna, duchowość chrześcijańskiego Wschodu, terapia hezychastyczna, teologia jedności Kościoła.

Najważniejsze publikacje książkowe: *Ekumenizm w czasie. Prawosławna wizja jedności Kościoła w ujęciu Georges'a Florovsky'ego* (1995); „*Nie potrzebują lekarza zdrowi...*”. *Hezychastyzna metoda uzdrawiania człowieka* (2006); *Prawosławie. Światło ze Wschodu* (red., 2009); „*Kim jest człowiek, że o nim pamiętasz?...*”. *Podstawowe idee współczesnej antropologii prawosławnej* (2015); *Clés spirituelles pour une plénitude de vie. Thérapie chrétienne au service de l'homme contemporain* (2016); *Las enfermedades del espíritu. Diagnóstico y tratamiento en clave cristiana* (2017); „*W samym sobie znaleźliśmy wyrok śmierci: aby nie ufać sobie samemu, lecz Bogu*”. *Meta-inoiczo-soteriologiczne przesłanie Wielkiego kanonu św. Andrzeja z Krety* (2017).

Katarzyna Pachnik, profesor, arabistka, islamistka.

Od 2006 r. kierownik Katedry Arabistyki i Islamistyki na Wydziale Orientalistycznym Uniwersytetu Warszawskiego.

Główne obszary badań: kultura islamu klasycznego, muzułmańskie: teologia, filozofia i herezjografia.

Najważniejsze publikacje książkowe: *Filozofia polityki muzułmańskiej na podstawie dzieł Abu Hamida Al-Ghazalego* (2001); *Doktryny ismailickie w dziełach Al-Kirmaniego* (2004); *Al-Ghazali. Sprawiedliwa waga. Ratunek przed zablądzeniem* (2008); *Nauka i kultura arabska i jej wpływ na średniowieczną Europę* (2010); *Ezoteryczne odłamy islamu w muzułmańskiej literaturze herezjograficznej* (2012). Tłumaczka tekstów arabskich i współczesnych prac poświęconych islamowi (z języków zachodnich).

Adam Potkay, profesor, literaturoznawca. Studia z zakresu filologii angielskiej w Cornell University w Ithaca w stanie Nowy Jork, na The Johns Hopkins University w Baltimore w stanie Maryland i w Rutgers University (The State University of New Jersey) w USA.

W latach 1986-1988 wykładowca w Rutgers University. Od 1990 r. pracownik naukowo-dydaktyczny William and Mary College w Williamsburgu w stanie Virginia (USA).

Główne obszary badań: literatura osiemnastowieczna i romantyczna.

Najważniejsze publikacje książkowe: *The Fate of Eloquence in the Age of Hume* (1994); *Black Atlantic Writers of the Eighteenth Century: Living the New Exodus in England and the Americas* (współred., 1995); *The Passion for Happiness: Samuel Johnson and David Hume* (2000); *The Bible as the Root of Western Literature: Stories, Poems, and Parables* (współautor, 2003, audio-book); *The Story of Joy: From the Bible to Late Romanticism* (2007, wyróżniona Harry Levin Prize); *Wordsworth's Ethics* (2012).

Tomasz Sikora, doktor habilitowany, religioznawca. Urodzony w 1965 r. w Krakowie. Studia z zakresu iranistyki i religioznawstwa na Uniwersytecie Jagiellońskim.

Od 1999 r. pracownik UJ, obecnie adiunkt w Instytucie Religioznawstwa na Wydziale Filozoficznym (w latach 2012-2016 dyrektor Instytutu).

Członek Polskiego Towarzystwa Studiów Żydowskich i Polsko-Niemieckiego Towarzystwa Akademickiego.

Główne obszary badań: religioznawstwo porównawcze, antropologia, semiotyka.

Najważniejsze publikacje książkowe: *Użycie substancji halucynogennych a religia. Perspektywy badawcze na przykładzie zagadnień rytuału i symbolizacji* (1999); *EUOI. Studia z symbolizmu i metaforyzacji katoptrycznej* (2004). Tłumacz książki O. Goldberga *Rzeczywistość Hebrajczyków* (2012).

Agata Skłęk, doktor habilitowany, teoretyk i historyk literatury. Studia z zakresu filologii polskiej na Uniwersytecie Marii Curie-Skłodowskiej w Lublinie.

W latach 2002-2003 wykładowca w Wyższej Szkole Handlowej w Radomiu. Od 2003 r. adiunkt w Zakładzie Literatury Pozytywizmu i Młodej Polski w Instytucie Filologii Polskiej UMCS.

Główne obszary badań: problematyka aksjologiczna w literaturze, estetyka dzieła, sacrum w literaturze i sztuce, dziedzictwo kulturowe.

Najważniejsze publikacje: *Kościół Podwyższenia Krzyża Świętego w Zwoleniu* (1998); *Sztuka i wartości. O eseistyce Zygmunta Kubiaka* (2004); *Adolf Dygasiński – niepoprawny pozytywista. Między tradycją a nowoczesnością* (2013).

Michał S o k u l s k i, magister, polonista. Urodzony w 1979 r. w Szczecinie. Studia z zakresu filologii polskiej i teologii na Uniwersytecie Szczecińskim. Doktorant Wydziału Filologicznego Uniwersytetu Mikołaja Kopernika w zakresie literaturoznawstwa.

Członek redakcji czasopisma „44 / Czerdzieści i Cztery. Magazyn Apokaliptyczny”.

Główne obszary zainteresowań badawczych: twórczość Zygmunta Krasińskiego oraz roman-tyczny mesjanizm narodowy.

Współredaktor książki *Karol Wojtyła / Jan Paweł II wobec tradycji kultury polskiej* (2015).

Barłomiej T a l a g a, fotograf, artysta wizualny. Urodzony w 1987 r. w Łodzi. Studia z zakresu fotografii w Państwowej Wyższej Szkole Filmowej Telewizyjnej i Teatralnej w Łodzi (obecnie doktorant).

Od 2012 r. pracownik Katedry Fotografii na Wydziale Operatorskim i Realizacji Telewizyjnej PWSFTviT. Redaktor artystyczny rocznika studenckiego „Ton”.

Najważniejsze wystawy indywidualne: *Grzbiet Hegla* (galeria Mała Czarna, ASP, Łódź, 2017); *lightroom/darkroom* (galeria Szklarnia DWA, PWSFTviT, Łódź, 2017). Udział w wystawach zbiorowych (najważniejsze): *W istocie rzeczy* (Międzynarodowy Festiwal Fotografii, Bratysława, 2011); *Most//Die Brücke* (Międzynarodowy Festiwal Sztuki, Frankfurt nad Odrą, 2013); *Darkroom* (Fotofestiwal, Łódź Art Center, 2014).

Główne obszary zainteresowań: fotografia, sztuka, filozofia przyrody.

Autor albumu *Wymiar Cisy* (2010). Projektant książek fotograficznych.

Marcin T r e p c z y ń s k i, doktor, filozof. Urodzony w 1984 r. w Warszawie. Studia z zakresu prawa oraz filozofii na Uniwersytecie Warszawskim.

W latach 2007-2008 dziennikarz w Katolickiej Agencji Informacyjnej, w latach 2009-2013 redaktor merytoryczny Wolters Kluwer Polska. Od 2012 r. pracownik, a w latach 2016-2017 adiunkt Instytutu Badań Edukacyjnych, od 2016 r. adiunkt w Zakładzie Historii Starożytnej i Średniowiecznej Instytutu Filozofii UW oraz członek zespołu dr Magdaleny Bieniak-Nowak przygotowującego edycje krytyczne kwestii teologicznych Stefana Langtona.

Członek International Robert Grosseteste Society.

Główne obszary zainteresowań badawczych: filozofia i teologia średniowieczna, krytyczne myślenie i logika stosowana, edukacja filozoficzna.

Autor książki *Ścieżki myślenia Alberta Wielkiego i Tomasza z Akwinu* (2013).

Agnieszka T e s, historyk i krytyk sztuki, malarka. Urodzona w 1976 r. w Lublinie. Studia z zakresu historii sztuki na Uniwersytecie Jagiellońskim. Doktorantka Wydziału Filozoficznego Akademii Ignatianum w Krakowie w zakresie kulturoznawstwa.

Obecnie pracownik Archiwum Akademii Sztuk Pięknych w Krakowie.

Członkini Związku Polskich Artystów Plastyków.

Główne obszary zainteresowań badawczych: wybrane zjawiska sztuki współczesnej w Polsce i na świecie, polskie malarstwo abstrakcyjne ze szczególnym uwzględnieniem problematyki duchowości.

Autorka artykułów z powyższych dziedzin.

THE ETHOS OF LIGHT

ABSTRACTS

From the Editors – The Need for Clarity (D.Ch.)

“In the beginning, when God created the heavens and the earth, the earth was a formless wasteland, and darkness covered the abyss, while a mighty wind swept over the waters. Then God said, ‘Let there be light,’ and there was light. God saw how good the light was. God then separated the light from the darkness. God called the light ‘day,’ and the darkness he called ‘night.’ Thus evening came, and morning followed—the first day” (Gen 1:1-5). The biblical description suggests that the existence of ‘light’ enabled further creation and helped overcome the ‘welter,’ thus introducing a basic order into the world. Light was created as the opposite of and counterweight to the darkness that ‘chronologically’ preceded it. The biblical description seems to emphasize that the ‘light’ which made vision possible in a way determined the existence of the reality in its metaphysical and epistemic aspects by the very act of permeating it. On the one hand, light has the power to constitute things (‘by separating them from darkness’), and on the other it makes them visible and recognizable (‘light was good’).

The constitution of things through light—indeed the constitution of life—continues endlessly in the physical world. In the theological (or symbolic) sense, this fact may be interpreted as a particular continuation of the act of creation the Bible describes. Thus beings philosophers do not normally attribute the category of efficacy need to engage in an activity which might be conceptualized in terms of intention and pursuance. “In the forest, there’s a battle for every last ray of sunlight, and each species is specialized to grow in a particular niche so that it can soak up some energy, however paltry the amount might be. In the upper story—the executive offices—the mighty beeches, firs, and spruce stretch out and soak up 97 percent of the sunlight. This behavior is cruel and inconsiderate, but doesn’t every species take what it can?”¹ In this quest for life-giving light man does not stay aside: the survival of primitive men depended on the possession of fire, which was the source not only of light, but

¹ Peter W o h l l e b e n, *The Hidden Life of Trees: What they Feel, How they Communicate—Discoveries from a Secret World*, transl. by Jane Billinghamurst (London: William Collins, 2017), 162-3.

also of the brightness that frightened away animals. This particular rank of light and fire was conceived in the ideational process already at a very early stage of the development of cultures and civilizations, and expressed by means of a symbolism referring to the transcendent reality. Interestingly, such attempts at a symbolic rendition of the power of light were (and still are) universal: they may be found in all cultures and civilizations, and proved particularly telling in the culture of Polish Slavs. "The beliefs of the inhabitants of the Polish lands in the early Middle Ages reflected the tripartite Vedic division of the holy fire: the Slavs worshipped 'thunder-fire,' 'heavenly fire,' or the sun, and 'earthly fire.' The 'heavenly fire' was believed to be the highest. The one that revealed itself in the form of 'thunder' was considered to be in a way 'closer' to humans, but it was also attributed divine qualities, in particular two forms of agency: the power to manifest the sacred reality, and, due to the fact that everything it reached would lose its form, the ability to introduce change."² Thus light, in its manifold forms, posed a challenge to the imagination and intellect, and it occupied a special place in the image of the world human beings constructed. Their view of the reality was also determined by the fact that light could not be comprehended in any other way than by being conceived as the opposite of darkness, and thus entwined with a contingency considered as a danger.

The dichotomy of light and darkness frequently recurs in the biblical texts, both in the Old and in the New Testament, metaphorically and symbolically conceptualizing the polarity of human experience which spreads between such opposites as good and evil, truth and falsity, knowledge and ignorance, or love and hate (see e.g. Ps 27:1; Ps 119:105; Ps 119:130; Eccles. 2:13; Mt 4:16; Mt 5:16; Lk 11:34-35; J 1:5; J 8,12; J 12:35-37; 1 J 1:5-9; Eph 5,14, Jm 1:17; 1 P 2:9; Rev. 21:23). One might say that the number of such pairs of opposites in a human life is infinite, thus turning it into a dynamic space of continuous choice-making. All of them exhibit radical and enduring polarity, as well as mutual irreducibility, which is the reason why the human person must continuously strive to assume the right attitude towards them in order to be able to give justice to the surrounding reality in any and every situation. Good and evil remain intertwined with each other in the sense that neither of them may be conceptually grasped unless we already have a concept of the other. Having known light, we may imagine the consequences of being deprived of it; having experienced darkness, we understand the meaning of the pursuit of light. The existential condition of the human being is marked by imperfection—ontological and epistemological contingency—which engenders the need for clarity, the need for a reliable vision enabling an insight into the essence of things, as well as their discernment, even though totally adequate cognition is not a reachable goal. In the European culture, the clarity which results from the pursuit of a truthful and ultimate cognition, and which in a sense is built in such pursuit, has been called 'wisdom.' Indeed, the desire to reach wisdom has animated philosophy since the time of its birth in ancient Greece until our

² Joanna Wawrzyniak, *Kilka refleksji na temat prób rekonstrukcji wierzeń mieszkańców ziem polskich we wczesnym średniowieczu*, "Ethos," vol. 29, no. 3(115) (2016): 50. All translations are mine, unless otherwise indicated.

times, when philosophers, even should they advocate skepticism and unintelligibility of the reality, emphasize the clarity, or the obviousness of the insight they have themselves made into it.³ It must be noted though that the category of wisdom does not denote a target state of the human mind, rather, it grasps a certain process of finding one's orientation in the world, including an increasingly deeper and more conscious participation in the moral universe. Due to the inherent imperfection of human cognition the category of wisdom not only acknowledges the need for doubt, but also finds doubt well-justified. Thus the cognitive route from darkness to light does not follow a straight way or one delineated once and for all. History has shown that attempts to pave this way in too clear-cut a manner inevitably result in the rise of ideologies that usurp for themselves the right to grasp the world in cognitive categories, and then relentlessly destroy their opponents.⁴

In this context, European culture, shaped in its core and its history by Christianity, again appears unique. The encounter of Christianity with the reflection conceived of as the 'love of wisdom' and accompanied by a need for the verification of knowledge by putting it into doubt has resulted in the emancipation of reason and respect for the autonomy of individual conscience⁵ unknown in other civilizations. The universality of this desire is reflected in the European languages, rich in phrases such as the 'clarity of judgment' or 'finding clarity of mind.'

The metaphor of light and darkness is certainly universal and may be found also in other religions and civilizations, for instance in the Hindu religion, in Sikhism, or in Buddhism. Still the characteristic mark of the Christian world is that the Bible, its sacred book, neither proposes a casuistic morality, nor provides an exhaustive code of norms to organize the entirety of human life. Rather, the Bible remains a source of inspiration by formulating its percepts and commandments in a manner that ultimately—in any conceivable situation—leaves the decision whether to take an action or rather refrain from it to the

³ On philosophy as a centuries-long cognitive effort which is doomed to failure and has currently reached its end, see Richard Rorty, *Philosophy as Cultural Politics* (Cambridge: Cambridge University Press, 2012). In the introduction to the Polish edition of this work Bogdan Baran writes: "If philosophy may be conceived as climbing up the mount of ignorance, Richard Rorty is among those few who have reached its summit and found themselves in another world—on the other side of the mountain. The brief moment of wobbly standing on top and instantly losing your footing lets you grasp a landscape that is impossible to retain in mind. Yet once you find yourself on the other side, you have accomplished a different vision." Bogdan Baran, *Szczyt Rorty'ego*, in Richard Rorty, *Filozofia jako polityka kulturalna*, transl. by Bogdan Baran (Warszawa: Czytelnik, 2009), 7.

⁴ "This is crucial for civilization. If we do indeed renounce the notion of a ready made distinction between good and evil, one that is independent of our own decision ... then no moral boundary prevents us from engaging in any action for no better reason than that it promotes the success of a tendency which, by definition, will be legitimate if it succeeds, even if it carries the name of Hitler or Stalin." Leszek Kołakowski, *Why Do We Need Kant?*, in Leszek Kołakowski, *Modernity on Endless Trial* (Chicago: University of Chicago Press, 1990), 47.

⁵ It is worth noting that conscience, which provides the ultimate norm of morality, is also based on rational cognition which springs from the need for discernment of truth and falsity, and its goal is epistemic and moral certainty.

human being, presuming that such a choice is always freely accomplished in an individual conscience. In these ramifications the root of both individual and social morality is a cognitive effort aiming at the discernment of truth and falsity, or, in other words, at “separating the light from the darkness.” The effort in question is convincingly rendered in literary fiction and in poetry, which also frequently voices a complaint about the impossibility of reconciliation between desire and conscience, between duty and joy, or between necessity and opinion. Such a complaint, which articulates an urgent need of clarity, may sometimes assume disturbing tones.

The following are empty synonyms:

man and beast
love and hate
friend and foe
darkness and light.

...

Ideas are mere words:

virtue and crime
truth and lies
beauty and ugliness
courage and cowardice.

...

I seek a teacher and a master
may he restore my sight hearing and speech
may he again name objects and ideas
may he separate darkness from light⁶

—writes Tadeusz Różewicz.

In times when history did not provoke moral dilemmas the generation of Różewicz faced after the second world war, British poets of the Romantic age, inspired by Friedrich W. Schelling’s ideas, proposed a quest for clarity by reference to imagination the highest level of which has a creative nature as well as the power to constitute a reality where all the opposites are reconciled, in a way mingled together within the value of beauty. According to their view, poetry was supposed not only to be a ‘mirror’ of nature, but also to enlighten nature in order to bring out its so far unnoticed qualities, including the moral ones.⁷ Literary fiction also points to the blinding power of light. Dazed by the brightness of the sun, Mersault, the hero of a novel by Albert Camus, kills an accidental

⁶ Tadeusz R ó ż e w i c z, *The Survivor*, transl. by Adam Czerniawski, in Tadeusz Różewicz, *Poezje wybrane: Selected Poems*, transl. by Adam Czerniawski, Richard Sokolski, Barbara Bogoczek and Tony Howard (Kraków: Wydawnictwo Literackie, 2005), 6.

⁷ See M.H. A b r a m s, *The Mirror and the Lamp: Romantic Theory and the Critical Tradition* (Oxford–London–Glasgow: Oxford University Press, 1953).

man.⁸ William Faulkner in turn uses the words *Light in August*⁹ to give the title to his novel on bad fate and harm done by men to men. The authors then seem to remind us that light may also turn against a human person, that it demands constant attention, or even calls for an uncompromising attitude of attentiveness. Sharing a personal reflection in his *Notebooks* Albert Camus writes though that “no one who lives in the sunlight makes a failure of his life.”¹⁰ We propose that the articles collected in the present volume be read through the prism of this particular thought.

JOHN PAUL II – The Light: The Symbol of Life

1. Lumen Christi!

“The light shines in the darkness, and the darkness has not overcome it” (Jn 1:5). This is what the Prologue of John’s Gospel proclaims, effectively summarizing the drama of the rejection of Christ from the moment of his coming into the World. But on this night, the night of Easter—according to the Scriptures and beyond any human expectation—the opposite takes place: the light overcomes the darkness.

This is the first symbolic act of the solemn Easter vigil: the deacon carries the candle, symbol of Christ the Light of the world, into the Basilica immersed in darkness. From the ‘new fire’ of this candle the flames of other candles are lit, and from these, little by little, the candles of all the faithful, until the church is filled with light.

Then the deacon sings the Easter Proclamation, which is the hymn to Christ our Light. During the night, praise is sung to the Redeemer, who from the darkness has led us into God’s marvelous light (cf. 1 Pet 2:9).

2. “O felix culpa, quae talem ac tantum meruit habere Redemptorem! O happy fault, which gained for us so great a Redeemer!” (Easter Proclamation).

So great are our joy and wonder at the salvation which we have been given that the fault itself seems worthy of being blessed!

After all, what is the darkness, if not the symbol of sin and death? And what is the light, if not the symbol of the life which conquers death? The night of Easter, this ‘blessed night’ (beata nox), is the witness of this victory.

“The three Marys went, carrying costly ointments to anoint Christ’s body and to give him praise and glory. On the way they said to one another: The stone there is so large who will remove it for us?” (from an ancient Polish Easter song).

The women, the first to reach the tomb, saw that the stone of the tomb had been rolled away. And an angel appeared to them: “Do not be afraid; for I know that you seek Jesus who was crucified. He is not here; for he has risen” (Mt 28:5-6).

⁸ See Albert Camus, *The Stranger*, transl. by Stuart Gilbert (New York: Vintage Books, 1946), 38-9.

⁹ See William Faulkner, *Light in August* (New York: Spark Publishing, 2007).

¹⁰ Albert Camus, *Notebooks: 1935–1942*, transl. by Philip Thody (Chicago: Ivan R. Dee, 2010), 25.

At Easter, symbols give way to reality: "The light shines in the darkness and the darkness has not overcome it! (Jn 1:5). Life himself was killed, nailed to a Cross. But "in him was life and the life was the light of men" (Jn 1:4). And now in the Risen Christ that light finally shines. *Lumen Christi*. It was necessary that there should be "darkness over all the land" (Mt 27:45), so that the Light could shine in all its splendor. Life had to die, so that he could give life to all things.

3. During the Easter Vigil, the Church addresses the catechumens preparing to receive Baptism. She speaks to them using the words of the Apostle Paul: "Do you not know that all of us who have been baptized into Christ Jesus were baptized into his death? We were buried therefore with him by baptism into death, so that as Christ was raised from the dead by the glory of the Father, we too might walk in newness of life.... If we have died with Christ, we believe that we shall also live with him.... So you also must consider yourselves dead to sin and alive to God in Christ Jesus" (Rom 6:3-4,8,11).

These words resound in a particular way for you, dear brothers and sisters, who in a little while will be baptized and signed with the holy Chrism. For the first time you will approach the Eucharistic Table. My greeting goes to you with special affection!

In welcoming you, I wish to greet also the local Churches and the countries from which you come: South Korea France, Japan, Italy, the People's Republic of China, the United States of America and Viet Nam.

The light of Christ is for all peoples, and you, in this celebration, represent in a certain way the response of the nations of the whole world to the new evangelization.

In the fact that of the 10 of you seven come from Asia we can see a sign of Christ's and the Church's great desire to meet the peoples and cultures of that immense continent, so rich in history and noble traditions.

Let no one be afraid of the light of Christ! His Gospel is the light which does not bring death but which develops and brings to full maturity whatever is true, good and beautiful in every human culture. The Gospel of Christ is meant for man, for the life, peace and freedom of every individual and of all people. May you yourselves, dear catechumens, be witnesses of this, enlivened by the Holy Spirit who in a little while will be poured abundantly into your hearts.

4. Baptism means 'immersion,' being baptized means being 'immersed' in the mystery of God's love which gushes forth from the pierced heart of the Crucified One.

In the liturgical year, the great Easter Vigil is the ideal moment for Baptism. During the Vigil, the symbol of light is linked to that of water and reminds us that we are all born again of water and the Holy Spirit, in order to share in the new life revealed by Christ's Resurrection.

"In him is life, and the life is the light of men" (cf. Jn 1:4). O vere beata nox! Night truly blessed which brings Christ's light to all people! Night of limitless splendor shed the light of hope and peace on every corner of the earth!

Amen.

Keywords: the Bible, the light, the darkness, Easter Vigil, Easter Proclamation, Baptism, joy

Easter Vigil Homily, Vatican, 6 April 1996. "The Light: The Symbol of Life" is the title given by the editors.

Reprinted from *L'Osservatore Romano*, The Polish Edition, 17, no. 5 (1996): 43-44.

For the English text, see *L'Osservatore Romano*, Weekly Edition in English, 10, April 1996.

© Copyright 1996 by Libreria Editrice Vaticana

Fr. Dariusz DZIADOSZ – "Thy word is a lamp to my feet, and a light to my path" (Ps 119:105). A Theological Reading of the Idea of Light in the Traditions of the Old Testament

DOI 10.12887/30-2017-3-119-03

Light is one of the Hebrew Bible's most complex symbols and the common literary theme in the ancient Near East civilizations (Sumer, Ugarit, Babylonia, Egypt). In many of its biblical figurative uses, the exact significance of light is uncertain, but often some links to physical light are present. There are four main thematic lines in the biblical concept of light: the integral relationship of light to God, its importance to the world and man, its rich symbolism, and the eschatological dimension.

Keywords: light, darkness, the ancient Near East civilizations, Hebrew Bible

Contact: Chair of the Exegesis of Historical, Prophetic and Didactic Books of the Old Testament, Institute of the Biblical Studies, Faculty of Theology, John Paul II Catholic University of Lublin, Al. Raławickie 14, 20-950 Lublin, Poland

E-mail: dariuszdzi@op.pl

http://www.kul.pl/ks-dr-hab-dariusz-dziadosz,art_446.html

Krzysztof LEŚNIEWSKI – To See the Light: Divine Light in the Tradition of Eastern Christianity

DOI 10.12887/30-2017-3-119-04

According to the Revelation, God is the Light that is totally different from natural light. Yet how to understand Divine Light? What is it and how does it manifest itself? In order to answer these questions the author examines biblical premises concerning Divine Light and traces them in the teaching of the Eastern Fathers of the Church. The essential point of reference for the reflection on Divine Light is the Transfiguration of Christ on Mount Tabor. The Light of the Transfiguration is one of the important themes in the Orthodox hymnographic and iconographic traditions, as well as in the hesychastic doctrine on the uncreated Energies that deify the human person. The manifestation of Divine Light

can likely take place in the lives of particular people. This truth has been taught by the hesychasts. It is worth mentioning that Divine Light was experienced by St. Seraphim of Sarov and Nicholas Motovilov.

Keywords: Divine Light, Transfiguration of Christ, the Transfiguration Icon, Transfiguration hymns, Hesychasm, deification, St. Seraphim of Sarov

Contact: Katedra Teologii Prawosławnej, Instytut Ekumeniczny, Wydział Teologii, Al. Racławickie 14, 20-950 Lublin, Poland

E-mail: lesni@kul.pl

<http://pracownik.kul.pl/krzysztof.lesniewski/dorobek>

Bartłomiej BRAŹKIEWICZ – The Taboric Light and the Light of the Icon: From Byzantine Mosaics to Andrei Rublev

DOI 10.12887/30-2017-3-119-05

The icon, having originally been an image, is not only a piece of art, but above all a visible sign of God. Such an interpretation of the icon was approved in the early Christian theological thought referring to the aesthetic theories of ancient Greece which linked beauty with the essence of the transcendent being revealed to mankind. A thorough overview of Byzantine mosaics and Old Russian iconic paintings, the preserved works of sacred art, shows that both of them developed under the influence of monastic hesychasm, the former shaped in the spirit of the Egyptian desert fathers, the latter formed by the impact of the Palamist doctrine. The belief in the potentiality of seeing God's Light as a result of contemplative ascetic practices was not only reflected, but also grounded in the biblical narrative of the Transfiguration. The Light revealed at Mount Tabor was the Light coming to humanity from without, which signified a possibility of *theosis*: obtaining inner Light by the human soul and its resultant divinization. The theme recognized in the Byzantine mosaics, as well as in the icons by Theophanes the Greek and Andrei Rublev, can be seen not so much as the fulfilment of didactic purposes, a plain illustration spreading religious content, but rather as a source of prayerful reflection leading to inner metamorphosis.

Keywords: Byzantine Art, Old Russian Art, Theophanes the Greek, Andrei Rublev, Hesychasm

Contact: Department of Anthropology of Russian Culture, Institute of Russian and East European Studies, Faculty of International and Political Studies, Jagiellonian University, al. Mickiewicza 3, 31-120 Cracow, Poland

E-mail: bartlomiej.brazkiewicz@uj.edu.pl

[https://www.usosweb.uj.edu.pl/kontroler.php?action=actionx%3Akatalog2%2Fosoby%2FpokazOsobe\(os_id%3A58112\)&lang=2](https://www.usosweb.uj.edu.pl/kontroler.php?action=actionx%3Akatalog2%2Fosoby%2FpokazOsobe(os_id%3A58112)&lang=2)

Dobrosław KOT – The Honorable Yoke of Metaphor: Some Remarks Inspired by Plato's Allegory of the Cave

DOI 10.12887/30-2017-3-119-06

Apparently there is no metaphor more firmly established in philosophy than that of light which denotes truth, cognition, and meaning. In Plato, light is the bond that yokes together visibility and the faculty of sight. A hermeneutic analysis of the metaphor of 'yoke' engenders numerous issues, and the most important among them, as well as the most disturbing, is whether all we know and intuit about truth (or about our cognition, the idea of the Good, etc.) results from our knowledge of these important concepts, or rather it is a consequence of a thorough and detailed analysis of the metaphor of light itself. In other words, how much do we know about truth as such, and how much of this knowledge is our insight into the workings of light? Or is it rather the case that the tension between truth and light, the tension within the 'yoke' Plato refers to, does not prove as radical or aporetic as the initial alternative would suggest? Regardless of how we answer this question, it is indubitably worthwhile examining what the metaphor of light introduces into our understanding of truth, since an analysis of the metaphor in question may bring out the fundamental cognitive aporias and tensions we experience.

The article analyzes, among others, the transcendent nature of light. Philosophies as diverse as Platonism, transcendental phenomenology, and the philosophy of encounter manifest a uniform approach to the understanding of light and tend to perceive its source outside the visible reality, whether they locate this source in the idea of the Good, in the transcendental ego or in Buber's 'Thou,' thus considering each of them, respectively, a source of meaning. Heidegger's considerations of the truth (*aletheia*) make the author confront another problem, namely, that of light obscuring darkness. However, does the issue in question concern the nature of the dark (e.g. evil) as such, or rather, does it manifest merely a language game valid within the scope of the metaphor of light? All these ideas prompt the conclusion about an irreplaceable status of the metaphor of light in philosophical thinking.

Translated by *Dorota Chabrajka*

Keywords: light, truth, the good, meaning, the metaphor of light, transcendent nature of light, *aletheia*

Contact: Department of Philosophy, Faculty of Economics and International Relations, Cracow University of Economics, ul. Rakowicka 16, 31-510 Cracow, Poland

E-mail: dobrokot@interia.pl

Phone: +48 12 2937572

<https://e-uczelnia.uek.krakow.pl/course/view.php?id=267>

Marcin TREPCZYŃSKI – The Light as the *arché* of the World: Robert Grosseteste's Metaphysics of Light

DOI 10.12887/30-2017-3-119-07

Although Robert Grosseteste (ca. 1168-1253) is still not a widely known thinker, he significantly contributed to world philosophy, both as the one who deeply rethought and combined ideas of his greatest predecessors and as the author of the conception called a 'metaphysics of light.' Grosseteste's main thesis was that the universe is made of light, which is its *arché*, or rather, that the light is the first corporeal form of all the bodies, the noblest and the most important one, constituting their *species* and *perfectio*. This idea was compliant with his other theses which originated from his theology and held that there is also spiritual light and that God himself is the Light which is above both corporeal and spiritual light. Thus Grosseteste concluded that light is the factor that 'holds together' all the reality, both in its corporeal and spiritual dimensions. An analysis of his conception, which he put forward in his work entitled *De Luce*, shows that it logically combines well justified and clear theses, based on some axioms, other statements, and at least one definition. This is true in particular about his first, main theses which are proven by careful and correct syllogisms. With a view to Aristotle's idea of metaphysics (which he calls "the first philosophy" and "theology"), one may say that Grosseteste's conception may be rightly be called a "metaphysics of light." Since Grosseteste much appreciated and followed Aristotle's methodology of science (understood as indubitable knowledge about what is necessary, or *episteme*), which the Stagirite put forward in his *Posterior Analytics*, the former conclusion leads to another one, namely that Grosseteste himself might have considered his own ideas as a metaphysics of light. Finally, due to the originality of the conception proposed by Grosseteste, despite its being based on the ideas of his predecessors, one may claim that its description as 'Robert Grosseteste's metaphysics of light' is well justified.

Keywords: light, metaphysics of light, the first form, Robert Grosseteste, *arché*, *De Luce*

Contact: Department of Ancient and Medieval Philosophy, Institute of Philosophy, Faculty of Philosophy and Sociology, University of Warsaw, ul. Krakowskie Przedmieście 3, 00-047 Warsaw, Poland

E-mail: m.trepczynski@uw.edu.pl

Phone: +48 22 5523703

<http://naszestrony.eu/trepczynski/>

Tomasz SIKORA – Theurgy of Light: Selected Issues of the Mysticism of Light in Judaism

DOI 10.12887/30-2017-3-119-08

This article presents selected issues of light mysticism in the texts of medieval Kabbalah. First, the author focuses on the basic considerations that place this

topic in the context of general anthropological and religious studies. Following that the description of the semantics of Hebrew light terminology, as well as notes on the concept of space and ether, and the function of meditation practice in early Kabbalah, serve as an introduction to the translation of relevant source texts by Azriel of Gerona (?) and Moshe de Leon illustrating the discussed issues. The article results in comments on problems and limitations of understanding and interpretation of the Kabbalistic sources.

Keywords: evolution of photic experience, light mysticism, Jewish esotericism

Contact: Phenomenology and Anthropology of Religion Department, Institute for the Study of Religions, Faculty of Philosophy, Jagiellonian University, ul. Grodzka 52, 31-044 Cracow, Poland

E-mail: sikora@if.uj.edu.pl

Phone: +48 12 6631778

<http://www.religioznawstwo.uj.edu.pl/index.php/o-nas/pracownicy/dr-hab-tomasz-sikora>

Katarzyna PACHNIAK – The Concept of Light in Islam: The Mysticism of Light in *The Niche of Lights* by Al-Ghazali

DOI 10.12887/30-2017-3-119-09

The introductory focus of the article is the verse on light present in surah An-Nur [24] of the Quran. The author first analyzes the concept of light in the culture of early Islam, attempting to establish how the verse on light found its way to the Quran. After presenting general difficulties in a reconstruction of the early history of Islam the author shows how its concept of light was affected by older religions, in particular by Zoroastrianism and Manicheism, and later Neoplatonism. The influence in question is discussed in relation to mystical philosophy in Islam (Sufism), where the impact in question was most visible. Subsequently, the basic concepts of Sufism are discussed.

The second part of the article comprises an analysis of *The Niche of Lights* [*Mishkat al-anwar*] by Al-Ghazali. The treatise is described with a view to the ways in which God is shown in it as the highest Light which radiates itself onto other beings and is cognizable by people on various levels, the highest of them being accessible solely to mystics, i.e. those capable of seeing pure light and ‘pouring’ it into themselves, thus annihilating their own selves.

Translated by Dorota Chabrajka

Keywords: Al-Ghazali, *The Niche of Lights*, light, Quran, Zoroastrianism, Manicheism, Neoplatonism, Sufism, mysticism of light, God

Contact: Katedra Arabistyki i Islamistyki, Wydział Orientalistyczny, Uniwersytet Warszawski, Krakowskie Przedmieście 26/28, 00-927 Warsaw, Poland

E-mail: k.pachniak@uw.edu.pl

Phone: +48 22 8263683

http://bibliografia.icm.edu.pl/g2/main.pl?lang=pl&imie=Katarzyna&nazwisko=Pachniak&id_rodzaju_rol=&a=1&rok=0&rokdo=0&id_typu_dokonania=&id_jezyka=&lim=25&ord=1&search=Szukaj&mod=q
https://pl.wikipedia.org/wiki/Katarzyna_Pachniak

Adam POTKAY – “Something Evermore about to Be.” The Transformation of Hope in the Romantic Era

DOI 10.12887/30-2017-3-119-10

Hope is a double-edged concept in the Western tradition: on one hand, it is an emotion, and its opposite is fear. On the other hand, hope of a specific kind is one of the three theological virtues (along with faith and love), and its opposite is despair. As a theological virtue—the anticipation of sharing eternally in the glory of God—hope is always a good thing in Christian cultures. As a secular emotion, hope is more clearly related to assessments of an unknowable future. And depending on its object, it may also be morally problematic. This essay examines hope in British literature and philosophy from the seventeenth to the nineteenth century, with particular attention to the writings of William Wordsworth, Percy Shelley, and John Stuart Mill. Hope comes in the Romantic era to underwrite a new, semi-secularized virtue: the hope, more or less independent of revealed religion, for more life, a better or perfected condition of the individual or of the species in time or eternity.

Keywords: emotion, hope, John Stuart Mill, Romanticism, Percy B. Shelley, theological virtue, William Wordsworth

Contact: Department of English, College of William & Mary, Williamsburg, P.O. Box 8795, Virginia, 23-187-8795, USA

E-mail: aspotk@wm.edu

Phone: +1 757 221 3914

https://www.wm.edu/as/english/facultystaff/potkay_a.php

<http://wmpeople.wm.edu/site/page/aspotk>

Agnieszka K. HAAS – A Darkness Full of Light: German Literature and Painting of the Turn of the 19th Century Facing the Problem of Cognition and Introspection

DOI 10.12887/30-2017-3-119-12

The present article discusses the issues of darkness and light in selected works by Friedrich Hölderlin and Georg Philipp Friedrich Freiherr von Hardenberg (Novalis), notable German poets of the turn of the 19th century. The author considers Plato's concept of light and other sources of Romantic inspiration in poetry, such as Neoplatonism, alchemy, empirical sciences, Jakob Böhme's theosophy, and Johann G. Fichte's subjective idealism, as well as the ways light is portrayed in paintings by Philipp O. Runge and Caspar D. Friedrich. Against this background, the author analyzes the motifs of light and dark-

ness appearing in selected poems by Hölderlin and Novalis in order to refer them to Johann W. von Goethe's *Faust*. The author observes that, according to Novalis and Hölderlin, darkness necessarily accompanies the encounter of a human being with the transcendent reality. Both poets also draw a contrast between metaphysical darkness and the charismatic blindness caused by poetic inspiration. Hölderlin's and Novalis's interest in Fichte's philosophy, as well as their tendency to transfer — in the poetic message — all the experiences to the consciousness, reconciles the world of ideas with that of everyday life, as well as light with darkness.

Translated by *Dorota Chabrajka*

Keywords: Plato, Johann Wolfgang von Goethe, Friedrich Hölderlin, Philipp Friedrich Freiherr von Hardenberg (Novalis), Philipp Otto Runge, Caspar David Friedrich, Friedrich Schiller

Contact: Katedra Literatury i Kultury Niemieckiej, Instytut Filologii Germańskiej, Wydział Filologiczny, Uniwersytet Gdański, ul. Wita Stwosza 51, 80-308 Gdańsk, Poland

E-mail: filah@univ.gda.pl

Phone: +48 58 5232181

http://ug.edu.pl/pracownik/1016/agnieszka_haas

Michał SOKULSKI – On Seers and Prophetic Acts: Zygmunt Krasiński's Reflections on Poetry and Poets in the Context of the Origins of the Prophecy of *Przedświt*

DOI 10.12887/30-2017-3-119-13

In his epic poem *Przedświt* ["Predawn"] Zygmunt Krasiński appears as a prophet announcing the Kingdom of God, "a new heaven and a new earth." However, the poem does not merely express the 'Adventist dreams' of the Polish diaspora, since it is also a literary work advancing the ideas of the new prophetic and idealist "poetry of the third epoch." *Przedświt*, the voice of the third Polish Romantic "seer," is simultaneously the conclusion of the "discernment of its own being" by the "nation's soul" deprived of a political body: the poem explains, in a possibly fullest manner, the meaning of the past and of the future of the Polish nation, pointing to the core of the nation's mission in the world. Last but not least, *Przedświt* is also a love poem: while conveying the revelation of the final things, Krasiński also immortalized his Beatrice.

Translated by *Dorota Chabrajka*

Keywords: Zbigniew Krasiński, *Przedświt*, Polish Romantic messianism, prophetism, Juliusz Słowacki, Adam Mickiewicz, August Cieszkowski, literature as an expression of the consciousness of the nation, national character, philosophy of history, Polish Romanticism

Contact: Zakład Literatury Polskiej Romantyzmu i Pozytywizmu, Instytut Literatury Polskiej, Wydział Filologiczny, Uniwersytet Mikołaja Kopernika, ul. Fosa Staromiejska 3, 87-100 Toruń, Poland
E-mail: michal_sokulski@interia.pl
Phone: +48 56 6113536

Michał HAAKE – The Language of Transcendence: The Hermeneutics of Light in Caravaggio's Religious Paintings

DOI 10.12887/30-2017-3-119-14

The goal of the present study is to examine the insights the hermeneutic method enables once applied to an analysis of the motif of light in Michelangelo Merisi da Caravaggio's religious paintings. The source of light the artist used in order to bring out the models he painted in an otherwise dark room was either a lantern put high above them or a window. The light in Caravaggio's paintings has been diversely interpreted: as a means either to heighten the impact of the dramatic scenes he depicted, or to convey the power of God, or—whenever the light used in the painting was correlated with real light emanating from the windows—to blur the demarcation line between the scene the painting represented and the space of the viewer. The latter gave the painting an air of reality.

Within the hermeneutic approach, the interpretation of a work of art is accomplished individually, in the process of the spectator's perception. Comprehending a work of art is tantamount to the spectator's gaining a better self-knowledge. The hermeneutic method of the interpretation of paintings rests on the assumption that a work of art conveys its particular iconic meaning which is essentially different from knowledge derived from other, non-iconic sources. The iconic meaning results from the overall structure of a work of art, or from the way in which all its elements are optically combined. The particular character of this unity, as well as its autonomy recognized by the spectator, is a consequence of the way the structure of the painting is referred to its plane. Therefore, in the spectator's perception, the plane of the painting is present in every element of the depicted world without simultaneously itself being one of these elements. Yet the plane of the painting goes beyond them, thus giving the spectator the impression of the painting transcending the depicted world.

According to the hermeneutic method, the light, as any other element of the painting, is interpreted as part of the overall structure of the work. The hermeneutic analysis applied to selected paintings by Caravaggio shows how, in particular paintings, the light focuses the spectator's attention on given parts of the depicted world, thus initiating the logic of perception which ultimately enables the spectator to grasp the iconic meaning of the painting. The key element of this logic is that the main figures in the painting point to its boundary, and thus to a cognitive horizon that transcends their world. The spectator's experience of this relation is then translated into an internalization of its iconic meaning. The internalization in question results from the spectator's inability to adequately translate this meaning into the language fully grasping the relation between the representation and the boundary of the painting. The boundary of

the painting both belongs to the represented world and goes beyond it, which cannot be fathomed by the verbal language, since any verbal statement would imply a clear identification of the represented world as well as of the boundary of the painting. Yet this inexpressible simultaneity ('as well as') is grasped in an act of perception which is communicable, thus providing the possibility of a hermeneutic interpretation, or a translation of a visual experience into the medium of language. The meaning of this translation, however, is to bring out its inadequacy to the reality represented in the painting.

Translated by *Dorota Chabrajka*

Keywords: Michelangelo Merisi da Caravaggio, light in religious painting, hermeneutic method of painting interpretation, boundary of the painting, iconic meaning of a work of art

Contact: Department of the History and Theory of Research on Art, Institute of Art History, Faculty of History, Adam Mickiewicz University, Al. Niepodległości 4, 61-874 Poznań, Poland
E-mail: michalhaake@gmail.com
Phone: +48 61 8293719
<http://arthist.amu.edu.pl/osoba/dr-michal-haake/>

Agnieszka TES – The Present, the Contemplative, the Creative: On the Manifestations of Light in the Contemporary Polish Abstract Painting

DOI 10.12887/30-2017-3-119-15

The problem of light in contemporary Polish abstract painting has heterogeneous aspects. Light is explored in its natural, physical state by artists who develop new formal qualities in their artworks, but there is also a tendency to reveal the spiritual dimension. I analyze some of the most representative examples of the usage of light in its metaphysical meaning. It would be impossible to present the full panoply of this tendency, which is why I have chosen to focus on four cycles of artworks by recognized Polish painters: Adam Brincken, Stefan Gierowski, Tadeusz G. Wiktor, and Władysław Podrazik. I examine the specifics of treatment of light in each case and I try to emphasize the religious, philosophical or spiritual basis for it. In the paintings one can find original interpretations of the biblical, Neoplatonic or Orthodox traditions, which is combined with personal experiences of the artists. What also interests me is the connection between the archetypal symbol of light and its contemporary form and expression.

Keywords: light, painting, abstraction, spirituality, transcendence

The author thanks Adam Brincken, Tadeusz G. Wiktor, and Władysław Podrazik for their consent to have reproductions of their artworks published together with this article, and for making the illustrations available.

Contact: Instytut Kulturoznawstwa, Wydział Filozoficzny, Akademia Ignatianum w Krakowie, ul. Kopernika 26, 31-501 Cracow, Poland
E-mail: a.tes@poczta.fm

Tomasz FERENC, Bartłomiej TALAGA – *Lux machina*, or Some Remarks on Photography and Light

DOI 10.12887/30-2017-3-119-16

In this text we assume that the invention of photography was a consequence of the study of light and its properties, which began in antiquity. We analyze the philosophical premises leading to the invention of photography and the factor which was crucial to the entire process, namely, the phenomenon of image formation taking place inside a device called a *camera obscura*. We pay close attention to the differences between natural and artificial light and the changing trends in the use of light by photographers.

Keywords: photography, light, *camera obscura*, flash, art, perception

Contact: Tomasz Ferenc, Katedra Socjologii Sztuki, Instytut Socjologii, Wydział Ekonomiczno-Socjologiczny, Uniwersytet Łódzki, ul. Rewolucji 1905 r., 90-214 Łódź, Poland; Bartłomiej Talaga, Katedra Fotografii, Wydział Operatorski i Realizacji Telewizyjnej, Państwowa Wyższa Szkoła Filmowa, Telewizyjna i Teatralna im. Leona Schillera, ul. Targowa 61/63, 90-323 Łódź, Poland
E-mail: (Tomasz Ferenc) tomasz.ferenc@wp.pl; (Bartłomiej Talaga) bartektalaga@gmail.com
Phone: (Tomasz Ferenc) +48 42 6355092
<http://www.eksoc.uni.lodz.pl/is/ferenc.html>
<http://www.bartlomiejtalaga.pl/>

Agata SKAŁA – Axioms and Mystifications, or On Light and the Dark Side of Cognition: A Preliminary Sketch for the Portrait of Julian Ochorowicz

DOI 10.12887/30-2017-3-119-17

The whole civilized world takes advantage of Julian Ochorowicz's (1850-1917) technological-scientific thought, although he does not exist in the contemporary consciousness as a genius-constructor and the author of scientific ideas. The aim of the article is to present studies on the character and significance of scientific activity led by this versatile scholar—a theorist of positivism and a writer. During his life Ochorowicz gained recognition of many international psychological societies—in Great Britain, New York, Paris, Köln, Berlin, Budapest, and Leipzig. In Poland the scientific circles treated Ochorowicz's works (also those concerning new technologies) indulgently or disqualified them and doomed the scholar himself to exclusion. There exists a need to verify false findings concerning the significance of Ochorowicz's creative works, mistakenly associated with romanticism, charlatanism and lack of scientific correctness. Ochorowicz

is very frequently perceived through the prism of occultism and hypnology, first of all connecting the name of the author of the treatise *Mental Suggestion* with spiritism. The initial recognition shows that Ochorowicz was an advocate of scientism and rationalism. His research findings are strictly scientific.

Keywords: Julian Ochorowicz (1850-1917), positivism, the ethos of cognition, mediumism, spiritism, axiology

Contact: Zakład Literatury Pozytywizmu i Młodej Polski, Instytut Filologii Polskiej, Wydział Humanistyczny, Uniwersytet Marii Curie-Skłodowskiej, pl. Marii Curie-Skłodowskiej 4a, 20-031 Lublin, Poland
E-mail: agata.skala@umcs.lublin.pl
<http://www.umcs.pl/pl/adres-book-employee,2476,pl.html>

Jacek JANOWSKI – The Dark Side of the Optical Fibers: On the Need for an Integral Study of the Information Civilization

DOI 10.12887/30-2017-3-119-18

The article proposes an integral study of certain complex and dynamic social phenomena which come to light in the information civilization. The integration in question needs to embrace various areas of knowledge which have the potential of exhibiting a deeper and broader background of the current global technological and informational trends (megatrends). Described and discussed merely in their certain aspects, they might seem accidental, spontaneous and unrelated. However, critically verified by the data available within multiple domains of knowledge, they show a common background and similar tendencies. Interestingly, finding similar symptoms of various social phenomena and bringing them to light is frequently avoided even in the field of science, the bias being the stronger the more complex the phenomena in question are, in particular once they are qualified as bringing progress.

The author identifies five layers of the possible discourse on the information civilization, corresponding to five levels of power organizing the new world order it introduces, namely: ideologically entangled politics, bureaucracy and the judiciary, technocracy, economy, and ideation. The latter turns out a crucial factor in the sufficient and ultimate explanation of the megatrend of globalization with its accompanying phenomenon of a rapid spreading of the Internet, which introduces undisciplined information control and frequently deprives societies of their subjectivity, making nations forget their identities and states lose their sovereignties.

Translated by *Dorota Chabrajka*

Keywords: civilization, information, the Internet, knowledge, power

Contact: Zakład Prawa i Administracji, Wydział Administracji i Nauk Społecznych, Politechnika Warszawska, Plac Politechniki 1, 00-661 Warsaw, Poland

E-mail: j.janowski@ans.pw.edu.pl

Phone : +48 22 2346267

<https://www.ans.pw.edu.pl/Wydzial/Zaklady/Zaklad-Prawa-i-Administracji/dr-hab.-Jacek-Janowski-prof.-PW>

Jarosław KUPCZAK, OP – From Encounter to Cognition: On Karol Wojtyła's *Song of the Hidden God*

DOI 10.12887/30-2017-3-119-19

The article presents the theology of the early poem of Karol Wojtyła/John Paul II *Song of the Hidden God* from 1944. The poem contains a description and analysis of the many dimensions present in the human encounter with God. Respecting the analogical nature of theological knowledge, the author describes the Christian experience of God using the natural experience of man, especially of: the sea, the light, and the sun. The internal dynamics of the encounter with God is described by Wojtyła as a transition from natural longing and natural cognition to a knowledge through faith, and finally to a knowledge through love. This development leads the human person from a solitude of the cognizing subject to an experience of friendship with God which is described by Wojtyła in terms of the mystical theology of Saint John of the Cross. For every Christian this encounter with God starts with and culminates in the sacramental order, especially in the sacraments of baptism and Eucharist.

Keywords: Christ, baptism, experience of God, Eucharist, the Cross, love, 'dark night,' knowing God, sacrament, solitude, creation, light, faith, salvation

Contact: Chair of Theological Anthropology, Institute of Dogmatic Theology, Faculty of Theology, Pontifical John Paul II University, ul. Kanonicza 9/305, 31-002 Cracow, Poland

E-mail: jaroslaw.kupczak@upjp2.edu.pl

Phone : +48 12 4218945; +48 12 3708612

<http://upjp2.edu.pl/edumod/pracownik/224/Jaros%C5%82aw+Kupczak>

Adam FITAS – The Light from Below: On the Role of a Polish Philology Student Research Group in the University's Humanities (A Side Note to the History of the Polish Philology Student Research Group at the Catholic University of Lublin)

DOI 10.12887/30-2017-3-119-20

The article discusses, on selected examples from the history of the Polish Philology Student Research Group at the Catholic University of Lublin, the model and the main activities of a student research group. The author refers to the tradition of this kind of association and describes its structure and activities in order to show the importance and the multifarious function of a well-working student research group at the university. The text emphasizes the significance of the presence of a Polish Philology student research group which usually

contributes to the promotion of the entire milieu of the university by integrating its different faculties. A well functioning *Alma Mater* eventually becomes the place of encounter of the light emanating from two sources: from above, *ex cathedra*, from the masters and professors, and from below, from the students active in their research groups.

Translated by *Dorota Chabrajka*

Keywords: student research group, Polish Philology student research group, university, the humanities, the light, science, knowledge, instruction

Contact: Katedra Teorii i Antropologii Literatury, Instytut Filologii Polskiej, Wydział Humanistyczny, Katolicki Uniwersytet Jana Pawła II, Al. Raławickie 14, 20-950 Lublin, Poland
E-mail: <http://pracownik.kul.pl/adam.fitas/kontakt>
Phone: +48 81 4454015; +48 81 4454425
http://www.kul.pl/dr-adam-fitas,art_28050.html

Józef F. FERT – A Little Philosophy, a Little Poetry... On *76 wierszy* by Alfred Marek Wierzbicki

Review of Alfred M. Wierzbicki's *76 wierszy* ["76 Poems"] (Lublin: Wydawnictwo Test–Stowarzyszenie Pisarzy, 2017).

Contact: Department of Textology and Editorship, Institute of Polish Studies, Faculty of Humanities, John Paul II Catholic University of Lublin, Al. Raławickie 14, 20-950 Lublin, Poland
E-mail: szafir@kul.pl
Phone: +48 81 4454420
http://www.kul.pl/prof-dr-hab-jozef-fert,art_28213.html

Krzysztof POLIT – Between Happiness and Suffering

Review of Bohdan Dziemidok's *Filozofia i sztuka życia* ["Philosophy and the Art of Living"] (Lublin: Wydawnictwo UMCS, 2017).

Contact: Department of Ethics, Institute of Philosophy, Faculty of Philosophy and Sociology, Maria Curie-Skłodowska University, pl. Marii Curie-Skłodowskiej 4/334, 20-031 Lublin, Poland
E-mail: krzysztof.polit@poczta.umcs.lublin.pl; ursz@interia.pl
Phone: +48 81 5372842
<http://www.umcs.pl/pl/adres-book-employee,2228,pl.html>

Bogumiła TRUCHLIŃSKA – The Dusk of Europe: The Dusk of Christianity?

Review of Robert T. Ptaszek's *Zmierzch Europy? Perspektywy przyszłości a chrześcijaństwo* ["The Dusk of Europe? The Prospects for the Future, and Christianity"] (Warszawa–Radzymin: Wydawnictwo von Borowiecky, 2017).

Contact: John Paul II Institute, Faculty of Philosophy, John Paul II Catholic University of Lublin, Al. Raławickie 14, 20-950 Lublin, Poland
E-mail: ethos@kul.lublin.pl
Phone: +48 81 4453217

Books recommended by *Ethos*

From the Absurd to Revolt: Dynamics in Albert Camus's Thought. De l'absurde à la révolte. Dynamique de la pensée d'Albert Camus, ed. by Maciej Kałuża and Piotr Mróz (Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, 2017).

Maciej Rajewski, *Ku antropologii procesualnej. Dyfuzjonizm brytyjski przełomu XIX i XX wieku* ["Towards Processual Anthropology: British Diffusionsim of the Turn of the 20th Century"] (Lublin: Wydawnictwo UMCS, 2017).

Patrycja MIKULSKA – To Carry the Light

The feuilleton discusses the image of the shared carrying of light (inspired by an excerpt from Francis Scott Fitzgerald's novel *Tender is the Night*) as a metaphor of the quest for knowledge and of human life as such.

Contact: John Paul II Institute, Faculty of Philosophy, John Paul II Catholic University of Lublin, Al. Raławickie 14, 20-950 Lublin, Poland
E-mail: ethos@kul.lublin.pl
Phone: +48 81 4453218

Maria FILIPIAK – The Light We Are Awaiting

DOI 10.12887/30-2017-3-119-26

A Bibliography of Addresses by John Paul II, Benedict XVI and Francis from 1978 to 2017

Contact: John Paul II Institute, Faculty of Philosophy, John Paul II Catholic University of Lublin, Al. Raławickie 14, 20-950 Lublin, Poland
E-mail: ethos@kul.lublin.pl
Phone: +48 81 4453217

CONTENTS

“Ethos” 30: 2017 No. 3(119)

THE ETHOS OF LIGHT

From the Editors – The Need for Clarity (D.Ch.)	5
J o h n P a u l II – The Light: The Symbol of Life (Easter Vigil Homily, Vatican, 6 April 1996)	13

TOWARDS THE LIGHT, TOWARDS GOD

Fr. Dariusz D z i a d o s z – “Thy word is a lamp to my feet, and a light to my path” (Ps 119:105). A Theological Reading of the Idea of Light in the Traditions of the Old Testament	19
DOI 10.12887/30-2017-3-119-03	
Krzysztof L e ś n i e w s k i – To See the Light: Divine Light in the Tradition of Eastern Christianity	43
DOI 10.12887/30-2017-3-119-04	
Bartłomiej B r a ź k i e w i c z – The Taboric Light and the Light of the Icon: From Byzantine Mosaics to Andrei Rublev	59
DOI 10.12887/30-2017-3-119-05	

TO COMPREHEND THE LIGHT

Dobrosław K o t – The Honorable Yoke of Metaphor: Some Remarks Inspired by Plato’s Allegory of the Cave	77
DOI 10.12887/30-2017-3-119-06	
Marcin T r e p c z y ń s k i – The Light as the <i>arché</i> of the World: Robert Grosseteste’s Metaphysics of Light.	93
DOI 10.12887/30-2017-3-119-07	

TOWARDS ENLIGHTENMENT

- Tomasz S i k o r a – Theurgy of Light: Selected Issues of the Mysticism of Light in Judaism 119
 DOI 10.12887/30-2017-3-119-08
- Katarzyna P a c h n i a k – The Concept of Light in Islam: The Mysticism of Light in *The Niche of Lights* by Al-Ghazali 136
 DOI 10.12887/30-2017-3-119-09

THE LIGHT OF HOPE, THE LIGHT OF INTELLECT

- Adam P o t k a y – “Something Evermore about to Be.” The Transformation of Hope in the Romantic Era 153
 DOI 10.12887/30-2017-3-119-10
- Adam P o t k a y – “Something Evermore about to Be.” The Transformation of Hope in the Romantic Era (transl. by D. Chabajska) 168
 DOI 10.12887/30-2017-3-119-11
- Agnieszka K. H a a s – A Darkness Full of Light: German Literature and Painting of the Turn of the 19th Century Facing the Problem of Cognition and Introspection 188
 DOI 10.12887/30-2017-3-119-12
- Michał S o k u l s k i – On Seers and Prophetic Acts: Zygmunt Krasiński’s Reflections on Poetry and Poets in the Context of the Origins of the Prophecy of *Przedświt* 213
 DOI 10.12887/30-2017-3-119-13

LIGHT—BEAUTY—TRANSCENDENCE

- Michał H a a k e – The Language of Transcendence: The Hermeneutics of Light in Caravaggio’s Religious Paintings. 235
 DOI 10.12887/30-2017-3-119-14
- Agnieszka T e s – The Present, the Contemplative, the Creative: On the Manifestations of Light in the Contemporary Polish Abstract Painting 256
 DOI 10.12887/30-2017-3-119-15
- Tomasz F e r e n c, Bartłomiej T a l a g a – *Lux machina*, or Some Remarks on Photography and Light 269
 DOI 10.12887/30-2017-3-119-16

TO OVERCOME THE DARKNESS

- Agata S k a ł a – Axioms and Mystifications, or On Light and the Dark Side of Cognition: A Preliminary Sketch for the Portrait of Julian Ochorowicz. 293
DOI 10.12887/30-2017-3-119-17
- Jacek J a n o w s k i – The Dark Side of the Optical Fibers: On the Need for an Integral Study of the Information Civilization. 310
DOI 10.12887/30-2017-3-119-18

KAROL WOJTYŁA–JOHN PAUL II
INSPIRATIONS

- Jarosław K u p c z a k O P – From Encounter to Cognition: On Karol Wojtyła's *Song of the Hidden God*. 333
DOI 10.12887/30-2017-3-119-19

THINKING ABOUT THE FATHERLAND...

- Adam FITAS – The Light from Below: On the Role of a Polish Philology Student Research Group in the University's Humanities (A Side Note to the History of the Polish Philology Student Research Group at the Catholic University of Lublin). 355
DOI 10.12887/30-2017-3-119-20

NOTES AND REVIEWS

- Józef F. F e r t – A Little Philosophy, a Little Poetry... On *76 wierszy* by Alfred Marek (review of Alfred M. Wierzbicki's *76 wierszy*, Lublin: Wydawnictwo Test–Stowarzyszenie Pisarzy, 2017). 373
- Krzysztof P o l i t – Between Happiness and Suffering (review of Bohdan Dziemidok's *Filozofia i sztuka życia*, Lublin: Wydawnictwo UMCS, 2017). 381
- Bogumiła T r u c h l i Ń s k a – The Dusk of Europe: The Dusk of Christianity? (review of Robert T. Ptaszek's *Zmierzch Europy? Perspektywy przyszłości a chrześcijaństwo*, Warszawa–Radzymin: Wydawnictwo von Borowiecky, 2017) 386
- Books recommended by *Ethos* (*From the Absurd to Revolt: Dynamics in Albert Camus's Thought. De l'absurde à la révolte. Dynamique de la pensée d'Albert Camus*, ed. M. Kałuża and P. Mróz, Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, 2017; M. Rajewski, *Ku antropologii procesualnej. Dyfuzjonizm brytyjski przełomu XIX i XX wieku*, Lublin: Wydawnictwo UMCS, 2017). 391

THROUGH THE PRISM OF THE ETHOS

Patrycja M i k u l s k a – To Carry the Light.	397

BIBLIOGRAPHY

Maria F i l i p i a k – The Light We Are Awaiting: A Bibliography of Addresses by John Paul II, Benedict XVI and Francis from 1978 to 2017.	399
DOI 10.12887/30-2017-3-119-26	
Notes about the Authors.	421
Abstracts	427

„ETHOS”

ISSN 0860-8024, prefix DOI 10.12887

„Ethos” jest czasopismem punktowanym przez Ministerstwo Nauki i Szkolnictwa Wyższego: 12 pkt. Index Copernicus Value 2015: 69,59. Abstrakty artykułów naukowych publikowanych w „Ethosie”, począwszy od tomu 22(2009) nr1-2(85-86) „Koniec misji uniwersytetu?”, indeksowane są w bibliograficznej bazie danych The Philosopher’s Index. Z dniem 13 I 2015 r. kwartalnik „Ethos” został wpisany na listę ERIH PLUS. W roku 2015 kwartalnik „Ethos” został włączony do bazy danych EBSCO, a w roku 2016 do bazy CEEOL.

INFORMACJE DLA AUTORÓW

Tematy kolejnych numerów monograficznych „Ethosu” są zapowiadane z wyprzedzeniem na czwartej stronie okładki oraz na stronie internetowej kwartalnika. Artykuły związane z tematami poszczególnych numerów można nadsyłać od chwili ukazania się zapowiedzi. Większość publikowanych w „Ethosie” materiałów to teksty zamówione, które otrzymały pozytywne recenzje, artykuły nadesłane zaś, jeśli wpisują się w tematyczny profil przygotowywanych numerów, również poddawane są recenzji.

Redakcja zastrzega sobie prawo do decyzji o skierowaniu artykułu do recenzji.

Zasady ogólne

Objętość artykułu nie powinna przekraczać 20 stron maszynopisu (1 arkusza wydawniczego – 40 tysięcy znaków ze spacjami), objętość recenzji i sprawozdań – 10 stron maszynopisu (0,5 arkusza wydawniczego – 20 tysięcy znaków ze spacjami).

Do artykułu należy dołączyć streszczenie w języku angielskim (o objętości nie większej niż 1 strona maszynopisu) oraz słowa kluczowe.

Autorzy proszeni są również o wypełnienie oświadczenia o oryginalności dzieła oraz formularza, na podstawie którego opracowywane są ich noty biograficzne, a także o wypełnienie formularza umowy o dzieło i przeniesienie autorskich praw majątkowych i przesłanie ich do Redakcji. Formularze tych dokumentów dostępne są na stronie internetowej pisma.

Złożenie artykułu do publikacji jest rozumiane jako deklaracja, że tekst ten nie został nigdzie wcześniej opublikowany, również w postaci elektronicznej, oraz że nie jest on złożony w redakcjach innych czasopism ani rozpatrywany jako fragment monografii.

Zasadniczo nie zamieszczamy materiałów, które ukazały się wcześniej w druku lub w postaci publikacji elektronicznej. Wyjątkiem są tłumaczenia z języków obcych tekstów dotąd niedostępnych w języku polskim.

Tekst wykładu lub odczytu powinien zawierać informację o tym, kiedy i na jakim forum był on prezentowany.

Autorzy proszeni są o ujawnianie wkładu wszystkich osób, które przyczyniły się powstania składanego do publikacji artykułu (z podaniem ich afiliacji oraz sprecyzowaniem ich udziału), oraz informacji o źródłach finansowania badań przeprowadzonych w związku z jego przygotowaniem.

Ghostwriting i guest authorship są przejawem nierzetelności naukowej, a wszelkie wykryte przypadki będą demaskowane, włącznie z powiadomieniem odpowiednich podmiotów. Wszelkie przejawy nierzetelności naukowej będą dokumentowane.

Redakcja zastrzega sobie prawa do opracowania tekstu pod względem językowym i edytorskim. Publikacja tekstu poprzedzona jest jego autoryzacją.

Zasady recenzowania

Artykuł jest recenzowany w trybie anonimowym dla obu stron przez dwóch niezależnych recenzentów zewnętrznych. W przypadku znacznej rozbieżności opinii recenzentów redakcja może zdecydować o powołaniu trzeciego recenzenta. Redakcja dokłada starań, aby recenzentami artykułów były osoby reprezentujące inne środowiska naukowe niż autorzy.

W celu ułatwienia procesu anonimowej recenzji prosimy nie umieszczać w tekście informacji, które pozwoliłyby zidentyfikować autora.

Formularz recenzji dostępny jest na stronie internetowej pisma.

Format pliku

Prosimy o składanie artykułów w postaci elektronicznej, w formacie doc lub docx.

Format dokumentu

W całym dokumencie prosimy stosować czcionkę Times New Roman 12 pkt i nie wydzielać cytatów za pomocą innego kroju i rozmiaru czcionki ani przez zmianę szerokości kolumny. Kursywę prosimy stosować wyłącznie w tytułach cytowanych publikacji. Wyróżnienia w tekście prosimy wprowadzać za pomocą dodatkowej („twardej”) spacji między literami danego słowa (np. f i l o z o f i a).

Preferowana interlinia 1,5.

Wcięcia akapitowe prosimy wprowadzać za pomocą tabulatora (a nie spacji).

W całym tekście prosimy wprowadzić numerację stron.

Przypisy należy umieszczać na dole strony (nie stosujemy przypisów końcowych ani bibliografii wydzielonej na końcu tekstu).

Przypisy powinny zawierać informacje bibliograficzne; wszelkie informacje oraz argumentacja powinny znajdować się w tekście głównym.

Formatowanie tekstu prosimy ograniczyć do minimum.

Ilustracje

Autorzy zobowiązani są uzyskać zgodę na publikację towarzyszących artykułom materiałów objętych prawem autorskim (np. fotografii, faksymile, reprodukcji dzieł sztuki). Prosimy dołączać pliki graficzne o rozdzielczości 300 dpi (preferowany format TIF). Każda ilustracja powinna zostać opatrzona podpisem zawierającym informacje o jej treści, źródle oraz wszelkie inne informacje wymagane przepisami prawa autorskiego.

Cytowanie z tekstów obcojęzycznych

Cytaty z tekstów obcojęzycznych powinny pochodzić z dostępnych przekładów na język polski. W przypadku braku źródła polskojęzycznego należy zaznaczyć, że tłumaczem tekstu jest autor artykułu bądź podać nazwisko tłumacza. W przypadku nieadekwatności polskiego przekładu danego fragmentu dopuszczalne jest wprowadzenie tłumaczenia własnego przy zachowaniu informacji bibliograficznej na temat dostępnego polskiego tłumaczenia. W przypadku braku polskiego przekładu danego dzieła prosimy cytować jego fragmenty za tekstem oryginalnym, a nie za jego obcojęzycznymi przekładami, np. nie należy cytować tekstów Hume'a za ich przekładami na język włoski.

W artykułach należy stosować alfabet łaciński, a w przypadku słów pochodzących z języków posługujących się innym alfabetem używać transliteracji/transkrypcji.

Format przypisów

Przypisy, których po raz pierwszy przywoływane jest określone dzieło, powinny zawierać pełne dane bibliograficzne, według wzoru:

pozycja książkowa:

R. B u t t i g l i o n e, *Myśl Karola Wojtyły*, tłum. J. Merecki SDS, Instytut Jana Pawła II KUL, Lublin 2010.

artykuł w czasopiśmie:

G. E. M. A n s c o m b e, *Nowożytna filozofia moralności*, tłum. M. Roszyk, „Ethos” 23(2010) nr 4(92), s. 39-60.

artykuł w publikacji zbiorowej:

S. J u d y c k i, *Istnienie i natura duszy ludzkiej*, w: *Antropologia*, red. ks. S. Janeczek, Wydawnictwo KUL, Lublin 2010, s. 121-177.

W przypadku cytatu prosimy o podawanie wyłącznie numeru strony, z której cytat pochodzi.

Kiedy dzieło cytowane jest po raz kolejny, prosimy stosować zapis skrócony: nazwisko autora, dz. cyt. (jeśli cytowane są również inne dzieła danego autora – tytuł dzieła), numer strony.

W przypadku dzieł klasycznych, w których stosowana jest wewnętrzna notacja, prosimy zamieścić ją po tytule dzieła, np.:

P l a t o n, *Timajos*, 86 B-C, w: tenże, *Timajos, Kritias*, tłum. W. Witwicki, Antyk, Kęty 2002, s. 85.

Cytaty z nauczania Jana Pawła II prosimy przytaczać za polskim wydaniem „L'Osservatore Romano”, *Nauczaniem papieskim* (red. E. Weron SAC, A. Jaroch SAC, Pallottinum) lub za wyda-
niami watykańskimi.

Prawa autorskie

Złożenie tekstu do druku jest równoznaczne z przekazaniem wyłącznych praw autorskich kwartalnikowi „Ethos”. W przypadku zamiaru przedruku tekstu opublikowanego wcześniej w „Ethosie” autor (lub w jego imieniu wydawca) proszony jest o zwrócenie się o zgodę do Instytutu Jana Pawła II KUL. Prośby takie są z reguły rozpatrywane pozytywnie z zastrzeżeniem, że ponownej publikacji towarzyszyć będzie informacja bibliograficzna na temat pierwodruku.

Prawa autorskie na przedruk, przekład bądź wykorzystanie w formie elektronicznej materiału pierwotnie opublikowanego w „Ethosie”, jeśli występuje o nie podmiot inny niż autor materiału, udzielane są odpłatnie. Składając prośbę o udzielenie praw autorskich, prosimy określić charakter publikacji, jej język oraz nakład. „Ethos” nie we wszystkich przypadkach jest właścicielem praw autorskich do opublikowanych w piśmie materiałów. Przed złożeniem wniosku prosimy zwrócić uwagę na informacje zawarte w przypisach.

Ze względów formalno-prawnych od roku 2013 Instytut Jana Pawła II nie może wypłacać honorariów autorskich.

Autorzy artykułów otrzymują dwa egzemplarze numeru, w którym ukazała się ich publikacja, a autorzy recenzji i sprawozdań – po jednym.

“ETHOS”

ISSN 0860-8024, DOI Prefix 10.12887

The Republic of Poland Ministry of Science and Higher Education Value: 12.00. Index Copernicus Value 2015: 69.59. Beginning with Vol. 22: 2009 No. 1-2(85-86), “The End of the Mission of the University?,” the philosophy articles published in *Ethos* are indexed in The Philosopher’s Index. The quarterly *Ethos* was approved for inclusion in ERIH PLUS on Jan. 13, 2015. The quarterly *Ethos* is indexed by the EBSCO databases (since 2015) and by the CEEOL databases (since 2016)

GUIDELINES FOR AUTHORS

The themes of the succeeding monographic volumes of *Ethos* are listed in advance on the back cover. Articles may be submitted after a given issue is announced. Most manuscripts published in *Ethos* are articles commissioned by the editors.

Peer review

Both commissioned and submitted papers are subject to blind peer review by two independent and external referees and to editorial revisions. One of the referees will represent an academic milieu from outside Poland, non-related to that of the author; the other will be a Polish scholar. In order to facilitate blind peer review, authors are requested to eliminate all references that might identify them.

The editors reserve the right to decide whether a received manuscript will be considered for publication.

General guidelines

Submitted articles (with footnotes) may not exceed 40,000 characters in length, including spaces. Submitted reviews and reports may not exceed 20,000 characters, including spaces. Articles should comprise abstracts in English (up to 1,800 characters, including spaces) and keywords.

Authors are requested to fill in a form to provide information necessary for the editors to prepare biographical notes about the contributors.

Submission of an article written in a language other than Polish should be accompanied by the declaration whether the text in question has been published elsewhere, whether in print or online, and whether it is being considered for publication in any other periodical or monograph.

Apart from original manuscripts, reviews and reports, we publish translations of important articles hitherto unavailable in Polish.

Authors are requested to disclose names of anyone participating in the preparation of the submission (together with their affiliation and contribution), as well as all the sources of research funding used in its preparation.

Ghostwriting and guest authorship are violation of the standard codes of scholarly conduct, and all its instances will be unmasked and documented, and the appropriate entities notified.

Formatting the file

Please submit your file as a Word document (doc or docx).

Formatting the document

Lines should be double-spaced, including quotations and notes, using Times New Roman font in 12 point size. Do not apply any special formatting. All the quotations should be incorporated into the body of the text. Place page numbers on each page. Notes should be numbered consecutively and placed at the foot of each page (please do not use endnotes or bibliography at the end of your paper).

Notes should be used for citation purposes and include all the necessary bibliographic information. Notes should not contain any discussion that can be incorporated into the text.

Images

Authors are expected to obtain permission to reproduce any copyrighted materials (e.g., photographs, facsimile, art reproductions) used in their article. Please submit 300 dpi TIF files. Supply each illustration with a caption, accompanied by a source line and any required acknowledgments.

Quotations from foreign languages

In cases where standard scholarly translations of quoted texts are available, scholars may rely upon them for both text and notes. If such editions are not readily available, the author must provide the original texts for the use of reviewers and translators.

Please use the Latin alphabet throughout your manuscript and apply transliteration/transcription in cases of words from languages using other alphabets.

Citations format

The first reference to a given work should include full bibliographic information, as in the following basic citation examples:

(book)

R. B u t t i g l i o n e, *Mysł Karola Wojtyły*, trans. J. Merecki SDS, Instytut Jana Pawła II KUL, Lublin 2010.

(journal article)

G. E. M. A n s c o m b e, "Nowożytna filozofia moralności", trans. M. Roszyk, *Ethos* 23(2010) No. 4(92), p. 39-60.

(article in a monograph)

S. J u d y c k i, "Istnienie i natura duszy ludzkiej", in: *Antropologia*, ed. S. Janeczek, Wydawnictwo KUL, Lublin 2010, p. 121-177.

In cases of direct quotations, please supply only the number of the page from which the given quotation comes.

When a given work has already been cited, please shorten the reference to author, op. cit. (if other works by the same author have already been cited, instead of op. cit. use the full title), page number.

References to the classical texts must include the standard identification numbers for those texts, e.g., P l a t o, *Timaeus*, 86 B-C.

References to the speeches of John Paul II should include precise information on when and where a given speech was delivered. References to encyclicals and other Catholic Church documents should include the numbers of the sections referred to.

Copyright and permissions

By submitting a text for publication, authors grant an exclusive licence to the quarterly *Ethos*. Should authors wish to republish their article in another periodical or in a monograph, they are requested to apply for permission to the John Paul II Institute at the Catholic University of Lublin. Such permissions are generally granted on condition that all the required credits are included in the republished version.

If you wish to reproduce any material published in *Ethos* in a paper or electronic work that is not the author's own, please contact the John Paul II Institute at the Catholic University of Lublin. Permissions and rights are granted after processing your request and involve the payment of a fee. Your request should include a description of the intended publication, its language and print run. Note that *Ethos* may not be the copyright holder of some of the material published in the journal. Please check the copyrights or acknowledgment notes before making your request.

Authors of articles are supplied with two copies of the volume in which their contribution is published. Authors of reviews and reports will receive one copy of the volume including their work.

Wydawca

WYDZIAŁ FILOZOFII KUL
OŚRODEK BADAŃ NAD MYŚLĄ JANA PAWŁA II
„INSTYTUT JANA PAWŁA II KUL”
Al. Raławickie 14, 20-950 Lublin
telefon i fax: +48 81 4453217, telefon redakcji: +48 81 4453218
e-mail: ethos@kul.lublin.pl

Instytut Jana Pawła II powołany został do istnienia uchwałą Senatu Akademickiego KUL 25 VI 1982 r. jako „międzywydziałowy ośrodek naukowy i dydaktyczny Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego”, przeznaczony do studiów „myśli i dzieła papieża Jana Pawła II” oraz do „budowania wspólnoty osób w duchu głoszonej przez Niego nauki Chrystusa” (Statut Instytutu). Działalność Instytutu koncentruje się na filozofii i teologii człowieka, moralności oraz misji duszpasterskiej św. Jana Pawła II. Instytut realizuje swoje zadania głównie poprzez doroczne sympozja naukowe, działalność badawczą i dydaktyczną (konwersatoria) oraz wydawniczą. Instytut Jana Pawła II stanowią: Rada Naukowa (przewodniczący – prof. dr hab. Andrzej Szostek MIC), Zarząd Instytutu (dyrektor – dr hab. Ewa Agnieszka Lekka-Kowalik, prof. KUL), pracownicy oraz kwartalnik „Ethos”.

Rada Naukowa Instytutu Jana Pawła II

Prof. Dr hab. Andrzej SZOSTEK MIC – przewodniczący Rady Naukowej
Ks. Prof. Dr hab. Antoni DĘBINSKI – rektor KUL
Prof. Dr hab. Paweł SMOLEŃ – prorektor KUL
Prof. Dr hab. Marcin TKACZYK OFMConv – prorektor KUL
Ks. Prof. Dr hab. Andrzej KICIŃSKI – prorektor KUL
Prof. Dr hab. Iwona NIEWIADOMSKA – prorektor KUL
Ks. Prof. Dr hab. Czesław BARTNIK
Prof. Dr hab. Barbara CHYROWICZ SSpS
Prof. Dr hab. Andrzej DERDZIUK OFMCap
Ks. Prof. Dr hab. Tadeusz DOLA
Prof. Dr hab. Jerzy W. GAŁKOWSKI
Prof. Dr hab. Alicja GRZEŚKOWIAK
Ks. Prof. Dr hab. Krzysztof GUZOWSKI
Kard. Prof. Dr hab. Marian JAWORSKI
Prof. Dr hab. Wojciech KACZMAREK
Prof. Dr hab. Karol KLAUZA
Prof. Dr hab. Jerzy KŁOCZOWSKI
Prof. Dr hab. Jarosław KUPCZAK OP
Prof. Dr hab. Hugolin LANGKAMMER OFM
Prof. Dr hab. Wojciech ŁĄCZKOWSKI
Prof. Dr hab. Małgorzata Ź. MAZURCZAK
Abp Prof. Dr hab. Alfons NOSSOL
Prof. Dr hab. Robert PIŁAT
Prof. Dr hab. Andrzej POŁTAWSKI
Prof. Dr hab. Grzegorz PRZEBINDA
Prof. Dr hab. Jacek SALIJ OP
Prof. Dr hab. Stefan SAWICKI
Ks. Prof. Dr hab. Jan SOCHOŃ
Prof. Dr hab. Krystyna STAWECKA
Prof. Dr hab. Andrzej STOFF
Prof. Dr hab. Władysław STRÓŻEWSKI
Prof. Dr hab. Józef ŚCIBOR CSSR
Prof. Dr hab. med. Michał TROSZYŃSKI
Ks. Prof. Dr hab. Alfred M. WIERZBICKI
Ks. Prof. Dr hab. Henryk WITCZYK
Prof. Krzysztof ZANUSSI
Prof. Dr hab. Zofia ZDYBICKA USJK

Warunki prenumeraty

Cena prenumeraty krajowej na rok 2017: rocznie 70,00 zł.

Prenumeratorzy indywidualni oraz instytucje mogą zamawiać prenumeratę, wpłacając wymienioną kwotę na konto Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego Jana Pawła II w Banku Pekao S.A. 71 1240 2382 1111 0000 3926 2222 z zaznaczeniem nazwy rachunku: „Prenumerata ETHOSU”.
Prenumeratę zagraniczną można zamawiać, wpłacając odpowiednią kwotę na konto: Bank Pekao S.A. III O. Lublin, ul. Krakowskie Przedmieście 64, 20-954 Lublin nr 51124023821787000039262150 (USD)
nr 04124023821978000039262176 (EUR)
z zaznaczeniem nazwy rachunku: „Prenumerata ETHOSU”.
Cena pojedynczego numeru – 17 USD (16 EUR), prenumerata roczna – 55 USD (50 EUR).

Kolportaż

Kwartalnik ETHOS (Tomasz Górka), Al. Raławickie 14, 20-950 Lublin
telefon: +48 81 4453217, e-mail: eth-kolp@kul.pl

W poprzednich numerach:

Kryzys teologii moralnej (15-16)
Drugie „Przedwiośnie” (18-19)
Norwid dziś (20)
Wokół problemów bioetyki (25-26)
O ethos małżeństwa i rodziny (27)
Jana Pawła II wizja Europy (28)
Kobieta w rodzinie i społeczeństwie (29)
Klasyczne korzenie kultury współczesnej (35-36)
Kapłan w końcu wieku (38-39)
Po pielgrzymce 1997 (41-42)
Ethos miłości: eros i agape (43)
Etyka badań naukowych (44)
Jesień i zima życia (47)
Stanisław Wyspiański: dramat i ethos (48)
Chrześcijaństwo na progu trzeciego tysiąclecia (49-50)
Polskie przełomy (51)
Przesłanie Zbigniewa Herberta (52)
Etyka a demografia (55)
Dzieje: nie-Boska komedia? (56)
O solidarność rodziny narodów Europy (57-58)
O solidarność rodziny narodów świata (59-60)
Prawo niedoskonałe czy niesprawiedliwe? (61-62)
Ethos Pielgrzyma (63-64)
Dramat Judasza (65-66)
Polska Jana Pawła II (67-68)
Osoba w społeczeństwie informacyjnym (69-70)
Wojna sprawiedliwa? (71-72)
Muzyka – piękno, dobro, świętość (73-74)
O nowej edukacji (75)
O filozofii Karola Wojtyły (76)
Ethos teatru (77-78)
Białoruś i Ukraina – bliższa Europa (81)
Ciało – osoba – kultura (82-83)
„I będę oboje jednym ciałem” (84)
Oblicza emigracji (87-88)
Kino i transcendencja (89)
O winie i karze (90-91)
Między cnotą a niegodziwością (92)
O radości (93-94)
Filozof osoby – Tadeusz Styczeń SDS (1931-2010) (95)
Ubóstwo dziś (96)
Ethos słowa (97-98)
Czas i wieczność (99)
Filozofia Vaticanum Secundum (100)
Świadomość i tożsamość (101)
Nasi „bracia mniejsi” (102)
O przyjaźni (103)
Ethos przestrzeni (104)
Świętość – ideał i fakt (105)
O przemocy (106)
Wobec utopii (107)
Lęk (108)
Przyszłość humanistyki (109)
Szaleństwo (110)
Transhumanizm (111)
Ethos filozofii (112)
O ciszy i milczeniu (113)
Ethos wizerunku (114)
Chrześcijaństwo w kulturze Zachodu (115)
Koniec osoby? (116)
Obcy (117)
Wstyd (118)

W najbliższych numerach:

- * Ból
- * Pieniądz
- * Krzywda
- * Książka
- * Upadek

Cena: 20 zł

Cena wersji elektronicznej: 20 zł
w tym VAT: 5 %

ISSN 0860-8024



www.ethos.lublin.pl