

ETHOS



**KWARTALNIK
INSTYTUTU
JANA PAWŁA II KUL
LUBLIN**

**Nr 114
kwiecień-czerwiec 2016**

ETHOS WIZERUNKU

W numerze m.in.

Dobrosław KOT
* Zagadka twarzy

Stanisław GROMADZKI
* Nietzsche
jako Anty-Sokrates?

Paweł BYTNIEWSKI
* Michel Foucault
Autowizerunek filozofa

Mariusz MAZUR
* Oblicza władzy

Magdalena RODZIEWICZ
* Między jawnym a ukrytym

Wydawca

WYDZIAŁ FILOZOFII KUL
OŚRODEK BADAŃ NAD MYŚLĄ JANA PAWŁA II
„INSTYTUT JANA PAWŁA II KUL”
Al. Raclawickie 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 DĘBIŃSKI – rektor KUL
Prof. Dr hab. Marcin TKACZYK OFMConv – prorektor KUL
Prof. Dr hab. Krzysztof NARECKI – prorektor KUL
Prof. Dr hab. Paweł SMOLEŃ – prorektor KUL
Prof. Dr hab. Urszula PAPROCKA-PIOTROWSKA – prorektor KUL
Ks. Prof. Dr hab. Czesław BARTNIK
Prof. Dr hab. Barbara CHYROWICZ SSpS
Prof. Dr hab. Andrzej DERDZIUK OFMConv
Ks. Prof. Dr hab. Tadeusz DOLA
Prof. Dr hab. Leon DYCZEWSKI OFMConv
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 ŁACZKOWSKI
Prof. Dr hab. Małgorzata U. MAZURCZAK
Abp Prof. Dr hab. Alfons NOSSOL
Prof. Dr hab. Robert PIŁAT
Prof. Dr hab. Andrzej PÓŁTAWSKI
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 2016: rocznie 70,00 zł.**

Prenumeratory 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. Raclawickie 14, 20-950 Lublin
telefon: +48 81 4453217, e-mail: eth-kolp@kul.pl

ETHOS

Rok 29
2016 nr 2(114)

ETHOS WIZERUNKU

- * Od Redakcji – Wizerunek świata. Odbicia (D.Ch.) **5**
- * JAN PAWEŁ II – Kaplica Sykstyńska mówi o wielkości Boga (Homilia podczas Mszy św. z okazji odsłonięcia odrestaurowanego fresku Michała Anioła *Sąd Ostateczny*, Watykan, 8 IV 1994) **11**

ZROZUMIEĆ WIZERUNEK

- * Ks. Grzegorz STRZELCZYK – Jak „reklamuje się” Bóg? Jezus jako wizerunek Ojca **17**
DOI 10.12887/29-2016-2-114-03
- * Anna PALUSIŃSKA – Ikona – obraz obecności. Dwie średniowieczne teorie reprezentacji **29**
DOI 10.12887/29-2016-2-114-04
- * Dobrosław KOT – Zagadka twarzy **44**
DOI 10.12887/29-2016-2-114-05
- * Anna TYLIKOWSKA – Autowizerunek jako maska **61**
DOI 10.12887/29-2016-2-114-06

O WIZERUNKU FILOZOFA

- * Marian A. WESOŁY – Ethos w filozofii helleńskiej **83**
DOI 10.12887/29-2016-2-114-07
- * Stanisław GROMADZKI – Nietzsche jako Anty-Sokrates? **104**
DOI 10.12887/29-2016-2-114-08
- * Paweł BYTNIEWSKI – Michel Foucault. Autowizerunek filozofa **115**
DOI 10.12887/29-2016-2-114-09

WIZERUNEK JAKO TWÓR SPOŁECZNY

- * Danuta MUSIAŁ – „Bona matrona”. O znaczeniu przykładu w konstruowaniu wizerunku idealnej Rzymianki **129**
DOI 10.12887/29-2016-2-114-10
- * Małgorzata POTENT-AMBROZIEWICZ – Wizerunek życia ukrytego. Kazimierzy Gruszczyńskiej droga do świętości **142**
DOI 10.12887/29-2016-2-114-11
- * Julia TANNER – Towards Lifting the Burden of Stereotyping: Affirmative Action and Equality of Opportunity **152**
DOI 10.12887/29-2016-2-114-12

PRZEMIANY WIZERUNKÓW

- * Joanna BIELSKA-KRAWCZYK – Meandry wizualności w prozie Gustawa Herlinga-Grudzińskiego **175**
DOI 10.12887/29-2016-2-114-13
- * Mariola MARCZAK – Od inteligencji do klasy średniej. „Dzieje” ethosu inteligenckiego w filmie polskim po roku 1989 **187**
DOI 10.12887/29-2016-2-114-14
- * Mariusz MAZUR – Oblicza władzy. Graficzne i audiowizualne wizerunki pierwszych sekretarzy KC PPR/PZPR w Polsce Ludowej (1944-1989) **218**
DOI 10.12887/29-2016-2-114-15

O WIZERUNKU CZŁOWIEKA W KULTURZE PERSKIEJ

- * Magdalena RODZIEWICZ – Między jawnym a ukrytym. Wizerunek człowieka (āberu) w kulturze perskiej **245**
DOI 10.12887/29-2016-2-114-16
- * Barbara OSTAFIN – Walka, pytanie, błędzenie. Życie perskiego medyka Burzuwayha w świetle księgi *Kalila i Dimna* **266**
DOI 10.12887/29-2016-2-114-17

MYŚLAĆ OJCZYŻNA...

- * Benjamin HARSHAV – Kwiaty nie mają nazw (tłum. I. Piekarski) **283**

OMÓWIENIA I RECENZJE

- * Katarzyna SZYMALA – Pojednanie jako możliwy projekt. W stronę teleologicznie rozumianej natury (rec. A. Gawkowska, *Skandal i ekstaza. Nowy Feminizm na tle koncepcji pojednania według Jana Pawła II*, Wydawnictwa Uniwersytetu Warszawskiego, Warszawa 2015) **293**
- * Tomasz GARBOL – Diablica (rec. M. Kwaśnicka, *Jadwiga*, Teologia Polityczna, Warszawa 2015) **299**
- * Maciej NOWAK – W.H. Auden czyta Shakespeare'a w Nowym Jorku (rec. W.H. Auden, *Wykłady o Shakespearze*, tłum. P. Nowak, Fundacja Augusta Hrabiego Cieszkowskiego–Biblioteka Kwartalnika Kronos, Warszawa 2015) **307**
- * Ks. Paweł PRŪFER – Socjologiczny wgląd w moralność (rec. *Leksykon socjologii moralności. Podstawy – teorie – badania – perspektywy*, red. J. Mariański, Zakład Wydawniczy Nomos, Kraków 2015) **314**
- * Propozycje „Ethosu” (A. Arno, *Jaka szkoda. Krótkie życie Pauli Modersohn-Becker*, Fundacja Terytoria Książki, Gdańsk 2015; Pseudo-Filon, *Księga starożytności biblijnych*, tłum. ks. Ł. Laskowski, Wydawnictwo WAM, Kraków 2015; J. Merecki SDS, *Persona e famiglia*, Edizione Cantagalli, Siena 2016) **318**

SPRAWOZDANIA

- * Paweł PIJAS – Prawo, sprzeciw, sumienie (Konferencja „Klauzula sumienia w kontekście etyk zawodowych”, KUL, Lublin, 5-6 XI 2015) **323**
- * Sylwia SURDYKOWSKA – „Reorientacje” (Cykl spotkań upowszechniających wiedzę o świecie Azji i Afryki, Wydział Orientalistyczny Uniwersytetu Warszawskiego–barStudio przy Teatrze Studio, Warszawa) **326**
- * Zuzanna B. GĄDZIK – Ochrona życia – nowe wyzwania (Międzynarodowa konferencja naukowa „Wartość życia. O współczesnych kontekstach czytania encykliki św. Jana Pawła II *Evangelium vitae* w dwudziestą rocznicę jej ogłoszenia”, KUL, Lublin, 27 XI 2015) **334**

PRZEZ PRYZMAT ETHOSU

- * Patrycja MIKULSKA – Dürer i kultura selfie **339**

BIBLIOGRAFIA

- * Maria FILIPIAK – Papieże Jan Paweł II, Benedykt XVI i Franciszek o wizerunku, obliczu i tożsamości. Bibliografia wypowiedzi z lat 1978-2016 **343**
DOI 10.12887/28-2016-2-114-28
- * Noty o autorach **359**
- * Abstracts **365**
- * Contents **387**



Akseli Gallen-Kallela, *Keitele* (1905), National Gallery, London.
Źródło: Wikimedia Commons.



James Abbot McNeill Whistler, *Nocturne: Blue and Silver - Chelsea* (1871), Tate Britain.
Źródło: Google Cultural Institute.

OD REDAKCJI

WIZERUNEK ŚWIATA ODBICIA

Nie ma chyba kultury, która wykazywałaby obojętność czy to wobec samej kategorii wizerunku, czy to wobec wizerunków wewnątrz niej tworzonych. W istocie kultury i cywilizacje przemawiają do nas poprzez swoje wizerunki: te, które są ich bezpośrednim dziełem, oraz te, które niejako pośrednio się im przypisuje, podejmując zewnętrzną próbę ich odczytania, w tym także zrozumienia, jakie rodzaje wizerunku są w nich odrzucane bądź potępiane i co postawy takie warunkuje.

Samo pojęcie wizerunku nie ma korzeni czysto filozoficznych, stanowiąc raczej składową szeroko pojmowanej kultury: wizerunek jest zawsze wizerunkiem czegoś i przemawia do obiorcy za pośrednictwem pewnego medium, które nadaje mu też określoną formę. Wizerunkami są więc tradycyjnie obrazy malarskie, fotografie i fotogramy, rzeźby, literackie postaci i opisy, dzieła muzyczne, elementy architektury – choćby świątynie czy cmentarze, a w czasach współczesnych także urabiane w określonym celu przekonania społeczne czy sztucznie konstruowane tożsamości, z jakimi mamy do czynienia w sieci internetowej.

Mimo zakorzenienia w codziennym życiu pojęcie wizerunku wykazuje jednak interesujące implikacje filozoficzne, przede wszystkim o charakterze antropologicznym i epistemologicznym, a w konsekwencji również aksjologicznym. Wizerunek pojawia się na styku umysłu ludzkiego ze światem jako swoista próba interioryzacji tego świata, zrozumienia go i wydobywania tych cech, które uznajemy za konstytutywne dla jego określonego aspektu. W tym sensie pierwszym, niejako archetypowym wizerunkiem, przekraczającym wszelkie bariery w rodzaju determinantów kulturowych czy cywilizacyjnych, jest obraz świata, którego już na poziomie bytowym dostarcza człowiekowi jego poznanie. Stykając się z rzeczywistością wobec niego zewnętrzną – a także z rzeczywistością, jaką jest on sam – człowiek dąży do stworzenia w sobie jej obrazu, uchwycenia sensu, do zaspokojenia swojej potrzeby prawdy o świecie – jak mawiają filozofowie: do poznawczego uzgodnienia się z rzeczywistością.

Stworzenie wizerunku świata to – można powiedzieć – pierwsze epistemiczne dążenie człowieka, z natury wpisane w jego osobowy byt. Fakt, że człowiek, mimo że swoją naturę dzieli z całym rodzajem ludzkim, jest właśnie osobą, czyli substancją jednostkową, niepowtarzalną, sprawia, że wizerunek świata, którym każdy dysponuje, jest również niepowtarzalny, w przypadku każdego człowieka wyjątkowy. Być może to właśnie dlatego kultura i twórczość są niewyczerpywalne, nie przestają fascynować i zawsze pozostają otwarte na dialog. Wyjątkowość obrazu świata, jaki w sobie nosimy, ma jednak także inną stronę – obraz ten nierzadko bywa powodem alienacji, smutku, poczucia wyobcowania, odosobnienia, samotności czy wręcz zamknięcia. Zawsze jednak ów wizerunek świata pozostaje od swojego twórcy niezależny w tym sensie, że człowiek – nie będąc nawet świadomy takiej woli – dąży do tego, by samemu sobie udzielić odpowiedzi na pytanie: „Jak faktycznie jest?”. Potrzeba poznania pociąga więc za sobą potrzebę wiedzy i rozumienia – i jako taka jest ona potrzebą sensu. Tak jak filozofia rodzi się ze zdziwienia światem, tak wizerunek świata jest odpowiedzią na potrzebę poznawczego ujęcia jego sensowności. Wydaje się przy tym, że nawet jeśli człowiek znajduje się w pułapce swojego umysłu, a właściwym poglądem na istotę poznania jest solipsyzm, to obecna w człowieku potrzeba sensu wcale nie ulega likwidacji, lecz zostaje wzmocniona wskutek przeniesienia źródła wszelkiej sensowności na poznający podmiot, który nie tyle musi ów sens odczytać, ile go w swojej podmiotowości autoryzować.

Istnienie w podmiocie ludzkim potrzeby sensu i tworzenia spójnego wizerunku świata potwierdza nie tylko klasyczna refleksja arystotelesowsko-tomistyczna, której współczesne odczytanie można znaleźć w wielu pracach Mieczysława A. Krąpca¹. Sojusznikiem metafizyki klasycznej okazują się w tej kwestii również budowane dziś w ramach kognitywistyki teorie umysłu, w których potrzebę tę ujmuje się w kategoriach tworzenia przez podmiot modeli umysłowych, historii i narracji, a także w kategoriach obrazowania, zwracając przy tym uwagę na sposoby eliminowania błędów poznawczych². Rezultaty badań empirycznych nad poznawaniem i uczeniem się wskazują jednoznacznie, że obraz świata, jakim dysponuje podmiot, stanowi ramę, w którą wpisują się wszystkie jego nowe doświadczenia i w oparciu o którą są one – czasami błędnie – interpretowane.

W refleksji nad tworzonym przez człowieka wizerunkiem świata na plan pierwszy wysuwa się zatem kategoria prawdy. Wydaje się, że podmiot ludzki wewnętrznie dąży do uchwycenia w swoim wizerunku świata jego cech stałych, niezmiennych, które można ująć właśnie jako ową niepodważalną ramę

¹ Zob. np. M.A. Krąpiec, *Język i świat realny*, Redakcja Wydawnictw KUL, Lublin 1985.

² Zob. np. L.L. Jacoby, R.A. Bjork, C.M. Kelley, *Illusions of Comprehension, Competence, and Remembering*, w: *Learning, Remembering, Believing: Enhancing Human Performance*, red. D. Druckman, R.A. Bjork, National Academies Press, Washington, D.C., 1994, s. 57-80.

nadającą sens doświadczeniu. Potrzeba prawdy jest w człowieku równie silna jak potrzeba sensu. „żyć w prawdzie i żyć dla prawdy. Dla prawdy o tym, czym w najgłębszym sensie jesteśmy. [...] Dla prawdy tego, co istnieje”³ – pisał Albert Camus. Pragnienie życia w prawdzie – czyli życia zgodnego z wizerunkiem świata odpowiadającym rzeczywistości – splata się z przekonaniem, że w ten sposób życie ludzkie nabiera charakteru prawdziwie osobowego, odróżniającego je od chaosu świata pozbawionego racjonalności. „Człowiek [...] odkrywa swe «ja», patrząc na siebie poprzez kontrast z poznawanym przez siebie – transcendentnym wobec aktu jego poznania – światem. I dostrzega też jedyną szansę zaafirmowania siebie w prawdzie o sobie tylko poprzez afirmację – transcendentnej wobec poznania – prawdy w całym jej – poznawanym przez siebie – zakresie. [...] Ta autotranscendencja podmiotu poznania i wolności ku niezależnej od podmiotu przedmiotowej prawdzie stanowi [...] «ów szczególny rys strukturalny człowieka jako osoby: swoistą nadrzędność w stosunku do siebie samego i swego dynamizmu»”⁴.

W tej też perspektywie warto prowadzić namysł nad szeroką kategorią wizerunku: wizerunki świadomie tworzone przez człowieka zawsze są bowiem pochodną jego obrazu świata, swoistymi tego obrazu odbiciami. Jest tak w przypadku wizerunków życia codziennego – w siedemnastowiecznych Niderlandach „przywiązanie do rzeczy było tak wielkie, że zamawiano wizerunki i portrety przedmiotów, aby potwierdzić ich istnienie, przedłużyć trwanie”⁵, jak i w przypadku tych, w których człowiek upatruje boską obecność⁶.

Wizerunki budzą emocje, stanowiąc poznawcze odbicia świata, które mogą ich odbiorcę dziwić, zdumiewać, a nawet odstręczać, ponieważ jego własny – choćby tylko mentalny – wizerunek świata jest inny, a przecież każdy nosi w sobie przekonanie, że to jego wizja świata odpowiada prawdzie. W przypadku wizerunków zaczyna jednak działać magia lustra i nawet najwierniejsze odbicie jest równocześnie zniekształceniem – wykracza poza swój przedmiot. Może też jednak w zaskakujący sposób na nowo go odkrywać, tak jak fiński malarz Akseli Gallen-Kallela „odkrywa” obłoki i drzewa, ukazując ich fotograficzne, lecz zarazem zaskakująco obce rzeczywistości odbicie w tafli jeziora Kei-

³ A. C a m u s, *Notebooks 1951-1959*, tłum. R. Bloom, Ivan R. Dee Inc., Chicago 2010, s. 215 (tłum. fragm. – D.Ch.).

⁴ T. S t y c z e Ń SDS, *Na początku była prawda. U genezy pojęcia osoby*, w: tenże, *Dzieła wszystkie*, red. ks. A.M. Wierzbicki, t. 4, *Wolność w prawdzie*, Towarzystwo Naukowe KUL–Instytut Jana Pawła II KUL, Lublin, s. 112. Por. też. K. W o j t y ł a, *Osoba i czyn*, w: tenże, „*Osoba i czyn*” oraz *inne studia antropologiczne*, Towarzystwo Naukowe KUL, Lublin 2000, s. 223.

⁵ Z. H e r b e r t, *Delta*, w: tenże, *Martwa natura z wędzidłem*, Wydawnictwo Dolnośląskie, Wrocław 1998, s. 14.

⁶ Zob. D. F r e e d b e r g, *Potęga wizerunków. Studia z historii i teorii oddziaływania*, tłum. E. Klekot, Wydawnictwo UJ, Kraków 2005, s. 27-40 (rozdz. „Bóg w wizerunku”).

tele. Ułomność wizerunków stanowi zarazem o bogactwie, którego są źródłem, także dlatego, że prowadzą odbiorcę do świata drugiego człowieka – świata, który ulega wówczas chociaż częściowemu rozhermetyzowaniu. „Tylko dzięki sztuce możemy wyjść poza siebie, dowiedzieć się, co widzą inni z tego świata, który jest nie ten sam, co nasz, a którego krajobrazy pozostałyby dla nas tak samo nieznanne, jak pejzaże mogące istnieć na księżycu. Dzięki sztuce, zamiast widzieć jeden świat, nasz, widzimy, jak świat się pomnaża, ilu jest bowiem oryginalnych artystów, tyloma dysponujemy światami, które różnią się między sobą od światów krążących w nieskończoności, i choć wygaśnie ognisko, skąd emanuje świat artysty, przez wiele stuleci świat ów, czy nazywał się Rembrandt, czy też Ver Meer, wysyła nam wciąż jeszcze specjalny swój promień”⁷. Można powiedzieć, że promień taki emanuje także z obrazu Jamesa A. MacNeilla Whistlera *Nocturne: Blue and Silver – Chelsea*, na którym wizja Londynu, paradygmatycznego miasta kultury Zachodu, nabiera zaskakująco orientalnej wymowy.

*

W obecnym tomie zebraliśmy teksty dotyczące różnych wymiarów wizerunku i jego ethosu: oblicza Boga, twarzy i maski jako wizerunku człowieka-osoby, wizerunków filozofów i filozofii, wizerunków społecznych: władzy, kobiety, polskiego inteligenta, a także wizerunku człowieka i jego rozterek duchowych w kulturze perskiej. Naszym zamiarem było ukazanie wielowymiarowości i kulturowej doniosłości pojęcia wizerunku, które we współczesnej, bezrefleksyjnej kulturze popularnej często bywa – skutecznie – wykorzystywane w celu manipulowania odbiorcą i osiągania pragmatycznych celów pozapoznawczych. Być może mamy tu do czynienia z elementem szerszej tendencji, o której trafnie mówi Daniel Barenboim: „Taka jest już mentalność naszych czasów, że wszystko musi być zwarte, zredukowane do symbolu lub sloganu. Jest w tym pewna sprzeczność, bo żyjemy w epoce, która uważa się za niezwykle krytyczną, ale nie wymaga od jednostki, żeby dysponowała aparatem myślowym pozwalającym krytykować”⁸.

W tym miejscu niewątpliwie rodzi się myśl, że słowa muzyka mogłyby stać się motywem przewodnim osobnego tomu „Ethosu”.

D.Ch.

⁷ M. P r o u s t, *W poszukiwaniu straconego czasu*, tłum. T. Boy-Żeleński i in., t. 7, *Czas odnaleziony*, tłum. J. Rogoziński, PIW, Warszawa 1992, s. 212.

⁸ D. B a r e n b o i m, E.W. S a i d, *Paralele i paradoksy. Rozmowy o muzyce i społeczeństwie*, tłum. A. Laskowski, PIW, Warszawa 2007, s. 56.

JAN PAWEŁ II
KAPLICA SYKSTYŃSKA MÓWI O WIELKOŚCI BOGA

JAN PAWEŁ II

KAPLICA SYKSTYŃSKA MÓWI O WIELKOŚCI BOGA*

„Wierzę w jednego Boga, Ojca wszechmogącego, Stworzyciela nieba i ziemi, wszystkich rzeczy widzialnych i niewidzialnych...”

Wchodzimy dziś do Kaplicy Sykstyńskiej, ażeby podziwiać ją po wspaniałej odnowie, jakiej zostały poddane freski. Są to dzieła największych mistrzów Renesansu, przede wszystkim Michała Anioła, a także Perugina, Botticellego, Ghirlandaia, Pinturicchia i innych. Pragnę po zakończeniu prac w Kaplicy Sykstyńskiej podziękować wszystkim obecnym, a zwłaszcza tym, którzy na różne sposoby przyczynili się do tego wielkiego dzieła. To, co nas tutaj otacza, jest bezcennym dobrem kultury i to dobrem w wymiarze uniwersalnym. Świadczą o tym pielgrzymki, które nawiedzają to miejsce, przybywając z całego świata, ażeby podziwiać dzieło największych mistrzów sztuki malarskiej, które tworzy w Kaplicy Sykstyńskiej przedziwną syntezę. Zapaleni miłośnicy piękna dali też dowód swej wrażliwości, składając hojne ofiary, dzięki którym można było Kaplicy Sykstyńskiej przywrócić właściwe jej piękno i pierwotną świeżość kolorów. Ważny wkład w to dzieło wnieśli również niezwykle doświadczeni i wyspecjalizowani restauratorzy, którzy wykonali swe prace z użyciem najnowocześniejszych i wypróbowanych technologii. Stolica Apostolska wyraża wszystkim serdeczne podziękowanie za to, co udało im się osiągnąć.

Oglądane przez nas freski wprowadzają w świat treści objawionych. Prawdy naszej wiary przemawiają do nas ze wszystkich stron. Geniusz ludzki uczynił te prawdy swoim natchnieniem i przyoblekł je w niedościgniony kształt malarskiego piękna. Dlatego ściany Kaplicy Sykstyńskiej wywołują w nas wyznanie wiary w Boga, Stworzyciela wszystkich rzeczy widzialnych

* Homilia podczas Mszy Świętej sprawowanej z okazji odsłonięcia odrestaurowanego fresku Michała Anioła *Sąd Ostateczny* w kaplicy Sykstyńskiej w Watykanie 8 kwietnia 1994 roku. Tekst publikujemy za: „L'Osservatore Romano” wyd. pol. 15(1994) nr 5, s. 32-34.

i niewidzialnych. Równocześnie zaś, wywołują wyznanie wiary w Chrystusa zmartwychwstałego, który przyjdzie sądzić żywych i umarłych. Przed tym arcydziełem wyznajemy wiarę w Chrystusa Króla wieków, którego królestwu nie będzie końca.

To właśnie ten Chrystus, Przedwieczny Syn, któremu Ojciec powierzył sprawę naszego odkupienia, przemawia do nas w przejmującej scenie Sądu Ostatecznego. Jest to Chrystus niezwykły. Ma w sobie jakieś antyczne piękno, w pewnym sensie nietypowe dla Jego tradycyjnych przedstawień malarskich. Ten Chrystus ujawnia nam przede wszystkim tajemnicę chwały, związaną z Jego zmartwychwstaniem. Dlatego dobrze, że tu jesteśmy w oktawie wielkanocnej. Jest to nade wszystko chwała Chrystusowego człowieczeństwa. To w swoim człowieczeństwie przychodzi On sądzić żywych i umarłych, przenikać głębinę ludzkich sumień i objawiać moc swego odkupienia. Dlatego jest przy Nim Matka, Alma socia Redemptoris. Chrystus jest kamieniem węgielnym dziejów ludzkości. Mówi o Nim psalmista, że był On kamieniem odrzuconym przez budujących (por. Ps 118[117],22), ale kamień ten jest nie do odrzucenia. Jako jedyny Pośrednik pomiędzy Bogiem i ludźmi, Chrystus z Kaplicy Sykstyńskiej wyraża sobą całą tajemnicę widzialności Niewidzialnego.

Tutaj właśnie znajdujemy się w centrum zagadnienia teologicznego. Stary Testament wyklucza jakiegokolwiek wyobrażanie niewidzialnego Stwórcy. Taki zresztą nakaz otrzymał Mojżesz od Boga na górze Synaj (por. Wj 20,4). Istniało bowiem niebezpieczeństwo, że lud, skłonny do bałwochwalstwa, zacznie oddawać cześć wyobrażeniu tego Boga, który jest niewyobrażalny, który jest ponad wszelkie wyobrażenie i pojęcie człowieka. I tej tradycji Stary Testament pozostał wierny, nie dopuszczając żadnych wyobrażeń Boga Żywego w domach modlitwy ani w Świątyni Jerozolimskiej. Tej samej tradycji pozostają też wierni wyznawcy Allacha, którzy wierzą w Boga niewidzialnego, wszechmogącego i miłosiernego, Stwórcę i Sędziego całego stworzenia.

Jednakże Bóg sam wyszedł naprzeciw potrzebom człowieka, który pragnie Go widzieć. Czyż już Abraham nie doświadczył przedziwnych odwiedzin, podczas których przyjął w gościnę Boga niewidzialnego w trzech Osobach: Tres vidit et Unum adoravit (por. Rdz 18). Wobec owych trzech Abraham, ojciec naszej wiary, odczuł bowiem głęboko obecność Jednego, i Jedynego. To spotkanie stanie się tematem niezrównanej ikony Andrieja Rublowa, która jest szczytem malarstwa rosyjskiego. Rublow był jednym z tych świętych artystów, których twórczość była owocem głębokiej kontemplacji, modlitwy i postu. Przez dzieło malarza wypowiadał się ludzki duch, wdzięczny Bogu niewidzialnemu za to, że oto pozwala Go wyrażać w widzialnej postaci.

Z tym zagadnieniem łączy się dzieło Soboru Nicejskiego II, ostatniego soboru niepodzielonego Kościoła. Sobór ten ostatecznie odrzucił stanowisko obrazoburców (ikonoklastów), a potwierdził prawo i obowiązek Kościoła do

wyrażania wiary w sztuce. Ikona jest nie tylko dziełem sztuki malarskiej. Ikona jest poniekąd sakramentem życia chrześcijańskiego, w niej bowiem wciąż na nowo uobecnia się tajemnica Słowa, które stało się ciałem, a człowiek – zarówno twórca, jak i uczestnik – raduje się widzialnością Niewidzialnego. Czyż Chrystus sam nie stworzył podstaw do tej radości? „Panie, pokaż nam Ojca, a to nam wystarczy” – mówi Filip w wieczerniku, w przeddzień Chrystusowej męki. „Filipie – odpowiada Chrystus – tak długo jestem z wami, a jeszcze Mnie nie poznałeś? Kto Mnie zobaczył, zobaczył także i Ojca. [...] Czy nie wierzysz, że Ja jestem w Ojcu, a Ojciec we Mnie?” (J 14,8-10). Chrystus jest widzialnością niewidzialnego Boga. Przez Niego Ojciec przenika całe stworzenie i niewidzialny Bóg jest wśród nas i obcuje z nami, tak jak owi trzej Mężowie obcowali kiedyś z Abrahamem przy jednym stole.

Czy Michał Anioł nie wyciągnął ostatecznych wniosków ze słów Chrystusa „Kto Mnie zobaczył, zobaczył także i Ojca”? Odważył się on ludzkimi oczyma zobaczyć tego Ojca w momencie stwórczego „stań się”, kiedy powołuje do istnienia pierwszego człowieka. Adam został przecież stworzony na obraz i podobieństwo Boga (por. Rdz 1,26). I jeśli Słowo Przedwieczne jest niewidzialną ikoną Ojca, to człowiek Adam jest widzialny. I Michał Anioł czyni wszystko, ażeby tej jego widzialności, tej jego cielesności przywrócić wszystkie proporcje antycznego piękna. W tych proporcjach piękna, które jest właściwością ludzkiego ciała, Michał Anioł ośmiela się iść dalej. Przenosi to piękno widzialne i cielesne na samego niewidzialnego Stwórcę. Może tutaj mamy już do czynienia z jakimś artystycznym zuchwalstwem. Wszak Bogu niewidzialnemu nie można narzucać widzialności właściwej człowiekowi. Czy nie byłoby to bluźnierstwem? A jednak trudno nie dostrzec, że ten widzialny, uczłowieczony Stwórca jest równocześnie Bogiem nieskończonego majestatu. W granicach dostępnych dla widzialnego obrazu powiedziano tutaj wszystko. Majestat Stwórcy, podobnie jak majestat Sędziego, w momencie Sądu Ostatecznego, mówią nam o wielkości Boga. I to słowo Kaplicy Sykstyńskiej jest przejmujące i jednoznaczne, jak w inny sposób przejmująca i jednoznaczna jest *Pieta* tegoż samego Michała Anioła w Bazylice Watykańskiej oraz *Mojżesz* u św. Piotra w Okowach.

Czy jednak w tym ludzkim wyrażaniu tajemnic Bożych nie potrzebna jest raczej owa „kenoza”, jak gdyby wyniszczenie tego, co cielesne i widzialne? To wyniszczenie, które tak bardzo przeniknęło do tradycji wschodnio-chrześcijańskich ikon. Z całą pewnością ciało jest kenozą Boga. Czyż nie czytamy: „ogolocił samego siebie, przyjąwszy postać sługi” (Flp 2,7)? Jeśli prawdą jest, że ciało jest kenozą Boga i że w tym artystycznym odtwarzaniu Bożych tajemnic winna wyrażać się wielka pokora ciała, ażeby to, co boskie przez nią mogło przeniknąć, to równocześnie też prawdą jest, że Bóg jest źródłem integralnego piękna tegoż ciała.

Wydaje się, że Michał Anioł poszedł na swój sposób również za sugestią słów Księgi Rodzaju o stworzeniu człowieka mężczyzną i niewiastą, którzy byli nadzy, a nie doznawali wstydu (por. Rdz 2,25). Kaplica Sykstyńska jest właśnie – jeśli tak można powiedzieć – sanktuarium teologii ludzkiego ciała. Jeśli świadczy o pięknie człowieka stworzonego przez Boga mężczyzną i niewiastą, to w tym świadectwie wyraża też w jakiś sposób nadzieję świata przemienionego, przemienionego wraz z Chrystusem zmartwychwstałym, a przedtem jeszcze na górze Tabor. Wiemy, że przemienienie jest głównym źródłem pobożności wschodniej, jest wielką księgą mistyki, tak jak tą otwartą księgą dla św. Franciszka z Asyżu stał się Chrystus ukrzyżowany na górze Alwerni.

Jeżeli wobec ścian Kaplicy Sykstyńskiej stajemy jak gdyby oślepieni, równocześnie blaskiem i grozą, z jednej strony – ciała uwielbionych, a z drugiej – potępionych, to równocześnie rozumiemy, że cała ta wizja jest dogłębnie przenikniona jednym światłem, jedną artystyczną logiką: jest to światło wiary i logika tej wiary, którą głosi i wyznaje Kościół: „Wierzę w Boga [...], Stworzyciela nieba i ziemi, wszystkich rzeczy widzialnych i niewidzialnych...” Właśnie na gruncie tej logiki, w obrębie tego światła, które pochodzi od Boga, również i ciało ludzkie zachowuje swą wspaniałość i swe dostojęstwo. Jeśli oderwie się je od tego wymiaru, staje się poniekąd przedmiotem, łatwo bowiem zdeprecjonować to, co tylko w oczach Boga może pozostawać nagie i odsłonięte, zachowując cały swój stworzony blask i piękno.

Kaplica Sykstyńska jest tym miejscem, które dla każdego papieża kryje w sobie pamięć szczególnego dnia w jego życiu. W moim życiu był to dzień 16 października 1978 roku. Właśnie tu, w tej przestrzeni sakralnej, skupiają się kardynałowie, czekając na objawienie woli Chrystusa co do osoby kolejnego Następcy św. Piotra. Tutaj też usłyszałem z ust mojego dawnego rektora Maximiliena de Furstenberga znamienne słowa: „Magister adest et vocat te”. Tu powiedział do mnie Kardynał Prymas Polski Stefan Wyszyński: „Jeżeli wybiorą, proszę nie odmawiać”. Tu więc w duchu posłuszeństwa wobec Chrystusa i zawierzenia w stosunku do Jego Matki przyjąłem wybór konklawe, oświadczając gotowość służenia Kościołowi wobec Kardynała Kamerlinga Jeana Villota. Tak oto Kaplica Sykstyńska raz jeszcze stała się w obliczu całego Kościoła miejscem działania Ducha Świętego, który ustanawia w Kościele biskupów, ustanawia w sposób szczególny tego, który ma być Biskupem Rzymu i Następcą św. Piotra. Składając dzisiaj, w szesnastym roku mego posługiwania na Stolicy Piotrowej, Najświętszą Ofiarę w tej samej Kaplicy Sykstyńskiej, proszę Ducha Świętego, ażeby nie przestawał być z Chrystusowym Kościołem i ażeby ten Kościół wprowadził w progę trzeciego tysiąclecia. Proszę Chrystusa, Pana dziejów, ażeby był z nami wszystkimi, aż do skończenia świata, tak bowiem sam przyobiecał: „A oto Ja jestem z wami przez wszystkie dni aż do skończenia świata” (Mt 28, 20).

ZROZUMIEĆ WIZERUNEK

Ks. Grzegorz STRZELCZYK

JAK „REKLAMUJE SIĘ” BÓG? Jezus jako wizerunek Ojca

Rodzące się chrześcijaństwo stosunkowo szybko doszło do przekonania, że Jezus jest „obrazem Boga niewidzialnego” (Kol 1,15, por. 2 Kor 4,4). To stwierdzenie św. Pawła nie stanowi wprawdzie osi jego teologii i pojawia się raczej mimochodem, poświadcza jednak, że już w latach pięćdziesiątych pierwszego wieku przynajmniej niektóre wspólnoty tak postrzegały Chrystusa. Pogłębione ujęcie tego wątku zawdzięczamy tradycji Janowej, przy czym akcent pada w niej nie na pojęcie wizerunku, ale raczej na kwestię „widzenia”.

Nie miał On wdzięku ani też blasku,
aby [chciano] na Niego popatrzeć,
ani wyglądu, by się nam podobał.
Wzgardzony i odepchnięty przez ludzi,
Mąż boleści, oswojony z cierpieniem,
jak ktoś, przed kim się twarze zakrywa,
wzgardzony tak, iż mieliśmy Go za nic.
Lecz On się obarczył naszym cierpieniem,
On dźwiżył nasze boleści,
a my uznaliśmy Go za skazańca,
chłostanego przez Boga i zdeptanego.

Iz 53,2b-4

Niniejsze studium ma na celu przedstawienie – w sposób możliwie syntetyczny – intuicji chrystologicznej, którą uznać można za jeden z głównych metatematów (lub jedną z głównych metanarracji¹) Objawienia. Chodzi mianowicie o przekonanie, że Jezus jest „obrazem Boga niewidzialnego” (Kol 1,5) albo – ujmując paradoksalnie – widzialnością Niewidzialnego lub wizerunkiem Nieprzedstawialnego. Jako że niniejszy tekst wpisuje się w szerszy kontekst studiów poświęconych „wizerunkowi”, który we współczesnej kulturze coraz częściej jest czymś świadomie kreowanym i staje się istotnym narzędziem komunikacji², w centrum rozważań stawiam pytanie „jak?” (i wtórnie: „jaki?”) wizerunek Bóg „wykreował” – na nasz użytek – w człowieczeństwie Jezusa.

¹ Określenie „metanarracja” zaczerpnąłem z wykładów Geralda O’Collinsa SJ na Uniwersytecie Gregoriańskim w Rzymie w roku 2002. Odnosi się ono do tematów, które w Piśmie Świętym (albo szerzej – w Objawieniu) powracają w różnych okresach, w ramach różnych tradycji i ujmowane są pod różnymi kątami. Ich studium jest z konieczności wielowątkowe.

² Abstrahuję tutaj od oceny tego zjawiska.

NIE MOŻNA UJRZEĆ BOGA I POZOSTAĆ PRZY ŻYCIU

Jakkolwiek nasze rozważania dotyczyć będą głównie kwestii chrystologicznych, rozpocząć trzeba od rzutu oka na teologię Pierwszego Przymierza. Istotne dla nas są zwłaszcza cztery jej elementy. Po pierwsze, przekonanie, że Bóg jest zasadniczo (lecz nie absolutnie) niewidzialny, a ujrzenie Go musiałoby się skończyć śmiercią człowieka (por. np. Wj 33,20). Po drugie, przekonanie, że Bóg niektórym wybranym pozwala się ujrzeć (por. Wj 24,11) – przynajmniej do pewnego stopnia – a widzenie Go pozostaje mimo wszystko czymś upragnionym. Po trzecie, ścisły zakaz sporządzania wizerunku Boga (jak również sporządzania jakiegokolwiek wizerunku w celu oddawania mu czci – por. Wj 20,4-5). Po czwarte, stworzenie człowieka na „obraz i podobieństwo” Boga (por. Rdz 1,27).

Powyższe wyliczenie wymaga pewnego rozwinięcia. Otóż biblijny opis stworzenia sugeruje, że przed upadkiem ludzie cieszyli się bezpośrednim kontaktem z Bogiem. Ich grzech związany był z pochodzącą od węża sugestią, że Bóg jest wobec nich nieszczerzy, a Jego motywacje są odmienne od przedstawianych. W ten sposób pojawił się rozdział między rzeczywistością Boga a ludzkimi wyobrażeniami o Nim (Jego wizerunkiem?). Niemożność ujrzenia Boga jawi się zatem jako konsekwencja grzechu – wygnanie z raju pozbawiło człowieka możliwości bezpośredniego z Nim obcowania (por. Rdz 3,23-24). Odtąd ludzkość skazana była na szukanie Boga „niejako po omacku” (Dz 17,27), czego konsekwencją jest „tworzenie bogów” i ich wizerunków. Objawienie się Boga Abrahamowi i powołanie do istnienia narodu wybranego oznaczało początek odchodzenia od tych praktyk, oddawanie czci Bogu niewidzialnemu sprawiało jednak ewidentną trudność plemieniu żyjącemu pośród ludów posiadających bogów widzialnych (doskonale unaocznia to scena ukazująca kult cielca pod Synajem – por. Wj 32). W tym kontekście widzenie Boga³, którego dostępują wybrani, jawi się jako wyjątkowy przywilej – najczęściej związany ze sprawowaną funkcją lub powierzaną przez Boga misją, a więc raczej niemający charakteru nagrody. Bóg daje się poznać niejako p o c o ś, a nie z a c o ś.

Nie posiadając dostępnego percepcji zmysłowej wizerunku Boga, Izrael musiał oprzeć swoje Jego rozumienie na pamięci o doświadczeniach historycznych – Bóg bowiem, objawiwszy się, złożył narodowi wybranemu obietnicę pomyślności i interweniował w dziejach tak, by jej spełnienie było możliwe. Obraz Boga Izraela zawarty jest zatem w narracjach, których spisywanie –

³ O charakterze tego „widzenia” niewiele wiadomo, teksty bowiem mówią o zdarzeniu, nie dostarczając pogłębionego wyjaśnienia, co było przedmiotem oglądu ani też jakiego rodzaju był to ogląd (zmysłowy, intelektualny czy jeszcze innego typu).

zintensyfikowane w okresie wygnania babilońskiego i po nim – doprowadziło stopniowo do takiej przemiany świadomości ludu, że ze słowem (tekstem) identyfikowano swoistą formę Bożej obecności⁴. Równolegle dojrzewało przekonanie, że przeszkodą na drodze do spełnienia Bożej obietnicy jest niewierność ludu. Z tym procesem sprzężona była także pewna ewolucja Bożego wizerunku. Ponieważ Bóg zachowywał swoją wierność wobec Izraela mimo kolejnych jego odstępstw, wyobrażenie o Bogu ewoluowało od przekonania, że surowo i gwałtownie reaguje On na grzech (i egzekwuje odpowiedzialność zbiorową), ku przeświadczeniu, że troszczy się o pokrzywdzonych w Izraelu (por. np. Ps 68,6-7), za grzech zaś karze z umiarem i dość chętnie przebacza (por. np. Ps 103). Posługując się współczesnymi kryteriami i współczesnym żargonem, moglibyśmy powiedzieć, że wizerunek Boga stał się „cieplejszy”.

OBRAZ BOGA NIEWIDZIALNEGO

Rodzące się chrześcijaństwo stosunkowo szybko doszło do przekonania, że Jezus jest „obrazem Boga niewidzialnego” (Kol 1,15, por. 2 Kor 4,4). To stwierdzenie św. Pawła nie stanowi wprawdzie osi jego teologii i pojawia się raczej mimochodem, poświadczają jednak, że już w latach pięćdziesiątych pierwszego wieku przynajmniej niektóre wspólnoty tak postrzegały Chrystusa. Pogłębione ujęcie tego wątku zawdzięczamy tradycji Janowej, przy czym akcent pada w niej nie na pojęcie wizerunku, ale raczej na kwestię „widzenia”. Podejmuje ją już Prolog – i to w sposób, który trudno uznać za marginalny. Ostatnie słowa Prologu brzmią bowiem: „Boga nikt nigdy nie widział; ten Jednorodzony Bóg, który jest w łonie Ojca, [o Nim] pouczył” (J 1,18). O ile pierwsza część tego zdania stanowi powtórzenie przekonania silnie zakorzenionego w tradycji żydowskiej, o tyle druga ma już charakter rewolucyjny. Ponieważ z wcześniejszych wersów Prologu wiadomo, że mowa o Logosie, który stał się ciałem, czyli o Chrystusie, jasne jest też, iż przez „pouczenia” należy rozumieć Jezusowe nauczanie. Tekst wskazuje na rację jego wyjątkowości: nie pochodzi ono tylko od jakiegoś człowieka, ale od „Jednorodzonego Boga”, który – co więcej – j e s t (czas teraźniejszy, strona czynna) „w łonie Ojca”. Ma więc aktualną wiedzę o Nim, pochodzącą niejako z wnętrza – właśnie z perspektywy łona. Nie można przy tym zapominać, że Prolog rozpoczyna się od silnej afirmacji preegzystencji Jednorodzonego, zidentyfikowanego jako Logos, co stanowić może przerzucenie mostu zarówno w stronę tradycji żydowskiej, personifikującej Bożą mądrość jako obraz przymiotów Boga (por. np. Mdr 7,26

⁴ Ósmy rozdział Księgi Nehemiasza ukazuje scenę, kiedy lud otacza szacunkiem Prawo-zwój i pada na twarz przed Panem w nim obecnym.

w kontekście)⁵, jak i w stronę myśli helleńskiej, w której – w ramach różnych nurtów – obecne były spekulacje o początku i logosie⁶.

Z przyjętej przez nas perspektywy istotnie jest przede wszystkim to, że stając się ciałem, Logos umożliwił oglądanie „chwały, jaką Jednorodzony otrzymuje od Ojca” (J 1,14). Tekst Janowy wskazuje zatem na Wcielenie jako moment przełomowy: niewidzialny Ojciec stał się widzialny we wcielonym Synu. Takie rozumienie potwierdza się w dalszej części Ewangelii – stosunkowo łatwo się o tym przekonać, śledząc wątek utożsamiania się Jezusa z Ojcem, aż po kluczowy dla naszych rozważań punkt: „«Gdybyście Mnie p o z n a l i, z n a l i b y ś c i e i mojego Ojca. Ale teraz już Go znacie i z o b a c z y l i ś c i e». Rzékł do Niego Filip: «Panie, p o k a ż nam Ojca, a to nam wystarczy». Odpowiedział mu Jezus: «Filipie, tak długo jestem z wami, a jeszcze Mnie nie p o z n a ł e ś? Kto Mnie w i d z i, w i d z i także i Ojca. Dlaczego więc mówisz: ‘P o k a ż nam Ojca?’ Czy nie wierzysz, że Ja jestem w Ojcu, a Ojciec we Mnie?»” (J 14,7-10, wyróżnienia – G.S.).

Stanowiąca jeden ze skutków Wcielenia możliwość poznania Ojca jest zatem zakorzeniona w jedności Ojca i Syna. Nieuchronną konsekwencją postrzegania Jezusa jako wizerunku Boga staje się tutaj jednak przekroczenie tradycyjnych kategorii monoteistycznych. O tym, jak bardzo istota kwestii trynitarniej związana jest z problemem poznawalności Boga, można się przekonać, analizując początki sporów ariańskich. Ariusz w dziele *Thalia* twierdził między innymi: „Dla Syna Bóg pozostaje Niewypowiedziany. Jest bowiem tym, czym jest, dla siebie samego, co znaczy, że jest Niewyraźalny, tak że Syn nie ma do powiedzenia niczego na podstawie bezpośredniego oglądu. Jest niemożliwe dla Niego wytropić Ojca, który istnieje w sobie samym. Sam bowiem Syn nie zna swojej własnej istoty, będąc bowiem Synem, prawdziwe istnienie otrzymał wołą Ojca. Czy jest jakaś racja zatem, aby przyznać, że Ten, który istnieje z Ojca, samego Rodzica poznaje dzięki bezpośredniemu oglądowi? Jasne jest przecież, że to, co ma początek, nie jest zdolne objąć myślą ani ująć w garść tego, jakim jest Niepoczęty”⁷.

Oczywiście Ariusz nie był pierwszym autorem, który wyraźnie zauważał zależność między rozumieniem relacji Ojciec–Syn (Bóg–Logos) a kwestią

⁵ Na temat relacji między tradycją sapiencjalną Starego i Nowego Przymierza zob. C.H.T. Fletcher-Louis, *Wisdom Christology and the Partings of the Ways Between Judaism and Christianity*, w: *Christian-Jewish Relations Through the Centuries*, red. S.E. Porter, B.W. Pearson, Sheffield Academic Press, Sheffield 2000, s. 52-68.

⁶ Zob. zwł. D. Mru g a l s k i OP, *Logos. Filozoficzne i teologiczne źródła idei wczesnochrześcijańskiej*, Wydawnictwo WAM, Kraków 2006. Hellenizm wpływał na judaizm czasów Jezusa (zob. zwł. Y.M. B l a n c h a r d, *La notion de Logos dans le Judaïsme ancien du premier siècle et sa réinterprétation chrétienne dans le Prologue de Jean*, „Graphè” 10(2001), s. 47-60).

⁷ Cyt. za: H. P i e t r a s, *Sobór Nicejski (325)*, Wydawnictwo WAM, Kraków 2013, s. 35n.

poznawalności Boga. Bazując na intuicjach zawartych w Prologu Czwartej Ewangelii, teologowie drugiego i trzeciego wieku⁸ usiłowali wyjaśnić, czym (kim) jest Logos, posługując się między innymi zaczerpniętym od stoików i Filona Aleksandryjskiego⁹ antropologiczno-gnozeologicznym rozróżnieniem między słowem wewnętrznym (gr. *logos endiathetos*) a wypowiedzianym (gr. *logos prophorikos*). Pierwszy termin pierwotnie używany był na określenie słowa jeszcze niewypowiedzianego, ale już uformowanego w umyśle, drugi zaś oznaczał słowo wypowiedziane. Po przeniesieniu na grunt teologiczny *logos endiathetos* oznaczał wewnętrzne, doskonałe samorozumienie Boga (mając doskonałe poznanie siebie, może On się doskonale i bez reszty „pojąć” – ująć w pojęcie). To immanentne słowo Ojciec „wypowiada” – stąd *logos prophorikos*, który można już wprost utożsamić z Janowym Logosem-Synem. Jako że zawiera On całą „treść” boskości, jest doskonałym obrazem Boga-Ojca i tym samym Bogiem (nie innym Bogiem, zatem też nie „drugim” – przekonanie, że istnieje jeden tylko Bóg, pozostaje nienaruszone). „Słowo w Bogu, wewnętrzny Logos, wyraża się na zewnątrz przez słowo dostosowane do ludzkiej inteligencji. Słowo, które przyjęło ciało, czyni widzialnym Boga, który jest niewidzialny”¹⁰.

Warto w tym miejscu oddać głos Orygenesowi, w którego pismach tradycja ta przyjęła już bardzo dojrzałą postać: „Jeśli zatem zapyta Celsus, w jaki sposób według nas można poznać Boga i otrzymać od Niego zbawienie, odpowiemy: Słowo Boże, które jest w tych, co Go szukają albo osiągają, gdy się objawia, potrafi pokazać i odkryć Ojca, którego nie widziano przed przybyciem Słowa. Któż inny może nas zbawić i zaprowadzić duszę ludzką do najwyższego Boga, jeśli nie Bóg-Słowo? To Słowo na początku było u Boga, ale ze względu na ludzi, którzy są spojeni z ciałem, którzy są ciałem, samo ciałem się stało, ażeby mogli Je pojąć ci, którzy nie potrafili Go oglądać, dopóki było Słowem, było u Boga i było Bogiem; to Słowo, które posługując się cielesnym głosem i zapowiedziane jako ciało, wzywa do siebie tych, co są ciałem, ażeby ukształtować ich najpierw Słowem, które ciałem się stało, a następnie wznieść ich do oglądania samego Słowa, takiego, jakie było, zanim stało się ciałem, aby

⁸ Zob. zwł. J. B e h r, *Irenaeus on the Word of God*, „*Studia Patristica*” 36(2001), s. 163-167. Zob. W. A. B i e n e r t, *Zum Logosbegriff des Origenes*, w: *Origeniana quinta. Historica, Text and Method, Biblica, Philosophica, Theologica, Origenism and Later Developments: Papers of the 5th International Origen Congress, Boston College, 14-18 August 1989*, red. R. J. Daly, Leuven University Press, Leuven 1992, s. 418-423; M. F é d o u, *La voie du Christ. Genèse de la christologie dans le context religieux de l'Antiquité du I^e siècle au début du IV^e siècle*, Cerf, Paris 2006.

⁹ Odnośnie do kwestii korzeni tego rozróżnienia zob. A. K a m e s a r, *The Logos Endiathetos and the Logos Prophorikos in Allegorical Interpretation: Philo and the D-Scholia to the „Iliad”*, „*Greek, Roman, and Byzantine Studies*” 44(2004) nr 2, s. 163-181.

¹⁰ K. S o r d y l, *Związki doktryny pryscylikańskiej z pismami Hilarego z Poitiers i filozofią stoicką*, „*Studia Sandomierskie*” 19(2012), nr 2, s. 195.

wsparci i wznosząc się ponad wstępną naukę wedle ciała, mówili: «A jeśli znaliśmy kiedyś Chrystusa według ciała, to teraz już nie znamy Go w ten sposób». Słowo więc stało się ciałem i mieszkało między nami, a nie poza nami; stawszy się ciałem i zamieszkałszy między nami, nie pozostało w swojej pierwotnej formie, lecz zawiodło nas na wysoką górę duchową i pokazało nam chwalebną swą postać i jasność swoich szat”¹¹.

Ostatecznie sformułowany w czwartym wieku dogmat trynitarny stanął na straży takiego pojmowania relacji Bóg–Logos (Ojciec–Syn) i choć kwestia poznawalności Boga nie została wspomniana w *Credo nicejsko-konstantynopolitańskim*, to jednak znalazła w nim stabilny punkt odniesienia: niewidzialny Ojciec stał się widzialny w Synu, który przyjął ciało z Maryi. I nie chodzi o jakiś daleki odblask (jak sugerował Ariusz), ale o „światłość ze światłości”, Syna zrodzonego z istoty Ojca.

Mam nadzieję, że powyższe uwagi wystarczająco unaoczniają rolę, jaką kwestia Chrystusa-wizerunku Ojca odegrała w kształtowaniu się samych źródeł chrześcijańskiego myślenia o Bogu. Pora jednak skupić się na samym wizerunku. W przytoczonym wyżej tekście Orygenes wyraża idea, że we Wcieleniu dokonuje się swoista transpozycja wizerunku: niepojęty, wewnątrz-boski osobowy obraz Ojca zostaje udostępniony człowiekowi, a przy tym „przełożony”, „przetłumaczony” na człowieczeństwo. Krańcowym punktem tego przekładu są słowa Słowa – ludzka przemowa, nauczanie Jezusa z Nazaretu. W nich Słowo przez słowa stało się zrozumiałe dla ludzi po to, by ostatecznie pociągnąć ich, ukształtować i podnieść do oglądania – przez kontemplację – samego Słowa. W tej perspektywie jasne się staje, że zadaniem Jezusa było pozyskanie i przysposobienie uczniów poprzez wskazanie drogi do Ojca.

Trzeba jednak w tym miejscu podkreślić, iż słowa i czyny Jezusa dlatego mają decydujące znaczenie dla poznania Boga, że są własnymi słowami i czynami Drugiego z Trójcy. Ujawniają Go i pozwalają rozpoznać w Nim przez wiarę obecność samego Boga oraz nawiązać z Nim bezpośrednią relację. Umożliwiona w ten sposób – przez uniżenie się i swoiste samoograniczenie Boga we Wcieleniu – bezpośrednia (także w sensie doświadczenia zmysłowego) wspólnota człowieka z Bogiem stanowi punkt zwrotny w dziejach ujawniania się Boga ludziom. Nie należy już oczekiwać głębszego objawienia, w Chrystusie bowiem Bóg w absolutnie darmowym akcie, „w nadmiarze swej miłości”¹², objawił „samego siebie”, a nie tylko „tajemnice swej woli”¹³. Odtąd każde wyobrażenie o Bogu trzeba będzie odnosić do tego wizerunku, który

¹¹ O r y g e n e s, *Contra Celsum*, ks. VI, 68, w: tenże, *Przeciw Celsusowi*, tłum. S. Kalinkowski, Akademia Teologii Katolickiej, Warszawa 1989, s. 330.

¹² Sobór Watykański II, Konstytucja dogmatyczna o Objawieniu Bożym *Dei verbum*, nr 2.

¹³ Tamże.

jest rzeczywistością. Formowanie przez Jezusa wspólnoty uczniów można zatem postrzegać nie tylko jako gromadzenie słuchaczy, którym przekazywane są pewne treści. Bardziej pierwotnie chodzi właśnie o wspólnotę, w której możliwe staje się egzystencjalne doświadczenie bliskości Boga w Chrystusie. Stąd też w Pierwszym Liście Św. Jana Apostoła napisano: „[To wam oznajmiamy], co było od początku, cośmy usłyszeli o Słowie życia, co ujrzeliśmy własnymi oczami, na co patrzyliśmy i czego dotykały nasze ręce – bo życie objawiło się: myśmy je widzieli, o nim zaświadczamy i oznajmiamy wam życie wieczne, które było w Ojcu, a nam zostało objawione – cośmy ujrzeli i usłyszeli, oznajmiamy także wam, abyście i wy mieli współuczestnictwo z nami. A mieć z nami współuczestnictwo, znaczy: mieć je z Ojcem i z Jego Synem, Jezusem Chrystusem” (1 J 1,1-4).

Nim jednak przejdziemy do bardziej szczegółowych rozważań nad tym, jak się objawienie Ojca w Jezusie w historii dokonało, warto zwrócić uwagę na jeden jeszcze wątek. Otóż opowiadanie o stworzeniu mówi między innymi o tym, że człowiek został ukształtowany na „obraz i podobieństwo” Boże, ze swej natury posiada zatem pewien potencjał unaoczniania Boga¹⁴. Wczesna tradycja chrześcijańska wykorzystała występujące w tekście rozróżnienie, sugerując, że człowiek pozostaje wprawdzie obrazem Boga, ale przez grzech utracił podobieństwo do Niego – stał się tym samym poznawczo mało użyteczny. W momencie Wcielenia pojawił się jednak nowy Adam (por. Rz 5,12-21), nowy człowiek, w którym podobieństwo zostało nie tylko odnowione, ale wręcz doprowadzone do doskonałości¹⁵. Chrystus może zatem być ludzkim wizerunkiem Boga bez jakiegokolwiek naruszenia integralności człowieczeństwa (ludzkiej natury Chrystusa)¹⁶ – taka możliwość została bowiem już przy stworzeniu „zakodowana” w człowieczeństwie.

OJCIEC W SŁOWACH I CZYNACH JEZUSA

Dotąd skupialiśmy się na tym, co umożliwia objawienie Boga-Ojca w życiu i nauczaniu Jezusa z Nazaretu¹⁷. Pora teraz – nie tracąc z oczu zastrzeże-

¹⁴ Warto dodać, że na tym przekonaniu oparte jest w istocie analogiczne orzekanie o Bogu, a więc i wszelka teologia pozytywna.

¹⁵ Por. np. Irenaeusz z Lyonu, *Adversus haereses*, ks. V, 16, w: *Patrologia Graeca*, t. 7b, kol. 1167n.

¹⁶ Sobór Chalcedoński potwierdził to uroczyste w definicji chrystologicznej (por. Sobór Chalcedoński, *Definicja wiary*, w: *Dokumenty Soborów Powszechnych*, red. A Baron, H. Pietras, Wydawnictwo WAM, Kraków 2007, t. 1, s. 223).

¹⁷ Sobór Watykański II tak rzecz syntetyzuje: „Zesłał bowiem [Bóg – G.S.] Syna swego, czyli Słowo odwieczne, oświecającego wszystkich ludzi, by zamieszkał wśród ludzi i opowiedział im tajemnice Boże (por. J 1,1-18). Jezus Chrystus więc, Słowo Wcielone, «człowiek do ludzi» posłany,

nia, że Bosko-ludzka wspólnota, która stała się możliwa dzięki Wcieleniu, nie wyczerpuje się w aspekcie poznawczym – przyjrzeć się treści i formie Chrystusowego objawienia, a więc zmierzyć się z pytaniami, jakie są główne rysy przekazanego przez Niego wizerunku Ojca oraz w jaki sposób został on ujawniony. Myślę, że dla przejrzystości wywodu korzystniejsze będzie rozpoczęcie od drugiego z tych pytań. Bezspornie narzuca się tu prosta odpowiedź: wizerunek Ojca zawarty został w nauczaniu Jezusa. Nawet pobieżna lektura Ewangelii naprowadzić musi jednak na pewne uzupełnienie. Do słów Jezusa należy dodać to, co i w jaki sposób On czyni – według autorów Ewangelii może to być bardziej przekonujące. Wszak czytamy: „Choćbyście Mi nie wierzyli, wiercie moim dziełom” (J 10,38). Jednakże i na tym nie można poprzestać; wprowadzie bowiem od Wniebowstąpienia nie przybywa już słów i czynów dokonanych za pośrednictwem dostępnego zmysłowo ciała Jezusa, to jednak Jego objawicielska aktywność nie ustaje. Zostaje przedłużona przez Ducha Świętego, który z jednej strony ożywia pamięć uczniów (o czynach i słowach Jezusa – por. J 14,26), z drugiej natomiast prowadzi do jeszcze głębszego zrozumienia, ostatecznie zaś – do „całej prawdy” (J 16,13).

Uzupełnienie listy „środków przekazu” wizerunku Boga o metahistoryczną aktywność objawicielską Chrystusa było konieczne, ponieważ tylko za jej pośrednictwem mamy dziś dostęp do czynów i słów Jezusa, a ich rozumienie jest silnie uwarunkowane tym, co Duch mówił do Kościołów (por. Ap 2,7.11.17.29) przez dwadzieścia wieków. Należy jeszcze – dla porządku – dodać, że chociaż jesteśmy w stanie formalnie wyróżnić trzy aspekty owego przekazu (słowa, czyny, aktywność Ducha), to raczej próżnym wysiłkiem byłaby próba ścisłego przypisania każdemu z nich jakiejś konkretnej części treści składających się ostatecznie na wizerunek Boga.

Skoncentrujemy się teraz na dwóch pierwszych z wymienionych aspektów. Obecnie w badaniach nad Jezusem historycznym podkreśla się, że Jego nauczanie miało charakter korekcyjny wobec przekonań teologicznych ówczesnie rozpowszechnionych w Izraelu¹⁸. Chrystus nie rysował wizerunku Ojca na czystej tablicy, lecz raczej dokonywał znaczących poprawek w istniejącym już w świadomości ludu obrazie. Nie sposób, rzecz jasna, w krótkim studium

«głosi słowa Boże» (por. J 3,34) i dopełnia dzieła zbawienia, które Ojciec powierzył Mu do wykonania (por. J 5,36, 17,4). Dlatego Ten, którego gdy ktoś widzi, widzi też i Ojca (por. J 14,9), przez całą swoją obecność i okazanie się przez słowa i czyny, przez znaki i cuda, zwłaszcza zaś przez śmierć swoją i pełne chwały zmartwychwstanie, a wreszcie przez zesłanie Ducha prawdy, objawienie doprowadził do końca i do doskonałości” (*Dei verbum*, nr 4).

¹⁸ Konieczność uwzględniania żydowskiego tła teologicznego i kulturowego w badaniach nad Jezusem jest jedną z głównych intuicji metodologicznych trzeciego etapu tych badań (ang. third quest). Zob. np. A. Garcia Moreno, „*La «Third Quest»: reflexiones en torno a la obra «Jesus» Jewishness*”, editada por J.H. Charlesworth, „*Estudios Bíblicos*” 61(2003) nr 3, s. 437-460.

wskazać na wszystkie wymiary owej korekty. Ograniczymy się zatem do kluczowego, jakim jest – moim zdaniem – kwestia stosunku Boga do grzeszników. Jakkolwiek Jego miłosierne oblicze nie było Izraelowi nieznane – temat ten niejednokrotnie pojawiał się choćby w nauczaniu prorockim (por. np. Iz 55,7, Jr 3,12; 31,20, Oz 2,12, Jl 2,13, Mi 7,18) – to jednak dopiero w nauczaniu i czynach Jezusa taki wizerunek Boga stał się dominujący. Ujawniają go między innymi liczne przypowieści oraz nauczanie o konieczności przebaczenia bliźnim, ale w jeszcze większym stopniu – czyny Chrystusa. Wychodzi On, naruszając prawo, ku „nieczystym”: gości u grzeszników; dotyka trędowatych; uzdrawiając i wskrzeszając, demonstruje, że ma władzę nad skutkami zła; wreszcie – co odczytywane jest wprost jako bluźnierstwo – odpuszcza grzechy (por. Łk 7, Mk 2; po zmartwychwstaniu władzę tę przekazuje uczniom – por. J 20,23).

Bóg Jezusa nie reaguje na grzech spodziewaną – bo należną na mocy sprawiedliwości – karą, ale właśnie przebaczeniem. Przypowieść o miłosiernym Ojcu ukazuje trudność w akceptacji takiego obrazu Boga, jaką napotykało prawdopodobnie wielu współczesnych Jezusowi. Starszy, wierny syn, na wieść o świętowaniu powrotu grzesznika obraża się i nie chce wejść do domu (por. Łk 15,28), miłosierdzie Ojca postrzega bowiem jako akt niesprawiedliwości względem siebie.

Według tego klucza można też odczytać śmierć Jezusa. W reakcji na największy z możliwych grzechów – zamordowanie Bożego Syna – Ojciec nie zesłał kary na oprawców (jak przewiduje nawet konkluzja przypowieści o niegodziwych dzierżawcach winnicy – por. Mk 12,9), lecz okazał miłosierdzie najpierw Synowi¹⁹, by On, ogłosiwszy zbawienie w Szeolu (por. 1 P 3,19), powstał z martwych i zainauguował nowe stworzenie, a uczniom przekazał „posługę jednania” (2 Kor 5,18). Największy grzech stał się w ten sposób „szczęśliwą winą”.

Śmierć Jezusa można było uznać za porażkę Jego misji, także w jej wymiarze objawieńczym, „wizerunkowym” – czyż bowiem wymaganie, by zawierzyć świadectwu grupki uczniów utrzymujących, że Ukrzyżowany żyje, nie świadczy ostatecznie o szaleństwie? Czy wizerunek Boga bezradnie przyglądającego się śmierci Syna i niewyciągającego konsekwencji wobec Jego morderców może być prawdziwy? Wydaje się, że na takie właśnie pytania odpowiadał Paweł, gdy pisał: „Nauka bowiem krzyża głupstwem jest dla tych, co idą na zatracenie [...]. Tak więc, gdy Żydzi żądają znaków, a Grecy szukają mądrości, my głosimy Chrystusa ukrzyżowanego, który jest zgorszeniem dla Żydów, a głupstwem dla pogan, dla tych zaś, którzy są powołani, tak spośród Żydów, jak i spośród Greków – Chrystusem, mocą Bożą i mądrością Bożą” (1 Kor 1,18.22-24).

¹⁹ Por. J a n P a w e ł II, Encyklika *Dives in misericordia*, nr 10.

WIARA JAKO ŚRODEK POZNANIA BOGA
W CHRYSZTUSIE I PRZEZ KOŚCIÓŁ

Misterium śmierci Jezusa rozjaśniało się w blasku Zmartwychwstania, czego sam Paweł dobitnie doświadczył, nawet jednak w tym świetle wizerunek Boga ujawniającego się przez ekstremalne uniżenie pozostał paradoksalny. Znacznie późniejsza intuicja Marcina Lutra, że Bóg objawia się przez swoje przeciwieństwo (łac. *sub contrario*), dobrze oddaje tę sytuację. Od Wniebowstąpienia dostęp do światła Zmartwychwstania możliwy jest już nie przez zmysłowe doświadczenie, lecz przez wiarę: „Błogosławieni, którzy nie widzieli a uwierzyli” (J 20,29). Wiara staje się warunkiem poznania Boga, warunkiem – także teologicznego – zrozumienia. Syntetyczne ujęcie tej nowej sytuacji może stanowić fragment Księgi Izajasza w przekładzie Septuaginty: „Jeśli nie uwierzycie, nie zrozumiecie” (Iz 7,9)²⁰.

Wiara w powstanie Chrystusa z martwych pozwala odczytać rysy Bożego wizerunku, zaszyfrowanego w Jezusie niejako potrójnie – najpierw przez samo Wcielenie, w którym Bóg zasłonił się człowieczeństwem, potem przez „głupstwo krzyża”, w którym nie tylko ukryte zostały wszelkie znaki Boskiej chwały, ale objawienie przez uniżenie wkroczyło na tereny dotąd nieznanne i niełatwe do zaakceptowania. Opór, z jakim Piotr reaguje na propozycję umycia mu nóg przez Mistrza (por. J 13,8), jest jedynie preludium trudności z akceptacją wizerunku Ojca ujawnionego w Chrystusowym uniżeniu, jakie będą się w Kościele z czasem ujawniać. I wydaje się, że właśnie w obszarze praxis trudności z interioryzacją tego wizerunku przejawiały się (i przejawiają) ze szczególną siłą. Jeśli bowiem kluczem do chrześcijańskiego stylu życia ma być *n a ś l a d o w a n i e C h r y s t u s a*, to konsekwencją tego musi być powracanie do intuicji Pawłowej: „To dążenie niech was ożywia; ono też [było] w Chrystusie Jezusie. On, istniejąc w postaci Bożej, nie skorzystał ze sposobności, aby na równi być z Bogiem, lecz ogołocił samego siebie, przyjąwszy postać sługi” (Flp 2,5-7).

Tak dochodzimy do trzeciego poziomu chrystologicznego „zaszyfrowania” Bożego wizerunku. Trzeba podkreślić, że obecnie Chrystus jest dostępny jedynie przez mediację wspólnoty Ciała Chrystusa, czyli Kościoła, poprzez jej pamięć i sakramenty. Być może to zaszyfrowanie najtrudniej zaakceptować – obraz Chrystusa we wspólnocie uczniów bywa daleki od ideału. Ujawnianie tego obrazu jest jednak w istocie racją jej trwania: „Tak niech wasze światło jaśnieje przed ludźmi, aby widzieli wasze dobre uczynki i chwalili Ojca wa-

²⁰ Nie umknęło to uwadze chrześcijańskich komentatorów. Zob. np. A. A r ó s t e g u i, *Interpretación agustiniana del „Nisi credideritis, non intelligetis”*, „Revista de filosofía” 24(1965) nr 94-95, s. 277-283.

szego, który jest w niebie” (Mt 5,16). Naśladowanie Chrystusa ma na celu nie tyle doskonałość moralną chrześcijan (tak ujmowana świętość jest raczej jego skutkiem ubocznym), ile wiarygodne ujawnienie Chrystusa i umożliwienie – przez wiarę – rozpoznania Ojca, by oddać Mu należną chwałę. Dlatego wiara w Kościół staje się częścią chrześcijańskiego *Credo* – bez tej wiary nie ma zrozumienia, nie ma poznania.

Uświadomienie sobie, że ostatecznie wizerunek Boga przekazywany jest obecnie przez eklezjalne pośrednictwo, dopełnia – moim zdaniem – całości obrazu ryzyka, jakim obarczona została „strategia wizerunkowa”, jaką Bóg przyjął, objawiając się. Właściwie cała historia teologii – z jej sporami i ślepyimi uliczkami – dostarcza argumentów za kruchością tej strategii. Na nasz użytek warto wspomnieć o problemie ściśle związanym z problemem wizerunku: o ikonoklazmie. W pewnym momencie dziejów pojawiły się wątpliwości nawet co do tego, czy można Chrystusa przedstawiać na obrazach. I nie dotyczyły one – a przynajmniej nie przede wszystkim – starotestamentalnego zakazu sporządzania wizerunków Boga, lecz miały czysto chrystologiczne podstawy. Ikonoklaści byli bowiem przekonani, że obraz z konieczności przedstawiający tylko człowieczeństwo Chrystusa oddziela je do boskości – co skutkuje w praktyce popadnięciem w nestorianizm. Oczywiście konsekwentne zastosowanie tej tezy prowadziłoby do absurdu – zarzut ikonolastów odnosiłby się bowiem również do niewielbionego jeszcze ciała Chrystusa (Jego człowieczeństwa), w którym bóstwo nie było jasno odzwierciedlone. Ostatecznie zatem spory doprowadziły do przekonania, że warto sporządzać wizerunki Chrystusa po to, by „potwierdzały, że Słowo Boże naprawdę było człowiekiem, a nie wytworem fantazji, i abyśmy mieli z tego korzyść, utwierdzając się w tej wierze”²¹.

WIZERUNEK I WOLNOŚĆ

Tyle przykładów trudności. Nieco żartobliwie można by zauważyć, że i współczesne strategie reklamowe często nie opierają się na świadectwie ekspertów w niepokalanym kitlach, ale wykorzystują „zwykłych konsumentów”, których zadowolenie z używanego produktu stanowić ma przekonujący argument za prawdziwością przedstawianych jego zalet. Czy bazując najpierw na świadectwie Chrystusa-człowieka, a potem na świadectwie chrześcijan – codziennych „użytkowników” chrystologicznego pośrednictwa, z których

²¹ Sobór Nicejski II, *Dekret wiary*, w: *Dokumenty Soborów Powszechnych*, t. 1, s. 337 (por. s. 335-341).

część przypieczętowała wiarę krwią męczeństwa – Bóg nie wybrał jednak potencjalnie najbardziej wiarygodnej z dostępnych dróg?

Wydaje się, że w tym miejscu konieczne jest poruszenie jeszcze jednego wątku: kwestii ludzkiej wolności. Być może w tym punkcie „strategia wizerunkowa” Boga najbardziej różni się od tego, czego na co dzień doświadczamy ze strony marketingu. Ci, którzy usiłują nam sprzedać produkt lub usługę czy też zachęcić nas do udzielenia komuś politycznego poparcia, napotykać coś, co chyba ostatecznie postrzegane jest jako przeszkoda – ludzką wolność. Mogę nie kupić, nie zamówić, nie poprzeć. Strategie wizerunkowe, jak się wydaje, projektowane są w taki sposób, żeby ów opór woli zmniejszyć, obejść albo też wolę skierować w określonym kierunku (ku produktowi tej a nie innej marki). Wykazują przy tym większy lub mniejszy stopień uczciwości: poczynając od takich, które koncentrują się na rzetelnej informacji, a kończąc na kłamliwych i manipulacyjnych.

Postawa Boga wobec ludzkiej wolności jest diametralnie różna. Po pierwsze, jest On jej dawcą i – prawdopodobnie – mógłby ją w dowolny sposób ograniczyć lub odebrać. Nie czyni tego jednak, celem Boga jest bowiem – jak wskazuje wydarzenie Chrystusa – zawiązanie z nami wspólnoty miłości, która może zaistnieć tylko w sytuacji wolności. Kiedy więc Bóg chce się nam ujawnić i przewyciężyć w ten sposób rozdarcie spowodowane grzechem, czyni to poprzez takie zaproszenie do wspólnoty, które pozostawia naszej wolności otwartą przestrzeń. Przychodzi dyskretnie, jako „marginalny Żyd”²². Nie zabiega o poparcie za pomocą socjotechnik. Pozwala odejść tym, którzy nie potrafią przyjąć niektórych wątków Jego nauczania (por. J 6,66-69). W człowieczeństwie Chrystusa Bóg staje wobec człowieka i mówi: „oto jestem” i „taki jestem”. Dogmat o unii hipostatycznej – jedności bóstwa i człowieczeństwa w jedności hipostazy Syna Bożego – można odczytywać jako próbę wyrażenia tej właśnie intuicji: Bóg daje nam siebie i ujawnia się, nie czyniąc obliczonej na omińnięcie ludzkiej wolności różnicy między wizerunkiem a rzeczywistością.

²² John P. Meier zatytułował w ten sposób swoją wielotomową książkę o Jezusie historycznym. Zob. np. J. P. Meier, *A Marginal Jew: Rethinking the Historical Jesus*, t. 1, *The Roots of the Problem and the Person*, Doubleday, New York–London–Toronto–Sydney–Auckland 1991.

Anna PALUSIŃSKA

IKONA – OBRAZ OBECNOŚCI Dwie średniowieczne teorie reprezentacji

Ikony realizują maksymalistyczny paradygmat sztuki religijnej, ponieważ przedstawiają prawdy chrześcijańskiej wiary, a także reprezentują i uobecniają archetyp (tego, kto na ikonie został przedstawiony). Dzięki wizerunkowi Chrystus, święci i aniołowie stają się dla wiernych obecni, ikony stanowią demonstrację ich realności. Z punktu widzenia chrześcijańskich apologetów Jana z Damaszku, Studyty i Nikefora ikona sama z siebie nie jest święta, ale odnosi do archetypu i go reprezentuje dzięki podobieństwu.

Figuratywna sztuka religijna w Bizancjum – ikony i malarstwo naścienne – stała się w ósmym i dziewiątym wieku przedmiotem ataku ikonoklastów, którzy na płaszczyźnie intelektualnej starali się udowodnić, że obrazy przedstawiające Boga są fałszywe i heretyckie. Wśród hierarchii kościelnej i władców Bizancjum opór budziły zarówno praktyka kultu obrazów, jak i sam fakt ozdabiania świątyni wizerunkami.

W bizantyńskim sporze o ikony toczonym w wiekach ósmym i dziewiątym istotną rolę odegrały dwie różne teorie obrazu i reprezentacji: sformułowana przez Jana Damasceńskiego teoria partycypacyjna oraz teoria relacyjna stworzona – niezależnie – przez mnicha Teodora Studytę i Nikefora, patriarchę Konstantynopola. Były one odpowiedzią na atak skierowany przeciwko obrazom religijnym i zarzuty wysunięte przez ikonoklastów i synody ikonoklastyczne¹. Jan z Damaszku swoją koncepcję obrazu religijnego oparł na nauczaniu ojców Kościoła oraz na chrześcijańskim neoplatonizmie. Jego stanowisko stało się podstawą nauczania Kościoła wschodniego na temat wizerunków. Doktryna Studyty i Nikefora natomiast, bazująca na pojęciach arystotelesowskich, nie wywarła wpływu teologię czy filozofię ikony, pozostaje jedynie przedmiotem badań bizantynologów.

W Kościele wschodnim ikonę traktuje się jako obraz, który reprezentuje i uobecnia sportretowaną osobę (Chrystusa, Bogurodzicę, aniołów czy świętych) i jako taki – chociaż nie jest sakramentem – włącza się do obrzędów liturgii. Ikonę charakteryzuje ustalony kanon kompozycyjny i stylistyczny, reguły wyznaczające zarówno jej treść, jak i sposób przedstawienia tej treści na

¹ Zob. A.H. Armstrong, *The Development of Theology of Images*, „Studia Patristica” 9(1966) nr 3, s. 117-126.

obrazie pozostają niezmiennie². Twórca ikon zobowiązany jest do stosowania sztywnych układów kompozycyjnych i niepodlegających artystycznej modyfikacji środków wyrazu. Malarstwo ikonowe zachowywało kanon w przeszłości i zachowuje go również dziś – świadczy o tym polska ikonografia początku dwudziestego pierwszego wieku³.

Stylistyka ikon ujawnia swą późnoantyczną proveniencję, wyraża się w niej bowiem neoplatońska koncepcja piękna, która każe widzieć w przedmiotach zmysłowych obrazy wiecznych i niecielesnych idei, a w materialnym świetle – symbol boskiego intelektualnego oświecenia. Złoto pojawiające się często na ikonach dematerializuje świat przedstawiony i odsyła do duchowego światła. Geometryzacja form oddala ikony od naturalizmu i fotograficznej wierności cechującej dzieła, których celem jest tworzenie sugestywnej iluzji świata materialnego. Występujące w wielu biblijnych kompozycjach motywy nawiązujące do antyku wskazują na zakotwiczenie malarstwa chrześcijańskiego w kulturze helleńskiej czy raczej na schrystianizowanie greckich i rzymskich motywów.

Postaci przedstawione na ikonach przekraczają swoją ziemską, doczesną egzystencję, żyjąc już w innej, zmienionej rzeczywistości. Obraz świata kreowany w sztuce ikon jest obrazem teokracji – świata rządzonego przez Boga i poddanego władzy Stwórcy. W wizji Nowej Jerozolimy moralne zło, niedoskonałości i brzydota są nieobecne, ponieważ zostały ostatecznie pokonane, a człowiek zrealizował swoje powołanie, gdyż jego natura została przebóstwiona i odnowiona. Idea przebóstwienia natury ludzkiej i całego stworzenia stała się w szczególności tematem ikon hezychastycznych, które eksponują rolę przebóstwiającego światła oraz uświęcającej kontemplacji i ciszy⁴. Ikona jest przepowiadaniem Dobrej Nowiny, ponieważ daje widzowi obraz rzeczywistości zbawionej, świętej i uleczonej z grzechu.

Aidan Hart w podręczniku malarstwa ikonowego i ściennego pisze: „Kiedy człowiek wchodzi do kościoła pełnego ikon i malowideł ściennych, natychmiast doznaje żywego odczucia, że uczestniczy w nieskończonym hołdzie składanym niebiosom, że staje się aktywnym mieszkańcem w «mieście Boga żywego». Bez tych obrazów zbyt łatwo jest poczuć się samotnym w naszych zmaganiach na ziemi. W Chrystusie wszystko na nowo ulega zjednoczeniu:

² Zob. A. Ł o b a c z e w s k a, hasło „Ikona”, w: *Powszechna Encyklopedia Filozofii*, t. 4, red. A. Maryniarczyk i in., Polskie Towarzystwo Tomasza z Akwinu, Lublin 2003, s. 749-752.

³ Można zauważyć, że we współczesnej polskiej sztuce ikonograficznej niejako odradza się ikona bizantyńska, na przykład w twórczości ikonografów młodego pokolenia: Natalii Onisko-Wasiluk, Agnieszki Pury, Grzegorza Zinkiewicza, Joanny i Jarosława Jakimczuków czy s. Gesualdy Faszczewskiej.

⁴ Zob. J. B a b i n o w, *Hezychazm i rosyjska sztuka prawosławna*, w: *Obrazy i poznanie*, red. M.T. Kociuba, Wydawnictwo UMCS, Lublin 2015, s. 163-173.

istnieje bowiem tylko jedno Ciało Chrystusa, w którym następuje zjednoczenie tych, którzy są w niebie, z tymi, którzy żyją na ziemi. Ikona zaś stanowi okno pomiędzy tymi dwoma światami”⁵.

Ikony realizują maksymalistyczny paradygmat sztuki religijnej, ponieważ przedstawiają prawdy chrześcijańskiej wiary, a także reprezentują i uobecniają archetyp (tego, kto na ikonie został przedstawiony). Dzięki wizerunkowi Chrystus, święci i aniołowie stają się dla wiernych obecni, ikony stanowią demonstrację ich rzeczywistości.

IKONA – PRZEDMIOT KULTU RELIGIJNEGO

Ikona jest wyjątkowym obrazem religijnym, otaczana jest bowiem przez wiernych, przede wszystkim w Kościele wschodnim, ale niekiedy też w zachodnim, wielką czcią. Ikony nie tylko ozdabiają wnętrza świątyni chrześcijańskiej, ilustrują historię zbawienia i wprowadzają modlitewny nastrój, ale przede wszystkim są częścią dramaturgii liturgicznej, pośrednikiem między wiernymi a Bogiem. Uważane są za święte – uroczyscie obnosi się je w procesji, obdarza się je pocałunkiem i pali się przed nimi kadzidło oraz świece.

W pobożności prawosławnej kult ikon ma szczególne znaczenie. Towarzystwem one wiernym w ich codziennym życiu, są blisko nich – inaczej niż w Kościele łacińskim, gdzie nawet obrazy czczone w świątyniach umieszczone są w taki sposób, aby stworzyć dystans między nimi a modlącymi się ludźmi. „W czasach rozkwitu prawosławia, w Bizancjum jak i na Rusi, ikony znajdowały się nie tylko w cerkwiach, lecz również w domach, na ulicach, placach i w innych miejscach życia społecznego. Mieszkanie, w którym nie ma ikon, czyni na prawosławnym wrażenie pustki i nieczystości. Podczas podróży, w czasie pobytu w nowych miejscach, prawosławny ma ze sobą ikonę, przed którą się modli”⁶.

Ikony nie pełnią roli komentarza do historii zbawienia. Również ich funkcja estetyczna – jako dzieła prezentującego sztukę ikonografa i jego artystyczną wizję – nie jest istotna. Ikona obrazuje chrześcijańskie dogmaty, w swojej treści ujawnia prawdę o zbawieniu świata przez wcielenie Boga, stanowi niejako zapis Bożego planu wobec człowieka, odczytany w tradycji Kościoła: „Formy architektoniczne świątyni, freski, ikony, przedmioty kultu nie są zgromadzone na zasadzie obiektów w muzeum, lecz tak jak członki jednego ciała, żyją jednym tajemnym życiem, są włączone w tajemnicę liturgii. [...] Przez swoją

⁵ A. H a r t, *Ikona. Podręcznik malarstwa ikonowego i ściennego*, tłum. E. Malaga, Jedność, Kielce 2015, s. 25n.

⁶ S. B u ł g a k o w, *Prawosławie*, tłum. H. Paprocki, Othdruk, Białystok–Warszawa 1992, s. 155.

funkcję liturgiczną, symbiozę sensu i obecności, ikona uświęca czas i miejsce; z neutralnego mieszkania czyni «kościół domowy», z życia wiernego – życie modlitewne, liturgię wewnętrzną i ciągłą»⁷.

Ikona traktowana jest zatem jako miejsce obecności Boga – dlatego oddaje się jej cześć w chrześcijańskiej liturgii. W jaki sposób ikona uobecnia i reprezentuje archetyp? Odpowiedzi na to pytanie odnaleźć można we wspomnianych już teoriach obrazu – partycypacyjnej i relacyjnej. Opracowane w czasie bizantyńskiego sporu z ikonoklastami, prezentowały one stanowiska zwolenników obrazów religijnych, którzy starali się uzasadnić istnienie ikon w chrześcijańskim kulcie, posługując się nie tylko teologiczną, ale także filozoficzną argumentacją.

IKONOKLAZM

Sprzeciw nie tylko wobec kultu obrazów, ale także wobec samej idei artystycznego obrazowania Boga wyrażali od czwartego wieku tacy pisarze chrześcijańscy, jak Euzebiusz z Cezarei czy Epifaniusz z Salaminy. Czynili to zazwyczaj w formie zaleceń i napomnień, by zrezygnować z obrazów religijnych w życiu osobistym i publicznym. Biskup Salaminy na Cyprze skarżył się w *Liście do Cesarza Teodozjusza*: „Wielokrotnie mówiłem tym, z którymi sprawowałem świętą liturgię, aby usunęli obrazy, lecz niczego od nich nie uzyskałem”⁸. W innym miejscu nakazywał: „Zasłony mające także malowidło należy oddać biednym na pochówek, zaś malowidła na ścianach zamalować białą farbą. Jeśli chodzi o pozostałe przedstawienia mozaikowe, to ciężko jest je zniszczyć. Jeśli tylko da się je usunąć – to dobrze, jeśli zaś jest to niemożliwe, należy zapobiec powstawaniu nowych, aby więcej już tak nie malowano”⁹. W *Testamencie dla członków wspólnoty* grzmiał: „Jeśli ktoś ma w zwyczaju oglądać boski wizerunek Słowa Bożego, sporządzony za pomocą materialnych barwników, powołując się na Jego Wcielenie – niech będzie wyklęty!”¹⁰. Tego rodzaju wypowiedzi, chociaż demonstrowały niechęć wobec obrazów, nie spowodowały większych zniszczeń w sztuce chrześcijańskiej. Dopiero później cesarze bizantyńscy, roznieciwszy spór o religijne obrazy, zaangażowali do walki z nimi wszelkie środki intelektualne i materialne, administracyjne i woj-

⁷ P. E v d o k i m o v, *Sztuka ikony. Teologia piękna*, tłum. M. Żurowska, Wydawnictwo Księży Marianów, Warszawa 1999, s. 153.

⁸ E p i f a n i u s z z S a l a m i n y, *Pisma przeciw obrazom*, tłum. M. Dylewska, „Vox Patrum” 21(2002) nr 42-43, s. 561.

⁹ Tamże.

¹⁰ Tamże, s. 562.

skowe, a w konsekwencji doprowadzili do unicestwienia polichromii i ikon we wnętrzach bizantyńskich świątyń.

Ikonoklaści sprzeciwili się przede wszystkim oddawaniu czci obrazom, oskarżając ikonodulów o bałwochwalstwo. Leon III i Konstanty Kopronim postrzegali kult obrazów jako oznakę hellenizacji chrześcijaństwa, czyli ulegania pogańskim wpływom, i utratę czystości wiary. Uważali się za reformatorów Kościoła, przywracających pierwotną, nieskażoną grzechami hellenizmu tradycję chrześcijan¹¹. Ikonoklastyczna postawa władców Bizancjum i hierarchii kościelnej doprowadziła nie tylko do zniszczenia wszelkiej figuratywnej sztuki religijnej we wschodnim cesarstwie, ale również do zaangażowania uczonych w spór o ikony. Ikonoklaści i ikonofile, dwa wrogie obozy, starły się również na polu intelektualnym w teologicznej i filozoficznej debacie – pierwsi w swoich pismach formułowali zarzuty wobec ikon i ich kultu, drudzy natomiast starali się zarzuty te obalać. Dzieła refutacyjne Jana z Damaszku, Teodora Studyty i patriarchy Nikefora dają pełny obraz toczzonej w Bizancjum dyskusji o obrazach religijnych, zawierają systematyczny wykład teorii obrazu i stanowią apologię sztuki chrześcijańskiej.

Ikonoklaści próbowali z różnych stron pokazać nieortodoksyjność ikony, swoją argumentację – tak filozoficzną, jak i teologiczną – budując na podstawie filozofii platońskiej i orygenistycznej. Odwoływali się do tradycji judaistycznej zakazującej wszelkich figuratywnych wyobrażeń, a także oddawania czci tym wyobrażeniom, by orzec, że przedstawianie na obrazie Boga i kult takiego obrazu jest idololatrią. Twierdzili ponadto, że nie jest możliwe, aby prawdziwie i w sposób adekwatny przedstawić Chrystusa w dziele plastycznym, jedynie bowiem ludzka natura Zbawiciela może być zobrazowana, Jego natura boska natomiast pozostaje poza wszelkim wyobrażeniem, opisaniem i figuratywnym odwzorowaniem. Każdy wizerunek Chrystusa ukazuje zatem Bogo-człowieka jedynie jako człowieka, a więc jest przedstawieniem heretyckim. Bosko-ludzkiej osoby Chrystusa nie da się opisać, zobrazować i nakreślić, ponieważ boskość zawsze jest nieskończona, niecielesna, bezkształtna i niezmienna. Leon III Izauryjczyk zapoczątkował bizantyński ikonoklazm, wydając edykt przeciwko obrazom. Cesarz ten orzekł, że jedynym adekwatnym symbolem Boga jest krzyż, a jedynym prawdziwym obrazem Chrystusa są chleb i wino eucharystyczne, przemienione w Jego ciało i krew¹².

Wcielenie Boga, przyjęcie przez Jezusa Chrystusa ludzkiej natury i ludzkiego ciała, nie stanowiło dla obrazoburców wystarczającej racji tworzenia

¹¹ Zob. P. B r o w n, *A Dark-Age Crisis: Aspects of the Iconoclastic Controversy*, „English Historical Review” 88(1973) nr 346, s. 1-34.

¹² Zob. S. G e r o, *The Eucharistic Doctrine of the Byzantine Iconoclasts and Its Sources*, „Byzantinische Zeitschrift” 68(1975) nr 1, s. 4-22.

Jego wizerunków. W argumentach ikonoklastycznych odżyła antropologia orygenistyczna, rozpropagowana przez Euzebiusza z Cezarei, która deprecjonowała cielesność, utożsamiając człowieka z jego duszą, a ciało, jako skutek upadku duchów, uznając jedynie za miejsce odbywania przez duszę pokuty¹³. Zgodnie z tą koncepcją ciało Chrystusa przyjęte w akcie wcielenia było niczym naczynie lub wierzchnie odzienie dla Jego boskiej osoby, nie uczestniczyło w Boskości, nie mogło zatem mieć znaczenia. Wcielenie stanowiło jedynie historyczną konieczność – umożliwiała ukazanie się Chrystusa w sposób cielesny. Po Zmartwychwstaniu jednak Jego ludzkie ciało zostało przewyciężone i odrzucone, a nowe ciało – zmartwychwstałe i przemienione – nie mogło już zostać zobrazowane¹⁴. Bizantyńska obrona obrazów była więc równocześnie w pewnej mierze obroną rzeczywistości Wcielenia i tożsamości ciała Zbawiciela przed i po Zmartwychwstaniu.

JANA DAMASCEŃSKIEGO APOLOGIA IKON

Nauczanie ikonofilów, broniących obrazów, koncentruje się wokół dwóch głównych zagadnień. Pierwsze dotyczy problemu, czy można niewidzialnego, nieskończonego i nieopisywalnego Boga przedstawiać w sposób artystyczny, drugie natomiast – kultu obrazów. Jak już wspomniano, ikonodule stworzyli dwie wielkie teorie obrazu. Autorem pierwszej koncepcji jest Jan Damasceniński, pisarz sytuujący się na granicy dwóch epok: z jednej strony, dokonując streszczenia dotychczasowego nauczania ojców Kościoła i soborów, zamknął okres patrystyczny, z drugiej natomiast otworzył epokę myśli bizantyńskiej¹⁵. Jest on najbardziej znanym ikonofilem uczestniczącym w pierwszej fazie sporu.

Damascenińczyk odpowiedział na edykt obrazoburczy cesarza i w swoich trzech *Mowach* dał odpór ikonoklastom, koncentrując swoją argumentację na związku obrazowania Zbawiciela i jego Wcielenia. Swoje nauczanie o obrazach religijnych sformułował na kanwie niektórych rozwiązań neoplatonickich.

Filozofia neoplatonicka została schryścianizowana przede wszystkim przez Pseudo-Dionizego i Maksyma Wyznawcę¹⁶. Pojęcia neoplatonizmu stały się

¹³ Por. H. C r o u z e l, *Orygenes*, tłum. J. Margański, Wydawnictwo Homini, Kraków 2004, s. 123-129.

¹⁴ Zob. G. F l o r o v s k y, *Origen, Eusebius, and the Iconoclastic Controversy*, „Church History” 19(1950) nr 2, s. 77-96.

¹⁵ Zob. A. L o u t h, *St John Damascene: Tradition and Originality in Byzantine Theology*, Oxford University Press, Oxford–New York 2002.

¹⁶ Zob. T. S t ę p i ę n, *Pseudo-Dionizy Areopagita. Chryścjanin i platonik*, Fronda, Warszawa 2010; S. G e r s h, *From Iamblichus to Eriugena. An Investigation of the Prehistory and Evolution of the Pseudo-Dionysian Tradition*, E.J. Brill, Leiden 1978.

nośnikiem treści nowej filozofii, zgodnej z prawdami wiary, która prezentowała rozumienie świata i człowieka odbiegające od antycznego antropocentryzmu. Chrześcijański neoplatonizm zachowuje przekonanie o hierarchiczności świata i zakotwiczeniu bytów zmysłowych w bytach niecielesnych, ale równocześnie przekreśla pogańskie idee samozbawienia poprzez wiedzę, przekonanie o metempsychozie oraz nadrzędnej jedności Boga. Głosi natomiast zbawienie poprzez partycypację w Bożych działaniach wychodzących ku stworzeniu, dynamizm całej rzeczywistości zmierzającej ku swemu Stwórcy, oraz troistość Boga. Aleksandryjski medioplatonizm, a później filozofia neoplatońska dostarczyły rodzącej się teologii chrześcijańskiej aparatu pojęciowego, który mógł być wykorzystany do wyrażania treści wiary. Nurt medioplatoński, zrezygnowawszy z materializmu, przede wszystkim stoickiego, odkrył na nowo platońskie zdobycze „drugiego żeglowania”, a więc koncepcję idei i sfery transcendentnej, a także zdefiniował cel życia moralnego jako upodobnienie się do tego, co boskie i niecielesne. Medioplatonizm stał się więc dla chrześcijan źródłem pojęć, które dobrze oddawały ideę niecielesnego Boga i nieśmiertelnej duszy¹⁷. Neoplatonizm zaś jest w istocie nurtem synkretycznym, którego pewne cele i treści – takie, jak zbawienie człowieka, mistyczna wizja Boga i idea zjednoczenia z Nim – zbieżne są z wiarą chrześcijańską.

Autorzy chrześcijańscy musieli niejako napisać filozofię od nowa, stworzyć własny system, który przedstawiałby wizję świata zgodną z nową wiarą, akcentując różnice pomiędzy filozofią helleńską a chrześcijaństwem. Jednym z tych autorów jest właśnie Jan z Damazku. Wykorzystując rozwiązania Dionizego i Maksyma Wyznawcy, stworzył on na podstawie neoplatońskiej koncepcji hierarchicznej struktury świata wizję rzeczywistości, w której każdy z bytów, różniących się od siebie stopniem doskonałości, partycypuje w Bożej łasce, w Boskich działaniach skierowanych ku stworzeniu, takich jak życie, istnienie, dobro i piękno.

Neoplatońska interpretacja sztuki, do której nawiązuje Damasceńczyk, określa artystyczne obrazy jako zwierciadło, w którym odbijają się idee należące do świata duchowego. Według autora *Mów samą rzeczywistość* należy postrzegać jako hierarchiczny układ obrazów, mających różny status ontyczny. Obraz nie jest identyczny ze swoim pierwowzorem, lecz charakteryzuje go podobieństwo do niego. Na szczycie hierarchii znajduje się obraz doskonały – Chrystus. Chrystus jest doskonałym obrazem jako obraz Ojca¹⁸. Następnie, na

¹⁷ „Medioplatonizm jest ważny także dla zrozumienia wczesnej myśli chrześcijańskiej, czyli wczesnej patrystyki, bo ona – przed powstaniem neoplatonizmu – z tego nurtu czerpała kategorie myślowe, za pomocą których próbowała uzasadnić wiarę” (G. Reale, *Historia filozofii starożytnej*, t. 4, *Szkoły epoki Cesarstwa*, tłum. I.E. Zieliński, Redakcja Wydawnictw KUL, Lublin 1999, s. 343).

¹⁸ Por. św. Jan Damasceni, *I. Mowa obronna przeciw tym, którzy odrzucają święte obrazy (Contra imaginum calumniatores)*, 9, tłum. M. Dylewska, „Vox Patrum” 19(1999) nr 36-37, s. 504.

niższym poziomie bytów, obrazami są przedokreślenia rzeczy (gr. paradeigma), Boże idee, na wzór których zostały stworzone byty materialne. Te ostatnie odwzorowują w sobie wieczny zamysł stworzenia i posiadają duchowy sens, objawiający się między innymi w pięknie: „Są też w Bogu obrazy i modele tego, co ma się dopiero stać przez Niego. Taka jest bowiem Jego przedwieczna i zawsze niezmienna wola. To, co boskie, jest pod każdym względem niezmiennie [...]. Obrazy te i modele święty Dionizy, wielki znawca rzeczy boskich, nazywa wcześniejszymi określeniami”¹⁹. Innym rodzajem obrazów są metafory, alegorie lub symbole, które służą przybliżeniu rzeczy niecielesnych i nieposiadających kształtu i pozwalają w pewnym stopniu je zrozumieć (na przykład porównanie Trójcy Świętej do słońca, światła i płonących promieni)²⁰. Obrazami są także zapowiedzi zdarzeń przyszłych, jak starotestamentowe prorocтва antycypujące wydarzenia ewangeliczne, oraz biblijne opisy zdarzeń, które miały już miejsce, lub rzeczy upamiętniających te zdarzenia: „Obrazy dzielą się na dwa rodzaje: albo są słowami zapisanymi w księgach Biblii, tak jak Prawo, które Bóg wyrył na tablicach, albo są postrzegalnymi zmysłowo przedmiotami, tak jak naczynie na manę lub laska Aarona, które Bóg nakazał złożyć w Arce Przymierza jako pamiątkę przeszłych zdarzeń”²¹. Podobnie obrazy malarskie są upamiętnieniem czynów Jezusa Chrystusa lub cnoty świętych. Odnoszą one do zobrazowanych postaci i wydarzeń i są paralelnym do tekstu sposobem opisywania dziejów historii zbawienia²².

Skoro każdy poziom kosmosu noetycznego i zmysłowego zawiera w sobie obrazy, to można twierdzić, że bycie obrazem jest sposobem bytowania rzeczywistości. Damasceńczyka teoria obrazu pokazuje, że hierarchia duchowa i zmysłowa stanowią jedność opartą na partycypacji każdego z bytów stworzonych w Bożej doskonałości, której Stwórca udziela stworzeniu na każdym poziomie. Partycypując w istnieniu, życiu, dobru, pięknie i jedności, byty objawiają i ujawniają stwórcze akty Boga. Obrazy religijne spełniają podobną rolę, ponieważ ukazują powiązanie wszystkich rzeczy z Bogiem i zależność każdego bytu od Boskich, partycypowalnych, doskonalących działań.

W swojej apologii obrazów Jan Damasceński odsłonił także manichejskie źródła poglądów ikonoklastów, a szczególnie ich lęk przed materią. W drugiej *Mowie* pisał, zwracając się do cesarza: „Gardzisz materią i nazywasz ją niegodną czci. Tak też czynią manichejczycy. Pismo Święte uważa ją jednak za dobrą. Mówi bowiem: «Bóg widział wszystko, co uczynił, a oto było bardzo dobre» (Rdz. 2, 31). Ja więc potwierdzam, że materia jest dziełem Bożym i rzeczą dobrą. Ty zaś, jeśli twierdzisz, że jest ona zła, tym samym potwierdzasz, że albo

¹⁹ Tamże, 10, s. 505.

²⁰ Por. tamże, 11, s. 505.

²¹ Tamże, 13, s. 506.

²² Por. tamże.

nie pochodzi ona od Boga, albo czynisz Boga sprawcą rzeczy złych”²³. Gnostycyzm, próbując rozwiązać problem zła, przypisał materii i ludzkiej cielesności znaczenie negatywne. Deprecjacja materialnego elementu świata wprowadziła skrajny dualizm zarówno w rozumienie rzeczywistości, jak i człowieka. Ciało ludzkie według gnostyków należy bowiem do świata materialnego, stworzonego przez złego boga, jest zatem źródłem zła moralnego i musi być ostatecznie odrzucone. Jan Damasceński słusznie odczytał w postawie ikonoklastycznej gnostycki pogląd na ciało i materię. Uważał, że obrazy są potwierdzeniem chrześcijańskiej pozytywnej oceny materialności i ciała człowieka.

Odrzucając angelizm Orygenesesa, Damasceńczyk uznał ciało za istotny i nieprzypadkowy element osoby ludzkiej, pozwalający na jej sportretowanie, a więc także na przedstawienie Jezusa Chrystusa. Wcielenie według autora *Mów* jest racją możliwości obrazowania Boga, ponieważ dzięki przyjęciu ciała niewidzialny Bóg stał się widzialny w Bogo-człowieku. W związku z tym Jan z Damaszku utrzymuje, że atak na obrazy jest w istocie atakiem na chrześcijańską prawdę o przyjęciu ludzkiej natury przez Zbawiciela.

Damasceńczyk przeciwstawia się również poglądom, zgodnie z którymi obraz należy rozpatrywać jedynie w kategoriach estetycznych. Twierdzi, że jest on nośnikiem znaczeń intelektualnych: literackich, teologicznych i filozoficznych, i jako taki odnosi widza do rzeczywistości przedstawionej. Funkcję obrazu należy uznać za paralelną do funkcji pisma, i obraz malarski, i tekst budują bowiem pewien opis przedstawianej rzeczywistości. Opis ten z kolei, w przypadku wizerunków Jezusa Chrystusa, potwierdza realność Jego cielesnego bytowania. Można więc powiedzieć, że obrazy Zbawiciela i świętych upamiętniają ich przebywanie na ziemi i przypominają o ich zasługach i cnocie. „Ikona jest bowiem hymnem, objawieniem i zapisem – niczym na steli – upamiętniającym zwycięstwo tych, którzy okazali się najlepszymi i najwspanialszymi, a klęskę tych, którzy dali się zwyciężyć i zostali odrzuceni”²⁴.

Chrześcijańskie obrazy ukazują prawdy wiary i obwieszczają zbawienie świata, stanowią więc narzędzia ewangelizacji. Są też pomnikami cnót chrześcijańskich, ponieważ święci, którzy zostali na nich przedstawieni, mogą służyć za wzór duchowego heroizmu. Jan Damasceński zalecał: „Jeśli zaś chodzi o tworzenie obrazów, to należy zawsze szukać prawdy i badać zamierzenia ich twórców. Jeśli są prawdziwe i słuszne, służą chwale Boga i Jego świętych oraz sławieniu cnoty, a pomniejszaniu zła – to prowadzą tym samym dusze do zbawienia. Przyjmijmy je wówczas ze czcią jako obrazy, przedstawienia i podobizny i jako księgi dla niepiśmiennych. Oddawajmy im cześć, obej-

²³ T e n z e, *II. Mowa obronna przeciw tym, którzy odrzucają święte obrazy (Contra imaginum calumniatores)*, 13, tłum. M. Dylewska, „Vox Patrum” 25(2005) nr 48, s. 386.

²⁴ Tamże, 11, s. 385.

mujmy wzrokiem, całujmy ustami, radujmy się w sercu jak wobec podobizny wcielonego Boga, Jego Matki i świętych, którzy współuczestniczyli zarówno w cierpieniach, jak i w chwale Chrystusa, który zwyciężył i pokonał diabła oraz jego aniołów wraz z całą ich nikczemnością²⁵.

Nie wszyscy oczywiście zgadzali się z takim stanowiskiem. W środowisku karolińskim Teodulf z Orleanu w odpowiedzi na ustalenia Soboru Nicejskiego II sformułował teorię, w której przyznawał obrazom jedynie rolę dekorowania i dostarczania przyjemności estetycznej. Uważał, że nie pełnią one żadnej funkcji związanej z treścią przedstawień, ponieważ nie może ona być odczytana i zrozumiana inaczej, jak tylko poprzez zewnętrzny komentarz²⁶. W świetle tej teorii sztuka religijna nie różni się od niereligijnej i nie ma żadnej określonej tematyki. Nie może więc być wyrazem uczości, filozoficznej i teologicznej wiedzy, ani nie może reprezentować archetypu. W bizantyńskiej praktyce ikonopisarskiej i teorii obrazu nadawano natomiast obrazowi religijnemu duże znaczenie teologiczne i filozoficzne. Szczególny status świętego wizerunku był zaś związany z przypisywaną mu funkcją uobecniającą.

Damascenczyk przekonywał, że zewnętrzne formy kultu są istotnym wyrazem wiary. Uważał że obrazy, podobnie jak wykonane ręką ludzką symbole chrześcijańskie: krzyż, ewangelia czy ołtarz, z jednej strony afirmują materię uświęconą przez Boga w akcie stworzenia i w akcie Wcielenia, z drugiej natomiast stanowią pomost między zmysłowo-racjonalną naturą ludzką a rzeczywistością niecielesną, którą symbolizują. W ten sposób uzasadniał tezę, że sporządzanie ich jest zgodne z tradycją Kościoła²⁷.

Odrębną argumentację sformułował Jan z Damaszku na rzecz kultu obrazów. Dowodził, że obrazy religijne powinny być otaczane czcią ze względu na osoby świętych, które przedstawiają. Dzieła malarskie, których tematem jest postać Chrystusa, są tym, co upamiętnia i przywołuje Boga, ale samym Bogiem nie jest, dlatego też należy się im szacunek, ale nie jako Bogu. „Odwodzenie czci jest znakiem okazywania uniżenia i szacunku; znamy zaś różne rodzaje wyrażania czci. Najpierw istnieje uwielbienie, jakie winniśmy składać jedynie samemu Bogu, który ze względu na swą naturę sam godzien jest chwały. Następnie ze względu na godnego uwielbienia ze swej natury Boga, składamy cześć Jego przyjaciołom i sługom [...]. Istnieje także cześć, jaką składa się ze względu na wyjątkowy szacunek względem innych²⁸. Damascenczyk odróżnia cześć względną (gr. *proskynesis*) dotyczącą rzeczy, które są godne

²⁵ Tamże, 10, s. 384.

²⁶ Zob. S. G e r o, *The „Libri Carolini” and the Image Controversy*, „The Greek Orthodox Theological Review” 18(1973) nr 1-2, s. 7-34.

²⁷ Por. św. J a n D a m a s c e Ń s k i, *I. Mowa obronna przeciw tym, którzy odrzucają święte obrazy*, 16, s. 508.

²⁸ Tamże, 14, s. 506n.

szacunku poprzez to, że odnoszą do Boga, przypominają go i prowadzą do niego, od czci bezwzględnej, absolutnej (gr. latreia), należnej tylko samemu Bogu. Cześć oddawana obrazom jest zatem innego rodzaju niż ta, która wyraża się w uwielbieniu i adoracji Trójcy Świętej. Ikony nie są dla chrześcijan idolami, którym przysługuje cześć boska, ale obrazami wskazującymi na rzeczywistość poza nimi, odnoszącymi do tego, co jest obrazowane. Kult chrześcijański odzwierciedla hierarchiczną strukturę rzeczywistości: hierarchia czci – od czci absolutnej, poprzez cześć należną świętym, po cześć względną dotyczącą rzeczy godnych szacunku – odpowiada hierarchii bytowej, w której wyższy poziom warunkuje niższy, udzielając mu proporcjonalnej doskonałości.

Jana z Damaszku apologia obrazów, ze względu na przyjmowaną w niej partycypacyjną koncepcję rzeczywistości, wpisuje się w tradycję dionizjańską. Według Pseudo-Dionizego Areopagity świat uporządkowany jest w sposób hierarchiczny, przy czym miejsce w hierarchii zależy od stopnia doskonałości bytu, ta zaś realizuje się dzięki partycypacji w doskonałości Bożej. Świat niecielesny, nazwany przez Pseudo-Dionizego hierarchią niebiańską, pośredniczy w udzielaniu hierarchii kościelnej doskonalącego i uświęcającego poznania Boga²⁹. Każdy byt realizujący Boży plan jest przeniknięty Boskim działaniem, będącym zarazem Bożą epifanią. Idea partycypacji stanowi ważną część doktryny Pseudo-Dionizego i znalazła swą kontynuację zarówno w nauczaniu Maksyma Wyznawcy i Jana z Damaszku, jak i w filozofii bizantyńskiej u Grzegorza Palamasa.

Uczestnictwo w Bogu nie oznacza jednak partycypacji w transcendentnej istocie Boga. Istota Boga pozostaje ponad wszelkim poznaniem i poza uczestnictwem: jest niepartycypowalna. Bóg, mimo absolutnej transcendencji swojej istoty, jest źródłem doskonałości, które doskonałą hierarchicznie uporządkowany świat i są partycypowalne dla bytów stworzonych.

Według Damasceńczyka rzeczy materialne odbijają w sobie rzeczywistość niecielesną, zostały bowiem ukształtowane według wiecznych i idealnych wzorów – są zatem objawieniem Bożego zamysłu. Ikony więc obrazują hierarchię rzeczywistości stworzonej, ponieważ przedstawiają rzeczy jako dobre i piękne, a zatem uczestniczące w Bożych doskonałościach. Przedstawiają

²⁹ „Zatem dla naszego przebóstwienia, proporcjonalnie do naszych sił, Zasada świętych misteriiów w swojej miłości do ludzi i objawiła nam hierarchie niebiańskie, i ustanowiła naszą hierarchię, ażeby na podobieństwo tych pierwszych i ta uczestniczyła, na miarę naszych ludzkich możliwości, w tej samej co one, świętej posłudze kapłaństwa, które ma formę boską. I to Ona też ukazała nam, w świętych obrazach Pisma, pod zmysłowymi postaciami niebiańskie intelekty, po to żebyśmy mogli się wznieść poprzez to, co zmysłowe, do tego, co inteligibilne, i od sakralnych symboli do prostych szczytów hierarchii niebiańskich” (Pseudo-Dionizy Areopagita, *Hierarchia niebiańska*, I, 3, w: tenże, *Pisma teologiczne*, tłum. M. Dzielska, Wydawnictwo Znak, Kraków 2005, s. 73).

cnotę świętych, boskość Jezusa Chrystusa oraz Jego zbawcze czyny, objawiające Boże partycypowalne działania w świecie stworzonym.

TEODOR STUDYTA I NIKEFOR – BIZANTYŃSCY ARYSTOTELICY

Teodor Studyta i patriarcha Konstantynopola Nikefor są autorami, którzy występowali w obronie ikon w drugiej fazie sporu, po roku 787³⁰. Ich teoria obrazu różni się zasadniczo od rozwiązań Jan Damasceńskiego, ponieważ wykorzystywane są w niej metafizyczne kategorie arystotelizmu³¹. Bizantyńscy głoszą, że obraz nie jest substancją (gr. ousia), toteż nie bytuje w sposób samodzielny i podmiotowy. Takie bytowanie substancjalne przysługuje natomiast osobie sportretowanej jako odrębnemu indywiduum. Czym jest zatem obraz? Teodor i Nikefor zgodnie odpowiadają, że jest on relacją (gr. pros ti), jedną z przypadłości zapodmiotowanych w substancji. Arystotelesowskie kategorie bytowe ujmują rzeczywistość w dwóch aspektach. Po pierwsze jako niekonieczne, przypadkowe, „zdarzające” się własności akcydentalne (przypadłości), po drugie jako byty – podmioty (substancje), które są konstytuowane przez istotę. Substancja jest zatem bytem samodzielnie istniejącym, w którym zakotwiczone (zapodmiotowane) są własności i relacje. Uzyskują one bytowość dzięki odniesieniu do swojego podmiotu-substancji³². Bizantyńscy ikonofile podkreślają, że nie ma obrazu bez pierwowzoru i nie istnieje pierwowzór bez obrazu, ponieważ bycie obrazem to relacja: odniesienie do pierwowzoru. Co więcej, każdy fizyczny byt jest archetypem (pierwowzorem) swojego obrazu. Jeśli bowiem jakiś byt jest materialny, to jest również pierwowzorem swojego odwzorowania, przy czym odwzorowanie oznacza uchwycenie cielesnego wyglądu i kształtu, które mogą być powielone (niejako odcisnięte) w artystycznym materiale. Teodor argumentuje, że nie da się oddzielić obrazu od pierwowzoru: „Jeśli od ciała nie może być oddzielony cień, zawsze z ciałem razem współistniejący, chociaż i nie byłby widoczny, w taki sam sposób i od Chrystusa nie może być oddzielony jego własny obraz. Ale jak cień pod działaniem słonecznego promienia staje się bardziej widoczny, tak samo i obraz Chrystusa staje się dla wszystkich jawny wtedy, gdy pojawia się odbity w różnych materiałach”³³.

³⁰ Por. P. J. Alexander, *The Patriarch Nicephorus of Constantinople. Ecclesiastical Policy and Image Worship in the Byzantine Empire*, Oxford Clarendon Press, Oxford 1953, s. 65-225.

³¹ Por. A. Palusińska, *Filozofia ikony u Teodora Studyty i Nicefora*, Wydawnictwo KUL, Lublin 2007, s. 110-161.

³² Por. Arystoteles, *Metafizyka*, ks. VII, 4, 1030 a, 21-23, tłum. K. Leśniak, w: tenże, *Dzieła wszystkie*, t. 1, PWN, Warszawa 1990, s. 723.

³³ Teodor Studyta, *Antirrhetikoi III*, 4, 12, w: *Patrologia graeca*, t. 99, kol. 433B (jeśli nie podano inaczej, tłumaczenie fragmentów obcojęzycznych – A.P.).

Zdefiniowanie obrazu jako relacji, dokonane na kanwie metafizyki Arystotelesa, pozwoliło Studycie i Nikeforowi na ujęcie kwestii ikon w nowy sposób i sformułowanie nowych odpowiedzi na zarzuty ikonoklastów.

Obrazoburcy negowali możliwość artystycznego przedstawiania Jezusa, argumentując, że Jego Boska natura nie daje się zobrazować. Bizantyńscy apologeti twierdzili natomiast, że Boska natura nie znosi i nie przekreśla człowieczeństwa Zbawiciela. Odwołując się do pojęcia opisywalności którym posługiwali się przeciwnicy obrazów, Teodor Studyta pisał: „Jeśli nieopisywalność jest własnością istoty Boga, to opisywalność jest właściwa dla istoty człowieka. Chrystus zaś ma i jedną, i drugą naturę, dlatego też jest poznawalny od strony i jednych, i drugich właściwości, w zależności od istoty. Czy nie jest potępieniem Boga, gdy się mówi, że jest on nieopisywalny zarówno według ciała, jak i ducha, skoro wraz zaprzeczeniem jego opisywalności, równocześnie zaprzecza się jego ludzkiej naturze?”³⁴. Tworzenie podobizny ludzkiego wyglądu Chrystusa dokumentuje więc rzeczywiste człowieczeństwo Boga wcielonego.

Ikona Chrystusa jest obrazem szczególnym, dlatego że obrazuje Bogo-człowieka, Zbawiciela o dwu naturach. Ikonoklaści byli przekonani, że każdy artystyczny obraz Chrystusa, przedstawiający Go jako człowieka, przekazuje fałszywą informację o Bogu wcielonym, ponieważ Boska natura w żaden sposób nie może zostać zobrazowana i opisana. nie mieści się w zmysłowych kształtach i wymyka się wszelkim próbom jej określenia. Bizantyńscy ikonofile w swojej argumentacji przeciwko obrazoburcom posłużyli się teorią osoby sformułowaną przez Maksyma Wyznawcę. Osoba – jako hipostaza – konstituowana jest nie przez cechy ogólnej natury, ale przez cechy indywidualne, jednostkowe, hipostatyczne, odróżniające konkretną osobę od innych jednostek tej samej natury. Cechy hipostatyczne Chrystusa to cechy odróżniające go z jednej strony od pozostałych osób Trójcy Świętej, z drugiej zaś od innych ludzi, przy czym dotyczy to również Jego indywidualnego wyglądu. Chrystus wyobrażany jest od strony swych specyficznych przymiotów, może być zatem przedstawiony na obrazie o tyle, o ile odróżnia się od innych cechami osobowymi. Ikona Chrystusa jest obrazem Logosu-Syna, drugiej osoby Trójcy Świętej, a więc Boga widzianego w Jego ludzkich rysach³⁵.

³⁴ Tamże, 1, 3, t. 99, kol. 392B.

³⁵ „Paradoks wcielenia polega na tym, że jedno ludzkie istnienie zostało uzdolnione do wyrażania w sobie i przez siebie Boskiej Osoby Syna w jej właściwościach; jedno ludzkie istnienie stało się miejscem wyrażania Boskiej osoby – nie tylko prowizorycznie, przejściowo i w celach pedagogicznych, ale w sposób trwały i definitywny. Bóg stał się człowiekiem i nie przestaje nim być. To prawda, ikona pokazuje ludzkie oblicze. Ale to oblicze, to człowieczeństwo, ma źródło swojego istnienia nie w innym ludzkim istnieniu, lecz w osobie Syna Bożego: ono jest Jego ludz-

Rozróżnienie między bytem substancjalnym a przypadłościowym miało kluczowe znaczenie dla argumentacji bizantyńskich ikonofilów. Zdefiniowawszy obraz jako byt relacyjny, odparli nie tylko tezę o niemożliwości przedstawienia Chrystusa, ale również oskarżenie o idololatrię. Skoro bowiem obraz nie istnieje podmiotowo, lecz istnieje jako relacja do swego pierwowzoru, to zawsze odnosi do substancji – kresu relacji. Na założeniach ogólnej teorii obrazu, którą obaj autorzy formułują w kontekście zarzutów ikonoklastycznych, opierają oni swoją obronę kultu ikon. „Wyobrażenie w odniesieniu do pierwowzoru i istnieje, i jest oglądane, i jest przedmiotem czci nie z powodu tożsamości istot, ale jedności podobieństwa, na mocy którego i cześć dla obu jest jedna, a nie rozdzielona przez różnicę natur”³⁶ – pisał Teodor Studyta.

Z twierdzenia, że ikona nie jest bytem substancjalnym, ale tylko relacyjnym, wynikają daleko idące wnioski. Przede wszystkim jako taka ikona nie może być przedmiotem czci, ponieważ wszystkie akty, zarówno czci jak i bezczeszczenia nie odnoszą się do obrazu-relacji, ale do pierwowzoru, czyli do – stanowiącej kres relacji – osoby przedstawionej na ikonie. Inaczej mówiąc, nie czci się samych ikon, ponieważ relacyjność obrazu powoduje, że cześć kierowana jest ku archetypowi. Jaki zatem rodzaj kultu przysługuje artystycznym wizerunkom Jezusa Chrystusa? Czy jest to ta sama cześć, którą oddaje się Bogu, czy też jedynie szacunek wobec przedmiotów cennych i świętych? Teodor Studyta i Nikefor stoją na stanowisku, że obrazom Chrystusa przysługuje cześć Boska³⁷. Oddając cześć obrazowi Chrystusa, oddaje się ją bowiem samemu Chrystusowi. Kult ikon potwierdza zatem konstytutywną własność obrazów – skierowanie ku pierwowzorowi i przyporządkowanie do osoby (Osoby), ponieważ to ona jest zawsze kresem tej relacji.

*

Ruch ikonoklastyczny związany z władzą cesarską próbował zaszczepić w Bizancjum nową, pozbawioną wizerunków obrzędowość religijną zarówno poprzez rozporządzenia prawne, jak i przez naukową debatę, która miała spiętrzyć oskarżenia przeciwko obrazom. Kościół wschodni wykazał jednak niezależność od władzy politycznej i obronił istnienie i kult ikon. Traktaty ikonoburców uległy zapomnieniu, a opracowane w odpowiedzi na ich zarzuty teorie reprezentacji stworzone przez Jana z Damaszku oraz Teodora Studytę

kim istnieniem” (Ch. Schönborn, *Ikona Chrystusa*, tłum. W. Szymona, W drodze, Poznań 2001, s. 130). Zob. A. Louth, *Maximus the Confessor*, Routledge, London–New York 1996.

³⁶ Teodor Studyta, dz. cyt., 4, 11, t. 99, kol. 433B. Zob. też: Nikefor, *Antirrhetikoi I-III*, w: *Patrologia graeca*, t. 100, kol. 205A-532B.

³⁷ Na gruncie filozofii łacińskiej takie stanowisko zajmie św. Tomasz z Akwinu.

i Nikefora stały się ważną częścią scholastycznej filozofii bizantyńskiej, związanej z wiarą i zmierzającej do zrozumienia i uzasadniania chrześcijańskiej wizji świata.

Z punktu widzenia chrześcijańskich apologetów Jana z Damaszku, Studyty i Nikefora ikona sama z siebie nie jest święta, ale odnosi do archetypu i go reprezentuje dzięki podobieństwu. Niestety, dzisiaj w powszechnej świadomości zakorzeniła się inna koncepcja ikony, wykraczająca poza chrześcijańską ortodoksję. Jej twórcy, Sergiusz Bułgakow, Aleksy Łosiew, Paweł Floreński i Włodzimierz Sołowjow, pod wpływem filozoficzno-teologicznych nurtów imiesławia³⁸ i sofiologii³⁹ utożsamili ikonę z przedmiotem quasi-teurgicznym, który otrzymuje Boskie moce, lub nawet stanowi konkretyzację Boskich energii, objawiających światu Stwórcę⁴⁰. Wizerunek Chrystusa miałby również być Bożą energią (gr. *energeia*), która objawiałaby Boga w sposób naoczny i bezpośredni. Ikona jest zatem świętym obrazem z powodu zmaterializowanych w niej Boskich energii. W tej wizji traktowana jest jak sakrament, który ma wewnętrzną moc uświęcającą i przeobstwiająca. Stanowi twór Sofii – Mądrości Bożej jako odzwierciedlenie przedokreśleń rzeczy, pierwszych wzorów (gr. *paradeigmata*) stanowiących świat idealny⁴¹.

Taka koncepcja ikony jest niezgodna z tradycją wschodniego chrześcijaństwa, wypacza jej rozumienie, a w konsekwencji także podejście do kultu obrazów. W dużej mierze zaważyła ona jednak na współczesnym postrzeganiu obrazu religijnego, a wyważone rozwiązanie Jana z Damaszku pozostaje mało znane. Zupełnie zaś zapoznany jest dorobek bizantyńskich arystotelików Teodora Studyty i Nikefora.

³⁸ Imiesławie (onomatodoksja) jest swoistym rozumieniem palamizmu, doktryny, sformułowanej przez Grzegorza Palamasa w obronie hezychastów w czternastym wieku. Onomatodoksi twierdzą, że w imieniu Boga jest sam Bóg, ponieważ imię Boga jest energią Bożą, czyli niestworzoną Bożą łaską i Jego działaniem (por. T. O b o l e v i t c h, *Filozofia rosyjskiego renesansu patrystycznego. O. Georgij Florowski, Włodzimierz Łoski i inni*, Copernicus Center Press, Kraków 2014, s. 42-49).

³⁹ Sofiologia, która jest gnostycką interpretacją prawd wiary, definiuje Mądrość Bożą jako pośrednika pomiędzy Bogiem a stworzeniem. Ma ona stworzono-niestworzony charakter, jako czwarta hipostaza Trójcy Świętej i stanowi Boską, idealną zasadę świata.

⁴⁰ Por. O b o l e v i t c h, dz. cyt., s. 49-170.

⁴¹ „Przedwieczna Mądrość jest w Bogu i [...] jako zasada stworzenia świata nie jest dwoma różnymi zasadami, ale jedną i tą samą zasadą – arche, zwróconą ku Bogu i ku światu: w pierwszym znaczeniu jest ona światem jako Boska, niestworzona pierwotna podstawa stworzenia, w drugim zaś – jest światem powstałym z niczego z woli Bożej, stworzoną Mądrością, całym stworzeniem, w skład którego wchodzi oczywiście tak świat anielski, jak i ludzki” (S. B u ł g a k o w, *Drabina Jakubowa. Rzecz o aniołach*, tłum. T. Terlikowski, Fronda–Apostolicum, Warszawa–Ząbki 2005, s. 60).

Dobrosław KOT

ZAGADKA TWARZY

Twarz w filozofii dialogu jest metaforą. Oznacza to przede wszystkim, że posługujący się nią autorzy nie mają na myśli po prostu ludzkiej fizjonomii, z jej rozpoznawalnymi w doświadczeniu elementami, jak oczy, usta, nos czy czoło. Każda metafora przenosi jednak w sferę symboliczną coś z dosłownego znaczenia słowa, którym się posługuje. Platowska metafora jaskini każe nam myśleć o ciemności i świetle, które przenikają się u wejścia do każdej groty. Słowo „twarz” nie jest jednak tak niewinne semantycznie jak „jaskinia”.

Twarz należy do najważniejszych metafor filozofii dialogu. Niemal nieobecna w myśli Martina Bubera, pojawia się u Franza Rosenzweiga¹, a w filozofii Emmanuela Lévinasa staje się głównym pojęciem. Kolejni filozofowie spotkania przejmują ją, nierzadko modyfikując jego pierwotne znaczenie i interpretując je na własny sposób – do takich myślicieli należy Józef Tischner. Wydaje się, że w nowym myśleniu twarz jest metaforą nie tylko centralną, ale również najlepiej przyswojoną przez jego filozoficzny język. Trudno jednak w filozofii dialogu o słowo bardziej tajemnicze i wieloznaczne.

Gdzie napotykamy twarz Innego, gdzie się ona znajduje? Z pozoru pytanie to pozbawione jest sensu. Metafora twarzy tak silnie wiąże się z naocznością – myśląc o twarzy, widzimy spojrzenie Innego, jego usta zadające pytanie – że problemy z jej umiejscowieniem mogą wydawać się niedorzeczne.

Kiedy jednak zaczynamy zastanawiać się nad tym, czym jest twarz, o której piszą filozofowie dialogu, ujawniają się ukryte linie fundamentalnych napięć. Z jednej strony jest ona konkretna, jest twarzą tego, a nie innego Innego; z drugiej strony wszystko, co w Innym konkretne, nawet kolor oczu², przeszkadza w napotkaniu twarzy. Raz twarz jest twarzą konkretnego człowieka, innym razem jedynie ogólną figurą bezbronności sieroty, wdowy i cudzoziemca³ czy też biedaka i obcego⁴. Z jednej strony twarz można rozumieć dosłownie – oczy, usta, nos, czoło i policzki są nam dane w tylu doświadczeniach zmysłowych, że nie sposób od nich zupełnie abstrahować; z drugiej jednak w filozofii spotkania

¹ Por. F. R o s e n z w e i g, *Gwiazda zbawienia*, tłum. T. Gadacz, Znak, Kraków 1998, s. 656n.

² Por. E. L é v i n a s, *Etyka i Nieskończony. Rozmowy z Philippem Nemo*, tłum. B. Opolska-Kokoszka, Wydawnictwo Naukowe Papieskiej Akademii Teologicznej, Kraków 1991, s. 49.

³ Por. t e n ż e, *Całość i nieskończoność. Esej o zewnętrznosci*, tłum. M. Kowalska, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 1998, s. 77n.

⁴ Por. tamże, s. 252n.

staje się ona metaforą, chcącą uwolnić się od balastu zmysłowości. Z jednej strony doświadczamy twarzy, z drugiej jednak filozofia dialogu ciągle szuka innych określeń, jak spotkanie czy objawienie, łącząc pojęcie doświadczenia z intencjonalnością oraz światem relacji podmiotowo-przedmiotowych, gdzie twarzy napotkać nie sposób. Twarz jest bezpośrednia i bliska, ale też ujawnia radykalną Inność i nieskończoność.

Wszystko to sprawia, że próbując rozsupłać splątane węzły znaczeń, natrafiamy na kolejne. Twarz – jako bodaj najważniejsze słowo nowego myślenia – zamiast odsłaniać, ukrywa. Każdy, kto podąża tropami filozofii dialogu, narażony jest na trudną do obejścia pułapkę. Wydaje się bowiem, że słowo „twarz” rozumie każdy, stąd nic prostszego, jak uznać, że wiemy, o co chodzi Lévinasowi czy Tischnerowi. Na filozoficzne sensy nakładają się potoczne rozpoznania: „twarz” to jednak nie tylko słowo należące do codziennego języka. Przed dialogikami również wykorzystywano twarz jako symbol: mówimy przecież o spotkaniu twarzą w twarz, o pokazywaniu swej prawdziwej twarzy czy też o tym, że na twarzy nosimy maski. „Twarz” jako słowo wydaje się nie mieć tajemnic: widzimy bezbronne oblicze i czujemy, że rozumiemy najgłębszą intuicję filozofii dialogu: „nie zabijaj”.

Tymczasem wszystkie potoczne skojarzenia, jeśli przyjmiemy je za nieomyślne drogowskazy, mogą nas tu jedynie zwieść. Albowiem słowo „twarz” nie jest ani proste, ani zrozumiałe. Skrywa nieusuwalną tajemnicę. Co więcej, tajemnica ta należy do samej istoty twarzy: twarz odarta przez myślenie z tajemnicy nie jest twarzą.

Wszystkich tych napięć nie da się łatwo przezwyciężyć. Redukcja twarzy do któregośkolwiek z wymienionych wyżej znaczeniowych biegunów jest nie tylko zubożeniem metafory, ale też być może w ogóle uniemożliwia sensowne myślenie o tym, czym jest twarz. Twarz wydarza się *Pomiędzy*: pomiędzy zmysłowością a etycznością, skończonością a nieskończonością, dosłownością a metaforycznością, wreszcie pomiędzy pytaniem a odpowiedzią. Twarz jest zagadką. Nie prostą łamigłówką, która ma tylko jedną poprawną odpowiedź, lecz tym, co zagaduje, co wytrąca z bezpiecznego myślenia za pomocą zastanych kategorii. Twarz zagaduje z wnętrza jakiejś tajemnicy, której nie da się przeniknąć i której chyba nie powinno się ostatecznie rozświetlać.

Celem niniejszego szkicu jest ujawnienie i prześledzenie głównych napięć, które pojawiają się w myśleniu dialogicznym w związku z twarzą. Być może dzięki temu krążącemu pomiędzy nimi myśleniu samo *Pomiędzy* – jako miejsce napotykania twarzy – nie stanie się terminem nadmiernie poetyzującym. Aby skoncentrować się na napięciach i próbie ich wypowiedzenia, muszę ograniczyć samą prezentację koncepcji twarzy w myśli poszczególnych dialogików. Nie ma zresztą takiej potrzeby, gdyż temat ten badany jest od lat,

a jego zwięzłe lub pogłębione omówienia można łatwo znaleźć w literaturze filozoficznej, również na polskim gruncie⁵.

POMIĘDZY DOSŁOWNOŚCIĄ A METAFORYCZNOŚCIĄ

Od swego powstania filozofia dialogu krąży wokół jednej fundamentalnej intuicji, którą jest szczególny charakter relacji między człowiekiem a człowiekiem. Według dialogików relacja ta była przez wieki w filozofii Zachodu zapoznawana i sprowadzana do relacji podmiotowo-przedmiotowych. Drugi człowiek stanowił zatem przedmiot poznania, to, co doświadczane, element świata na zewnątrz Ja przyswajany przez świadomość Ja. Dla dialogików języki filozoficzne opierające się na takim założeniu nie tylko nie potrafią wypowiedzieć prawdy o spotkaniu człowieka z człowiekiem, ale też – przez swe ograniczenia – zafałszowują istotę owej relacji. W filozofii przeddialogicznej nie jest ona ani fundamentalna, ani niezbywalna, trudno też znaleźć dla niej jakąś trwałą podstawę⁶. Być może z całego starego słownika jedynie „miłość” można uznać za wyrażające ją słowo, lecz jest ono obciążone tyloma niepotrzebnymi skojarzeniami i konotacjami, które dodatkowo łączą je mocno ze światem emocji i afektów, że dla dialogików staje się problematyczne.

Nowe myślenie jest zatem zarazem wymyśleniem nowego języka i przyuczaniem wszystkich, którzy chcą za nim podążać, do nowych znaczeń. „Dialog”, „spotkanie”, „relacja”, „Ja-Ty” – wszystkie te słowa pojawiły się w wyniku prób zbudowania nowej mowy, mowy wypowiadającej samo spotkanie i pozwalającej nadać mu należyte znaczenie. Takie poszukiwanie języka wydaje się służebne: celem jest odsłonięcie w mowie tego, co przecież w doświadczeniu człowieka najważniejsze. Można więc sądzić, że każdy, kto przystępuje do lektury pism Bubera, Lévinasa czy Tischnera, wie – lub może raczej: przeczuwa – co stoi u podstaw tej filozofii. Ta praintuicja, przeżyte i odcisnięte w człowieku doświadczenie spotkania z Innym (Ty, twarzą), wydaje się powszechna. Chodzi o wydobycie jej poprzez właściwe nazwanie.

Sprawa nie jest jednak tak oczywista. Wśród dialogików istniały kontrowersje co do istoty owego spotkania. Nie tylko słowo wypowiadające ów dialogiczny fundament rodzi zatem problemy, ale także sam fundament nie został rozpoznany. Być może te dwa zagadnienia ściśle się ze sobą łączą: nie

⁵ Można by tutaj wskazać liczne prace Józefa Tischnera, Tadeusza Gadacza czy Jacka Filka.

⁶ Szerzej na ten temat zob. J. F i l e k, *Czy filozofia dialogu jest filozofią dialogu?*, w: tenże, *Życie, etyka, inni. Scherza i eseje filozoficzno-etyczne*, Homini, Kraków 2010, s. 248-253; t e n ż e, *Odpowiedzialność jako podstawowe pojęcie filozofii przeszłości*, w: tenże, *Życie, etyka, inni*, s. 219-234.

rozpoznamy fundamentu, gdyż jeszcze go odpowiednio nie nazwaliśmy i nie wiemy, na co skierować uwagę.

Powyższe problemy zarysowuję tylko po to, by ukazać wagę używanych słów. Pojęcia filozoficzne, o ile nie są wymyślane na poczekaniu, pochodzą z zastanego języka i ciągną za sobą dzieje swych znaczeń. Dopiero wysiłek filozofa sprawia, że potrafimy myśleć nimi w nowy sposób, za ich pomocą nazywać rzeczy odsłaniane przez myśliciela. Dzieje słów jednak nie znikają, są wciąż obecne, prowokując skojarzenia i ruch myśli. Gdyby dzieje słów w ogóle nie były w ogóle ważne, dla nazwania dowolnego filozoficznego problemu wystarczyłoby w sposób losowy wybrać dowolne słowo i nadać mu nowy sens, ustanowić miejsce tego słowa w nowym myśleniu poprzez arbitralną definicję. Ów punkt zaczepienia – fakt, że ze starego języka wybiera się takie, a nie inne słowo do dalszej pracy myślenia – jest jednak w jakiś sposób ważny. Wybór słowa ma swoje konsekwencje. Tak właśnie jest – jak sądzę – ze słowem „twarz”.

Twarz w filozofii dialogu jest metaforą. Oznacza to przede wszystkim, że posługujący się nią autorzy nie mają na myśli po prostu ludzkiej fizjonomii, z jej rozpoznanymi w doświadczeniu elementami, jak oczy, usta, nos czy czoło. Każda metafora przenosi jednak w sferę symboliczną coś z dosłownego znaczenia słowa, którym się posługuje. Platowska metafora jaskini każe nam myśleć o ciemności i świetle, które przenikają się u wejścia do każdej groty. Analizowana przez Paula Ricoeura symbolika zła odsyła do prostych skojarzeń: grzech plami, brudzi, a człowiek, który wyrządził zło, dąży do oczyszczenia⁷.

Słowo „twarz” nie jest jednak tak niewinne semantycznie jak „jaskinia” czy „plama”. Bodaj nigdy nie oznaczało ono tylko i wyłącznie części ludzkiej głowy, ale od wieków zachęcało do metaforyzacji i szukania symbolicznych sensów. I tak „pokazanie twarzy” to odsłonięcie siebie w najbardziej własnej postaci, zrzucenie masek, zasłon, fałszywych min i gestów; stanięcie z kimś lub czymś „twarzą w twarz” to metafora radykalnej bezpośredniości. Przykłady można mnożyć. Dla nowego myślenia, które odważnie sięga po słowo „twarz”, mogą być one albo balastem, albo trampoliną do wypowiedzenia jednej z największych tajemnic człowieka. Zapewne są jednym i drugim. „Twarz” ułatwia nazwanie pewnych doświadczeń, ale jednocześnie wprowadza w myślenie ciągłe zagrożenie, że któryś z wcześniejszych, przeddialogicznych sensów, zdominuje nasze rozumienie.

Wkraczając na teren myślenia metaforycznego, filozof musi mieć świadomość ryzyka: opuszczając bezpieczne rewiry precyzyjnych pojęć, naraża się na wieloznaczność i niezrozumienie. Dlatego niemal zawsze za taką decyzją stało w filozofii fundamentalne przekonanie, że o pewnych sprawach nie da się

⁷ Por. P. Ricoeur, *Symbolika zła*, tłum. J. Zychowicz, Pax, Warszawa 1986, s. 27n.

mówić w jasny i precyzyjny sposób⁸. Dlatego filozof w świecie metafor musi ciągle walczyć z dwiema pokusami. Jedna z nich to zbytne udosłownienie metafory, próba nadania jej jednoznacznego sensu. Druga, przeciwna, to odebranie metafory od dosłownego źródła: wtedy – jak pisze Tischner – metafora ulatuje w górę i przestaje opisywać cokolwiek⁹.

Myślenie z wnętrza metafory to pogodzenie się z tym ryzykiem. Życie metafory rozgrywa się w ciągłym ruchu pomiędzy tym, co dosłowne, a tym, co czysto metaforyczne. Życie metafory to „metaforycznienie” – jeśli można w ten nieporadny sposób nazwać ów proces, to krążenie pomiędzy dwoma biegunami, ciągły ruch myśli w górę i w dół¹⁰.

A zatem twarz musi być zarazem konkretna i ogólna, dana w doświadczeniu i objawiająca się w wydarzeniu spotkania, wskazująca na skończoność i odsyłająca do nieskończoności. Warto prześledzić, jak sądzę, główne napięcia, które słowo „twarz” wprowadza do myślenia.

W myśli Rosenzweiga, do którego Lévinas wciąż powraca („jest w tej książce zbyt obecny, by trzeba go było cytować”¹¹ – powie w *Całości i nieskończoności*), twarz nie odgrywa jeszcze kluczowej roli. Pojawia się natomiast próba wyrwania słowa „twarz” z poziomu dosłowności. W twarzy dostrzega Rosenzweig odwzorowanie figury gwiazdy zbawienia – dwa nakładające się na siebie trójkąty. Wierzchołkami pierwszego są czoło i obydwie policzki, a przynależą do niego jeszcze uszy i nos. Wierzchołki drugiego to oczy i usta. Pierwszy trójkąt to receptywność i bierność. Drugi to aktywność, która ożywia twarz: patrzące oczy i mówiące uszy poruszają maską twarzy, nadając jej życie¹². Tak zinterpretowana twarz stanie się dla Rosenzweiga miejscem, w którym można dostrzec spotkanie człowieka z człowiekiem i człowieka z Bogiem: „Usta zamykają się i dopełniają każde wyrażenie, do jakiego twarz jest zdolna, tak w mowie, jak i ostatecznie w milczeniu, poza które mowa wycofała się: pocałunku. Oczy są tymi, w których wieczne oblicze jaśniej dla człowieka, usta tymi, których słowami człowiek żyje”¹³.

Już tutaj widoczne są pojawiające się właśnie dzięki metaforyzacji tropy, które według Lévinasa staną się kluczowe dla całej problematyki spotkania: w twarzy ukazuje się Nieskończoność¹⁴. Plastyczny obraz nakreślony przez Rosenzweiga służy otwarciu perspektywy myślenia o Bogu.

⁸ Por. J. Tischner, *Myślenie z wnętrza metafory*, w: tenże, *Myślenie według wartości*, Znak, Kraków 1993, s. 490n.

⁹ Por. tamże, s. 502.

¹⁰ Por. D. Kot, *Człowiek we wnętrzu metafor*, „Logos i Ethos” 32(2012) nr 1, s. 157n.

¹¹ Lévinas, *Całość i nieskończoność*, s. 14.

¹² Por. Rosenzweig, dz. cyt., s. 656n.

¹³ Tamże.

¹⁴ Por. Lévinas, *Całość i nieskończoność*, s. 227n.

POMIĘDZY DOŚWIADCZENIEM A SPOTKANIEM

Opozycja ta nie rysuje się na pierwszy rzut oka zbyt czytelnie: doświadczenie nie musi być zaprzeczeniem spotkania. Jednak w filozofii dialogu doświadczenie nierozzerwalnie łączy się z relacją podmiotowo-przedmiotową, w której spotkanie z Innym jest po prostu niemożliwe. Niemożliwe, gdyż doświadczenie – jak pisze Buber – dzieje się w człowieku i dlatego relacja między nim a światem nie zostaje nawiązana¹⁵. Buber wyraźnie odwołuje się tu do tradycji fenomenologicznej, gdzie treści doświadczenia są korelatami świadomości, a zatem wszystko, co doświadczone, wydarza się w samym Ja. Ujęcie takie może oczywiście prowadzić do klasycznego idealizmu poznawczego, który zarzucano Husserlowi, czy nawet do solipsyzmu – nie jest to jednak nieuniknione. Nawet w mniej skrajnych stanowiskach doświadczenie pozostaje dla dialogików podejrzane. Proces poznawania to droga do panowania nad rzeczami. Ja przyswaja sobie świat, a więc Inne czyni Swoim. To przetworzenie Innego w Swoje jest wprawdzie aktem umożliwiającym poznanie i zrozumienie, ale równocześnie oznacza destrukcję Inności. Oswojony Inny nie może być już napotkany w swej Inności, jego radykalna Inność nie może nas dotknąć i poruszyć, gdyż uprzedmiotowiliśmy go, poddaliśmy procesowi poznawczemu.

Według Lévinasa spotkania z twarzą nie da się sprowadzić do doświadczenia. Warto przytoczyć dłuższy fragment jego *Całości i nieskończoności*, aby ten sposób myślenia mógł lepiej do nas przemówić: „Twarzą nazywamy sposób, w jaki Inny ukazuje się, przewyższając ideę Innego we mnie. Ten sposób nie polega na tym, że Inny staje się tematem dla mojego spojrzenia, że rozpościera się jako zespół jakości tworzących pewien obraz. Twarz Innego w każdej chwili niszczy i przekracza plastyczny obraz, który we mnie zostaje [...] Twarz się wyraża. Wbrew współczesnej ontologii przynosi pojęcie prawdy, która nie jest odsłonięciem czegoś bezosobowego i neutralnego, lecz ekspresją: to określony byt przebija się przez wszystkie otuliny i ogólniki bycia, by w swojej «formie» ukazać całość swej «treści», by w końcu usunąć samo rozróżnienie na formę i treść (czego nie można osiągnąć przez żadną modyfikację tematyzującego poznania, ale właśnie przez przekształcenie «tematyzacji» w mowę»¹⁶.

Myśli te są oczywiście znane. W samym tekście jednak bardzo wyraźnie widoczne jest ustanawianie nowego sensu: twarzą nazywamy sposób ukazywania się Innego – a więc coś innego, niż to, co zazwyczaj oznacza dla nas słowo „twarz”. Być może – w tym kierunku zmierza, jak sądzę, każde radykalne myślenie z wnętrza metafory – dopiero ten sens odsłania nam prawdziwe

¹⁵ Por. M. B u b e r, *Ja i Ty*, w: tenże, *Ja i Ty. Wybór pism filozoficznych*, tłum. J. Doktor, Pax, Warszawa 1992, s. 41.

¹⁶ L é v i n a s, *Całość i nieskończoność*, s. 41.

znaczenie twarzy. Nieprzypadkowo słowo „twarz” od wieków inspirowało myślicieli i poetów, nieprzypadkowo od początków mowy wchodziło w rozmaite symboliczne sojusze, zawsze bowiem u źródeł jego znaczenia pojawiała się ta niewypowiedziana intuicja, o której wspomina Lévinas: twarz to sposób, w jaki ukazuje się Inny. Może właśnie dzięki słowu „twarz” możemy znaleźć jedyną drogę do zrozumienia relacji z Innym, ale tylko w stopniu, w jakim jest to możliwe bez naruszania inności Innego.

Jeśli tak, to twarz nie jest twarzą (to znaczy częścią głowy wyposażoną w oczy i usta). Twarz – zdaniem Lévinasa – nie pozwala się sprowadzić do percepcji: „Najlepszy sposób poznania drugiego to taki, w którym nie zauważamy nawet koloru jego oczu!”¹⁷. I aby obejść ten kłopotliwy poziom, jakim jest tutaj doświadczenie, Lévinas przyjmuje, że relacja z twarzą jest od razu etyczna¹⁸. A w *Całości i nieskończoności* pisze: „Epifania twarzy jest etyką”¹⁹.

Wskazane w tytule tej części artykułu napięcie między spotkaniem a doświadczeniem można zatem w tym kontekście zastąpić innym, być może bardziej odpowiednim: napięciem między zmysłowością a etycznością. Tak sformułowane przeciwstawienie nabiera sensu napięcia dopiero w ramach terminologii dialogicznej – co pokazuje, jak metafora twarzy mości się w myśleniu, jak sama ustanawia w języku nowe opozycje.

Konsekwentne pójście tym tropem i porzucenie doświadczeniowego wymiaru twarzy byłoby jednak jednostronnym przesunięciem w kierunku tego, co wyżej zostało nazwane spotkaniem lub etycznością. To zaś musiałoby oznaczać, że metafora oderwała się od dosłowności, spetryfikowała się w swym metaforycznym znaczeniu i znieruchomiła. A jeśli do tego doszło, to przestała być metaforą, to znaczy ciągłym ruchem pomiędzy znaczeniami, przenoszeniem znaczeń i pobudzaniem myślenia; przestała być metaforycznieniem.

Od pojęcia doświadczenia nie da się jednak uciec, jest ono dla myślenia zbyt kluczowe, by można sytuować spotkanie z twarzą zupełnie poza jego ramami, ale Lévinas, używając go, mówi o doświadczeniu absolutnym: „Doświadczenie absolutne nie jest odsłonięciem, ale objawieniem: zbieżnością wyrażanego i tego, kto wyraża, szczególnym ukazywaniem się innego człowieka, uobecnianiem się twarzy ponad formą”²⁰.

Tischner natomiast, piszący po Lévinasie kolejny rozdział filozofii dialogu, nie unika pojęcia doświadczenia. Co więcej, posługuje się nim w sensie bardzo bliskim klasycznej fenomenologii. W artykule *Fenomenologia spotkania*²¹ stara się wypowiedzieć dialogiczne intuicje, nie rezygnując – co zapowiada już sam

¹⁷ T e n ż e, *Etyka i Nieskończony*, s. 49.

¹⁸ Por. tamże, s. 50.

¹⁹ T e n ż e, *Całość i nieskończoność*, s. 234.

²⁰ Tamże, s. 62.

²¹ Por. J. T i s c h n e r, *Fenomenologia spotkania*, „Analecta Cracoviensia” 10(1978), s. 73n.

tytuł – z języka fenomenologii. Podejmuje w ten sposób jedną z pierwszych prób włączenia w swoje myślenie tradycji filozoficznej, do której przynależą Buber i Lévinas.

Sam Lévinas zastrzega jednak: „Nie wiem, czy można mówić o «fenomenologii» twarzy, bowiem fenomenologia opisuje to, co się ukazuje”²². Pierwsze zdanie *Fenomenologii spotkania* Tischnera natomiast brzmi: „Doświadczyć źródłowo człowieka to spotkać go”²³. Spotkanie jest więc doświadczeniem źródłowym, czyli takim, w którym drugi ukazuje się adekwatnie i apodyktycznie. Być może Tischner nie przejmuje pojęcia doświadczenia źródłowego dokładnie w takim znaczeniu, jakie nadał mu Edmund Husserl, niemniej w tym kontekście nie sposób wyeliminować z doświadczenia intencjonalności, która według Bubera i Lévinasa sprowadza Innego do zobiektywizowanych treści świadomości „ja”.

Tischner rozwija dalej swoją intuicję: „Dzięki spotkaniom osiągamy naczność twarzy drugiego człowieka. [...] Twarz odsłania jakąś prawdę drugiego człowieka [...] jest miejscem, w którym pojawia się prawda człowieka”²⁴. Powyższe fragmenty akcentują poznawczy charakter spotkania, wskazując na odsłanianie prawdy. Ani odsłanianie, ani sama prawda nie są jednak w filozofii dialogu celem. Gdyby tak było, Inny w spotkaniu byłby jedynie środkiem do osiągnięcia jakichś poznawczych zamierzeń podmiotu.

W dalszej części cytowanego artykułu pojawia się rozwinięcie tych wstępnych intuicji. Tischner zestawia pojęcia twarzy, maski i zasłony. Twarz jest zaprzeczeniem maski, która zafałszowuje człowieka. Nakładamy maski, by ukryć siebie – najczęściej, by zakryć swoją bezradność²⁵. W masce zawiera się podwójny fałsz: po pierwsze, pokazuje ona nieprawdziwe oblicze; po drugie – jest nieruchoma, „ustatyczna” człowieka.

Takie rozumienie twarzy – jako zaprzeczenia maski – powróci u Tischnera w *Etyce solidarności*: „Ludzie odrzucają maski z twarzy, wychodzą z kryjówek ukazują prawdziwe twarze. Spod prochu i zapomnienia wydobywają się na jaw ich sumienia. Jesteśmy dziś tacy, jacy naprawdę jesteśmy”²⁶.

Jak widzimy Tischner nie mówi o prawdzie w sensie czysto poznawczym, lecz o ujawnieniu się w spotkaniu tego, co w człowieku najbardziej autentyczne, prawdziwe. Kiedy pisze o sumieniu, bardzo zbliża się do tego, co w kontekście epifanii twarzy Lévinas nazywa relacją etyczną. Adam Workow-

²² L é v i n a s, *Etyka i Nieskończony*, s. 49.

²³ T i s c h n e r, *Fenomenologia spotkania*, s. 73.

²⁴ Tamże, s. 74.

²⁵ Por. tamże, s. 83n.

²⁶ T e n ż e, *Etyka solidarności*, Znak, Kraków 2005, s. 14.

ski słusznie zauważa, że „odsłanianie twarzy w spotkaniu nie jest zabiegiem poznawczym, ale autentycznością sposobu bycia ludzi”²⁷.

Metafora twarzy nie ulatuje więc do góry, lecz mocno trzyma się ziemi. Napięcie między maską a twarzą, które przecież ma rodowód głęboko przed-dialogiczny, umożliwia Tischnerowi wypowiedzenie etycznego charakteru relacji spotkania. Niepokojące słowo „doświadczenie” nabiera dialogicznego charakteru.

POMIĘDZY KONKRETNOŚCIĄ A OGÓLNOŚCIĄ

Bodaj najpoważniejszy problem, w jaki wikła się metafora twarzy, stanowi to właśnie napięcie. W zwykłym, ludzkim doświadczeniu twarz jest zawsze konkretna, należy do tej, a nie innej osoby. Rozpoznajemy twarze, łączymy je z imionami. Ludzie mają twarze i są to twarze konkretne. Jeśli jednak w filozofii dialogu epifania twarzy rozgrywa się poza doświadczeniem zmysłowym – co wyraża się w przekonaniu Lévinasa, że dostęp do twarzy ma od razu charakter etyczny – to stajemy przed problemem, który pojawia się w samym centrum metaforyki twarzy. Oczywiście, relacja etyczna nie oznacza relacji z ogólnością: napotykamy konkretnego człowieka, jego możemy ocalić lub ominąć. Etyka wiąże konkretnych ludzi ze sobą. Ale sygnalizowana wyżej konieczność wydostania się poza doświadczenie będące intencjonalnym zwróceniem się w stronę Innego jako przedmiotu mojego poznania, którą postulują dialogicy, czyni z relacji etycznej coś więcej niż konkretną pomoc konkretnemu człowiekowi.

Lévinas, wyjaśniając tę kwestię powiada, że spojrzenie wydobywające konkretność człowieka uprzedmiotawia go, podczas gdy w epifanii twarzy chodzi o etyczne otwarcie się na nagość i bezbronność Innego²⁸. Stwierdzenie to nie budzi jeszcze niepokoju. Ostatecznie, ratując człowieka, nie zwracamy uwagi na wygląd, kolor oczu i skóry, a w każdym razie nie powinniśmy tego robić. Można więc powiedzieć, że etyczny wymiar spotkania z Innym w tym sensie nie wiąże się z doświadczeniem, gdyż uwaga nie skupia się na tym, co doświadczenie przynosi. Trop ten wiedzie jednak dalej. Lévinas pisze: „Transcendencja twarzy to jednocześnie jej nieobecność w świecie, do którego wkracza, osamotnienie bytu, jego doła obcego, nędzarza lub proletariusza. Obcość, która jest wolnością, jest także nędzą obcości. Wolność ukazuje się jako Inny;

²⁷ A. W o r k o w s k i, *Paradoksy spotkania*, w: *Wobec Dobra i Prawdy w dialogu z Tischnerem*, red. A. Bobko, M. Karolczak, Instytut Myśli Józefa Tischnera–Europejska Sieć Pamięć i Solidarność, Kraków 2013, s. 394.

²⁸ Por. L é v i n a s, *Etyka i Nieskończony*, s. 49.

ukazuje się Toż-Samemu, który zawsze jest autochtonem, który zawsze ma przywilej domostwa. Inny, wolny, jest również cudzoziemcem”²⁹.

Twarz jest spoza świata, w pewnym sensie wciela się w nędzarzy, obcych, cudzoziemców. Dostrzegając czyjąś biedę, dostrzegamy Innego: „Uznać Innego to uznać głód”³⁰. W spotkaniu z twarzą wszystkie jednostkowe cechy nie tylko tracą znaczenie, ale też przesłaniają to, co w tej epifanii najważniejsze. Jeśli dobrze rozumiem intuicję Lévinasa, twarz nie jest drogą do poznania konkretnego Innego, lecz jego wołaniem o pomoc – o czym będzie jeszcze mowa. Twarz Innego objawia jego radykalną inność³¹. Inność Innego nie jest po prostu inną konkretnością. Takie rozpoznanie przynależy do fenomenologii Innego, nie zaś do filozofii spotkania. Lévinas natomiast pisze, że „Inny pozostaje nieskończenie transcendentny, nieskończenie obcy”³². Takie ujęcie sprawy wyklucza konkretność w zwyczajnym sensie: każdy Inny jest nieskończenie obcy i jest to obcość Innego jako Innego. Te obcości różnych napotykanym Innych nie różnią się od siebie – w swej konkretności natomiast różnią się od siebie konkretni Inni. Poprzez twarz objawia się w każdym Innym jego radykalna inność, inność nieskończona.

Na ten problematyczny aspekt objawienia twarzy Innego w spotkaniu zwraca uwagę Workowski w *Paradoksach spotkania*. Porównując Lévinasa z Tischnerem, pisze: „Twarz w ujęciu Tischnera jest radykalnie indywidualna, niesie ze sobą historię, a w ujęciu Lévinasa jest pozbawiona historii i jednostkowości, należy do anonimowego «cudzoziemca lub wdowy»”³³.

Jednostkowość i konkretność są tu powiązane z historią człowieka. U Lévinasa odejściem od jednostkowości byłaby anonimowość Innego. Konkretność człowieka zastępuje tu anonimowe wezwanie radykalnie Innego, nagiego w swym cierpieniu. Nagość twarzy staje się symbolem wyrwania jej poza jednostkowość. Konkretność człowieka rozumiana w zwyczajny sposób przesłania tę nagość. „Nagość twarzy jest ogołoceniem”³⁴ – pisze Lévinas. Owo pozaświatowe ogołocenie to odarcie ze wszystkiego, co z tego świata, a więc również z konkretności. Workowski przeciwstawia temu Lévinasowskiemu ogołoceniu w spotkaniu z twarzą koncepcję spotkania wcielonemu, zaproponowaną przez Tischnera³⁵. Uczestnicy dramatu wnoszą na jego scenę nie tylko swą radykalną inność, ale też swoje własne dzieje, swoją własną, jednostkową prawdę.

²⁹ T e n ż e, *Całość i nieskończoność*, s. 75.

³⁰ Tamże.

³¹ Por. tamże, s. 234.

³² Tamże, s. 227.

³³ W o r k o w s k i, dz. cyt., s. 400.

³⁴ L é v i n a s, *Całość i nieskończoność*, s. 75.

³⁵ Por. W o r k o w s k i, *Paradoksy spotkania*, s. 400n.

Tischner nazwał myśl Lévinasa udratyzowanym platonizmem³⁶. I choć porównanie to wskazuje przede wszystkim na prymat dobra przed bytem, to jednak ujawnia jeszcze coś innego: spotkanie z twarzą to spotkanie z ideą Innego. Posługiwanie się tutaj kategorią ogólności jest jednak wysoce ryzykowne, gdyż pochodzi ona z porządku myślenia totalnego, myślenia Wszystkiego, które przecież przez dialogików jest odrzucane. Sam Lévinas oskarża przecież Buberowską relację Ja-Ty o formalizm³⁷. A jednocześnie w eseju *Ślad innego* pisze wprost: „Twarz jest abstrakcją”³⁸.

W ten sposób ujawnia się napięcie, które naznacza w nieusuwalny sposób dialogiczną metaforę twarzy. Z jednej strony filozofia dialogu próbuje uciec przed intencjonalnością spostrzegania i doświadczania – dlatego twarz zostaje ogołociona z danej w percepcji konkretności. Z drugiej strony jednak kierunkiem ucieczki nie może być czysta ogólność, ponieważ grozi to formalizmem i powrotem do totalności. Inny jest wprawdzie radykalnie inny i obcy, ale twarz nie jest ideą Innego, ujawnieniem się eidosu Inności. I konkretność, i ogólność to kategorie pochodzące ze starego myślenia. Twarz pojawia się pomiędzy nimi, metaforycznie uciekając od obydwu biegunów.

W tym miejscu można wskazać na szczególny rys owego Pomędzy. Powiedzenie, że twarz jest pomiędzy ogólnością a jednostkowością, nie może przecież oznaczać, że znalazła się w połowie drogi: że jest trochę jednostkowa i konkretna, a trochę ogólna. Bycie Pomędzy jest dla twarzy byciem w potrzasku, nieustannie zagraża jej zredukowaniem do jednostkowości lub ogólności. To bycie Pomędzy oznacza ciągle wymykanie się. Wyjście poza potrzask nie jest jednak do końca możliwe. Nowe myślenie zachowuje świadomość mocy starego myślenia, w tym również polaryzacji konkretność–ogólność. Wymknięcie się poza tę opozycję może być wymknięciem się poza myślenie w ogóle. Nowe myślenie pragnie jednak – przy wszystkich zastrzeżeniach względem tradycji – pozostać myśleniem. Radykalna inność twarzy to właśnie owo wymykanie się, należałoby zatem myśleć twarz Pomędzy ogólnością a konkretnością – twarz niebędącą jednak ani jednym, ani drugim, ani nawet nie umiejscawiającą się gdzieś w bliżej nieokreślonej połowie drogi. Twarz rozsądza tę opozycję, ale jednocześnie nie można owej opozycji przekroczyć: wyznacza ona pole, w którym twarz – choć wymykająca się – jest możliwa do pomyślenia.

³⁶ Por. J. Tischner, *Filozofia dramatu*, Znak, Kraków 1998, s. 43.

³⁷ Por. Lévinas, *Całość i nieskończoność*, s. 66.

³⁸ Tenże, *Ślad innego*, w: *Rozum i słowo. Eseje dialogiczne*, red. B. Baran, T. Gadacz, J. Tischner, Papieska Akademia Teologiczna, Kraków 1987, s. 110. Zob. też: tenże, *La trace de l'autre*, w: tenże, *En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger*, Librairie Philosophique J. Vrin, Paris 1967, s. 187-202.

Być może natrafiamy tu jednak na jeszcze jeden problem. Jeśli bowiem twarz jest metaforą, to wiąże ją to z ogólnością: konkretność Innego znika i pozostaje metaforyczny Inny, objawiający się w twarzy drugiego człowieka. Być może ruch metafory od dosłowności w stronę tego, co zmetaforyzowane, to jednocześnie ruch od konkretności do ogólności. Być może dlatego właśnie Tischner – filozof nie tylko myślący z wnętrza metafor, ale też prowadzący refleksję nad takim myśleniem – zastrzega: „Twarz znaczy. Nie tak jednak, jak znaczą znaki, symbole, metafory. Twarz jest śladem”³⁹.

Ślad nie jest zwykłym znakiem. Odsyła do czegoś, co znajduje się poza śladem, ale jednocześnie odcisnęło się w śladzie. Transcendencja twarzy wprowadza nas poza byt, twarz dana tu i teraz świadczy o swej nieostateczności. Ta gra pojęciowa kieruje nas nie tylko poza doświadczenie, poza konkretnie ujrzaną twarz. Słowo „ślad” nie obiecuje, że zjawi się to, co ślad pozostawiło. Ślad „nie mieści się w obrębie fenomenologii, rozumienia «zjawiania się» i «skrywania»”⁴⁰.

Jeśli powiemy, że twarz jest śladem, jeśli słowem „ślad” zastąpimy słowo „metafora”, to czy ten wybieg pozwoli wymknąć się z pułapki myślenia w kleszczach konkretności–ogólności? Ślad zachowuje w sobie konkretność, odnosi się do Innego, który ślad pozostawił, ale rozmycie się śladu i nieobecność Innego w śladzie przesuwają sens w kierunku ogólności zarysu.

Według Heideggera myślenie naprowadzane jest na bycie właśnie przez wymykanie się bycia⁴¹. Można chyba sparafrazować tę myśl i powiedzieć, że na Innego naprowadza nas jego wymykanie się. Wymykanie się twarzy poza binarne opozycje, poza kleszcze starego myślenia, nie jest ani dowodem na słabość tego pojęcia, ani też zapowiedzią ostatecznego wymknięcia się. Wymykanie się jako pewien proces, jako ciągły i niezakończony ruch, nie pozwala zapomnieć o naszej bezradności wobec Innego. Aporetyczne myślenie, które umiejscawia twarz pomiędzy konkretnością a ogólnością, wiedząc jednocześnie, że ten ślad Innego nie jest ani konkretny, ani ogólny, to ciągle przypominanie o tej bezradności. Myślenie wprawdzie chce dać radę, a więc przewyciężyć bezradność, lecz pozostaje mu niedokonanie wymykania się. I w gruncie rzeczy przewyciężenie i wymknięcie byłoby jego największą porażką, gdyż zapoznana zostałaby właśnie dostępna niedostępność Innego, nazwana w filozofii dialogu po prostu twarzą.

³⁹ Tischner, *Filozofia dramatu*, s. 33.

⁴⁰ Lévinas, *Ślad innego*, s. 112.

⁴¹ Por. M. Heidegger, *Co zwie się myśleniem*, tłum. J. Mizera, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2000, s. 15n.

POMIĘDZY PYTANIEM A ODPOWIEDZIĄ

Podnoszenie kwestii bezradności wobec Innego może wydawać się nie na miejscu, jeśli zważymy, że nagość twarzy objawia nam bezradność Innego. Wszystkie przywoływane tu już figury, które powtarza Lévinas: wdowy, sieroty, cudzoziemca, nędzarza, proletariusza, są figurami bezradności. Twarzy, która wzywa pomocy, nie interesuje nasza teoretyczna bezradność wobec wymykania się Innego. Można byłoby się zastanowić, która bezradność jest mocniejsza, gdyby moc była właściwą miarą dla bezradności. Być może im bezradność słabsza, bardziej bezradna, tym ważniejsza, tym bardziej dopraszająca się rady i pomocy.

Problem jednak leży chyba gdzie indziej. Co prawda Inny w swoim ogołoceniu i nędzy objawia bezradność, ale sprowadzanie twarzy do samej bezradności wydaje się zubożeniem tego, co mówi twarz. Lévinas pisze: „Ukazywać się, znacząc – to mówić”⁴². Można zapytać: co mówi twarz?

Często przywoływane są słowa Lévinasa z rozmów, które przeprowadził z francuskim filozofem Philippe'em Nemo: „«Nie zabijaj» jest pierwszym słowem twarzy”⁴³. Łatwo wyobrazić sobie tę sytuację: bezradna twarz Innego błaga Toż-Samego: „nie zabijaj mnie!”. Ta prośba to kwintesencja bezradności. Twarz jest wydana na łaskę Toż-Samego, w pełni zależna od jego woli. Może tylko błagać. Obrazy te jednak znów ściągają metaforę twarzy w dół, w stronę dosłowności.

Głębsze wejście w myślenie Lévinasa ujawnia jednak dużo bardziej złożoną relację. Po pierwsze, pojawia się słowo „rozkaz”⁴⁴. Bezradny i słaby nie rozkazuje, jego rozkazy byłyby co najwyżej śmieszne. Musi zatem chodzić o coś innego. Lévinas pisze, że „twarz jest tym, czego nie można zabić”⁴⁵. Streszcza tymi słowami analizy z *Calości i nieskończoności*, gdzie ów rozkaz przyjmuje inną gramatycznie formę: „nie zabijesz”⁴⁶.

Zanim poddany zostanie analizie sens różnicy między trybem rozkazującym a czasem przyszłym trybu oznajmującego, warto skupić się na samej możliwości zabójstwa. Wydaje się, że zabicie jest możliwe i proste, pozbawienie życia drugiego człowieka to akt wciąż powtarzany w dziejach ludzkości. Jednakże to nie życie apeluje „nie zabijaj”, ale twarz. Lévinas pisze, że twarzy nie można zabić. Wydaje się, że zabijanie jej nie osiągnie. Można pozbawić człowieka życia, jest on podatny zabójstwo, ale twarz to ślad Nieskończonego, to epifania radykalnej Inności – nie można jej zatem zabić. Narzędziem

⁴² L é v i n a s, *Calość i nieskończoność*, s. 62.

⁴³ T e n ż e, *Etyka i Nieskończony*, s. 51.

⁴⁴ Tamże, s. 51.

⁴⁵ Tamże, s. 50.

⁴⁶ T e n ż e, *Calość i nieskończoność*, s. 234.

zbrodni wobec tak rozumianego Innego nie może być ani nóż, ani pistolet, ani pęta na szyję. To wszystko narzędzia do zabijania ciała. Niemożność zabicia twarzy bierze się z jej związków z nieskończonością a także z dwuznaczno-go przebywania Pomiędzy konkretnością a ogólnością. I choć twarz nie jest czystą ogólnością, to – podobnie jak platońskich idei czy arystotelesowskich form – nie dotknie jej zniszczenie. Zapewne wychodząca od filozofii dialogu psychologia powiedziałaaby, że zabijając drugiego człowieka, skazujemy się na zawsze na oglądanie jego twarzy. Tu jednak chodzi o coś więcej: bezradność człowieka (powtórzmy: nędzarza, sieroty, wdowy, cudzoziemca) nie jest li tylko słabością. To, że twarzy nie można zabić, należy dopisać do długiej listy: twarzy nie można poznać, zrozumieć, przeniknąć, nie można zapanować nad nią i tak dalej. Niemożność fenomenologii, doświadczenia, zagarniania znajduje swoje przedłużenie w niemożności zabicia. Spojrzenie Innego zarazem błaga i wymaga⁴⁷. Twarz objawia etyczny opór⁴⁸, który jednak wypływa nie z siły, lecz z radykalnej inności Innego. Narzędzie zbrodni nie osiągnie Innego, gdyż jest z tego świata, świata Toż-Samego, świata tego, co Swoje. Twarz transcenduje to wszystko, radykalna Inność to właśnie wykroczenie poza Swoje.

Po co zatem twarz prosi lub rozkazuje? Jeśli znajduje się poza polem rażenia jakiegokolwiek narzędzia zbrodni, to przecież nie musi ani prosić, ani błagać. Po co to „chwalebne poniżenie”⁴⁹? Oto kolejna zagadka twarzy. W tym wypadku wskazuje ona na wydarzenie spotkania, które rozgrywa się Pomiędzy pytaniem a odpowiedzią. Pomiędzy stanowi samo centrum Tischnerowskiego dramatu, w którym drugi pojawia się przez roszczenie: „Oto do moich uszu dochodzi twoje pytanie. Jest chwila ciszy, wspólnej terażniejszości. Oczekujesz na odpowiedź. Trzeba dać odpowiedź”⁵⁰.

Czy jednak wezwanie „nie zabijaj” (nazywane roszczeniem lub rozkazem) jest pytaniem? Rozkaz przychodzi z góry, błaganie dochodzi z dołu. Czym naprawdę jest pierwsze słowo twarzy?

Znacząca okazuje się gra trybami gramatycznymi. Formuła „nie zabijaj!” może być prośbą bądź błaganie. Ustanawia bądź powołuje się na normę, której przekroczeniem będzie zabicie. W *Całości i nieskończoności* Lévinas posługuje się jednak trybem orzekającym „nie zabijesz”. W oryginale francuskim dzieła występuje nieco inna formuła: „tu ne commettras pas de meurtre”⁵¹, co można dosłownie przełożyć jako: „nie popełnisz morderstwa”. W kontekście

⁴⁷ Por. tamże, s. 75.

⁴⁸ Por. tamże, s. 234.

⁴⁹ Tamże, s. 303.

⁵⁰ T i s c h n e r, *Filozofia dramatu*, s. 9.

⁵¹ E. L é v i n a s, *Totalité et infini. Essai sur l'extériorité*, Kluwer Academic, Paris 1971, s. 217.

prowadzonych tu analiz istotne są nie konkretne słowa, ale ich gramatyczna forma, która nie zostaje w tłumaczeniu naruszona.

Użyte w czasie przyszłym „nie zabijesz” ma w sobie siłę przepowiedni: nie zabijesz, bo nie możesz zabić, bo nie masz takiej mocy. Nie ma w tej formule wątpliwości – „nie zabijesz” nie znaczy, że może nie zabijesz lub chyba nie zabijesz. Jest stwierdzenie faktu, który się jeszcze nie dokonał. Ale jest też moc, gdyż „nie zabijesz” mówi o niemożności zajścia faktu przeciwnego.

Z takiej przepowiedni tchnie spokój – trudno go jednak znaleźć w figurach wdowy, sieroty, cudzoziemca czy nędzarza. Aporia ta wyrasta z nałożenia na siebie przedstawień osób dotkniętych bezradnością oraz twarzy. Bezradni nie mają spokoju, podczas gdy twarz przemawia z taką właśnie dykcją. Znow uwidacznia się ukryte życie metafory, ciągle wędrującej *Pomiędzy* dosłownością a metaforycznością. Bardzo łatwo w myśleniu przyłgnąć do jednego tylko bieguna, tracąc z oczu całą dynamikę tego ruchu. Pomyśleć naraz bezradność i spokój, niespokojnego obcego i będącego poza wszelkim niepokojem *Innego* – to wyzwanie, do którego zmusza nas nowe myślenie.

Jeśli jednak ten źródłowy dialog – pierwszy, niewypowiedziany dialog między *Innym* a *Toż-Samym*, między mną a twarzą *Innego* – potraktujemy jako rozmowę, wówczas zmienia się cała dynamika wypowiedzi. „Nie zabijesz?” staje się pytaniem. *Pomiędzy* tym pytaniem a możliwymi odpowiedziami rozpościera się wydarzenie twarzy. O co pyta tak postawione pytanie? Po pierwsze, o faktyczne zamiary *Toż-Samego*: „zamierzasz zabić czy też nie?”. *Toż-Samy* w chwili, gdy staje wobec pytania, może nie mieć żadnych zamiarów. Dopiero pytanie otwiera w nim tę możliwość. Doświadczając twarzy, uczestnicząc w jej objawieniu, rozpoznajemy siebie jako możliwych zabójców i możliwych ocalających. Przed pytaniem, przed pierwszym pytaniem twarzy, to pole było dla nas nieznanne. Twarz nie tylko pyta – ona ustanawia horyzont zapytywania. Ale jej pytanie jest również zapytaniem: „czy możesz mnie zabić?”, które nie odnosi się do przyszłej faktyczności, ale do samej istoty *Innego* i możliwości jego zabójstwa. Czy *Innego* można zabić? Czy wbijając nóż, zabijamy – tu: pokonujemy – *Innego*? Pytanie o konkretność jest jednocześnie pytaniem o ogólność. I zarazem pojawia się znow jeszcze jedno *Pomiędzy*: pomiędzy dosłownością a metaforycznością. Dosłowne zabicie to wbicie noża. Na czym polega zabicie metaforyczne? Co znaczy zabić *Innego* jako *Innego*?

Pytanie *Innego*, objawiające się w twarzy, czeka na odpowiedź. Ale jednocześnie inicjuje najprostszą i być może najpoważniejszą rozmowę w *Toż-Samym*. *Toż-Samy* musi zapytać siebie, czy zabije faktycznie i czy może w ogóle zabić *Innego* jako *Innego*. Twarz *Innego* czeka na odpowiedź, ale *tożsamy* też pyta. I pyta o to samo, i również czeka. W twarzy *Innego* może znaleźć odpowiedź, czy może zabić, czy zabije – może ją znaleźć na wszelkich poziomach, na jakich zapytuje.

Pytanie Innego ma w sobie od razu negację. Nie pyta: „czy zabijesz?”, lecz: „czy nie zabijesz?”. „Nie”, zawieszona między pytaniem a stwierdzeniem, ukazuje się jako nadzieja. Rozpaczą byłoby stwierdzenie „zabijesz”, byłoby to ostatecznie słowo bezradności Innego. Być może dlatego pierwszym słowem twarzy jest właśnie: „nie zabijesz”.

„Nie zabijesz” objawia się w jeszcze jeden sposób, a mianowicie jako obietnica. Jeśli napotkasz Nieskończonego w twarzy Innego, nie będziesz zabijał. To obietnica prawdziwego życia, nadzieja wyjścia poza separację i samotność Toż-Samego. Tu Lévinas wyraźnie podąża – nie po raz pierwszy zresztą – tropem biblijnym. W Księdze Wyjścia przykazania również wypowiedziane są w gramatycznej formie trybu orzekającego czasu przyszłego, nie zaś trybu rozkazującego, jak w formie katechizmowej (por. Wj 20,1-17). Trop ten ujawnia szczególne napięcie. Z jednej strony jest rozkaz, wola Boga objawiająca prawo. Z drugiej jednak jest obietnica: jeśli będziesz żył z Bogiem i żył Bogiem, to uwolni cię to od zła; i nie zabijesz, nie ukradniesz... Wracając na grunt filozofii dialogu można powiedzieć, że spotkanie z twarzą Innego objawia możliwość prawdziwego życia, daje obietnicę dobra, które przychodzi z dawania⁵².

Analizy te można prowadzić dalej. Jednak już tutaj widzimy, jakiemu uproszczeniu ulegają prასłowa Lévinasowskiej rozmowy, jeśli zredukuje się ją do dialogu rozpostartego między błagalnym „nie zabijaj!” a dobrotliwym „no dobrze, nie zabiję”. Wprawdzie dialog ten również wpisany jest w rozmowę Innego z Toż-Samym, nie wyczerpuje jednak jej bogactwa. W owej pierwszej rozmowie, rozmowie prასłowami, nawiązują się wszystkie możliwe relacje, wydarzające się Pomiedzy. Twarz jest miejscem umożliwiającym to Pomiedzy.

Dialogicy szukali prასłów – słów, które u samych początków mowy nowego myślenia wypowiedzą to, co najważniejsze, z czego będzie można wyprowadzić nie tylko wszelkie rozmowy, ale też wszystko, co można sensownie powiedzieć. Dla Bubera słowa te to Ja-Ty i Ja-To⁵³. Dla Rosenzweiga – Tak, a zaraz po nim Nie⁵⁴. Jeśli zatem dla Lévinasa pierwszym słowem twarzy jest „nie zabijesz”, to drugim z prასłów musi być „nie zabiję”. W tej rozmowie ujawnia się odpowiedzialność za Innego, która ma swój początek w odpowiedzialności⁵⁵. Ten ścisły związek między „odpowiadaniem na” a „odpowiadaniem za” nierozzerwalnie łączy rozmowę z etyką⁵⁶. Twarz mówi – a więc ukazuje się, znacząc – i w tym sensie spotkanie z twarzą ma charakter etyczny: odpowiedzialność zrasta się z odpowiedzialnością. W mowie prასłów nie ma tu różnicy.

⁵² Por. t e n ż e, *Całość i nieskończoność*, s. 75n.

⁵³ Por. B u b e r, dz. cyt., s. 39n.

⁵⁴ Por. R o s e n z w e i g, dz. cyt., s. 83n.

⁵⁵ Por. J. F i l e k, *Etyka. Reinterpretacja*, Homini, Kraków 2014, s. 224.

⁵⁶ Por. tamże, s. 219n.

ZAGADKA

Do listy omówionych wyżej napięć: dosłowność–metaforyczność, doświadczenie–spotkanie, konkretność–ogólność oraz pytanie–odpowiedź, można dopisać jeszcze kilka, jak choćby bliskość–obcość czy skończoność–nieskończoność. Wszystkie one wiążą się ze sobą i są być może różnymi imionami jednego tylko napięcia, które rozgrywa się między Ja a Innym. W przeglądzie tych napięć, ograniczonym i niewuwzględniającym całej – tak przecież obszernej – literatury poświęconej problematyce twarzy, ujawniła się tajemnicza i niedookreślona sfera Pomiędzy. Postawione we wstępie pytanie: „gdzie napotykam twarz Innego?”, znalazło odpowiedź, która zapewne więcej zaciemnia niż rozjaśnia. Rozjaśnianie jednak – co starałem się pokazać – nie zawsze jest drogą prowadzącą we właściwym kierunku. Kierowane potrzebą rozjaśniania myślenie stara się niekiedy rozświetlić to, co dane jest źródłowo jedynie jako niedoświetlone, jako tajemnica. Niekiedy światło, rozumiane jako nadmierna skłonność do precyzji i jednoznaczności albo też jako dążenie do przewycięzania wszelkich napięć ujawniających się w myśleniu, może szkodzić. Gabriel Marcel nazywa to pokusą przekształcenia tajemnicy w problem⁵⁷. Problem daje się rozwiązać, przewyciężyć przez myślenie. Do istoty tajemnicy należy zaś nierozwiązywalność i pewien mrok. Nigdy nie stoi ona naprzeciw nas w całości, nie może też zostać zupełnie prześwietlona.

Twarz to zagadka nie do rozwiązania. Jej rozwiązanie byłoby klęską myślenia, nie zaś jego zwycięstwem, gdyż prowadziłyby do redukcji. Jeśli bowiem omówione wyżej napięcia powstrzymują wymykanie się Innego, pozwalając jednocześnie Innemu być Innym, to ich przewyciężenie uczyniłoby z Innego Swojego, sprowadziłoby go do kręgu Toż-Samego.

Twarz jest zagadką również dlatego, że ciągle zagaduje, że jej sposobem objawiania się jest zawsze pytanie. Pytanie to nie tylko domaga się odpowiedzi – i w ten sposób inicjuje dialog – ale też sprawia, że w człowieku pojawiają się pytania, które stawia sam sobie. W tym sensie reakcją na pytanie staje się pytanie oraz kolejne pytanie o sens usłyszanego pytania. Zagadka twarzy ujawnia liczne aporie, na jakie natrafia myślenie. Zagadkowość zaprasza do trwania przy nich, do wędrowania Pomiędzy ich biegunami, choć myślenie chciałoby znosić i przewyciężać.

⁵⁷ Por. G. M a r c e l, *Być i mieć*, tłum. P. Lubicz, Pax, Warszawa 1986, s. 86.

Anna TYLIKOWSKA

AUTOWIZERUNEK JAKO MASKA

Publicznego autowizerunku nie można kreować „bezkarnie” – ludzkie umysły źle znoszą rozbieżności, zwłaszcza w sprawach tak ważnych, jak obraz samego siebie. Jeśli persona nieustannie ukrywa przed innymi faktyczne uczucia, dążenia i postawy człowieka, to prędzej lub później on sam straci z nimi kontakt. Jung twierdzi, że formowaniu maski towarzyszy tworzenie cienia, czyli ciemnej strony „ja” – nieświadomej części psychiki, do której spychane są właściwości niezgodne z oczekiwaniami otoczenia.

Wizerunek, według *Słownika Języka Polskiego PWN*, to między innymi „sposób, w jaki dana osoba lub rzecz jest postrzegana i przedstawiana”¹. Ludzie tworzą w swoich umysłach, a następnie wykorzystują w swoim funkcjonowaniu, przede wszystkim w podejmowaniu licznych codziennych decyzji, określone wizerunki przedmiotów, innych osób, grup ludzi, a także sytuacji oraz zjawisk społecznych i innych. Człowiek może postrzegać ulubiony hotel jako wygodny, przyjaciółkę jako wyrozumiałą, a wyniki badań lekarskich jako niewiarygodne. Jego doświadczenie wypełnione jest wizerunkami – spotykając się z kimś lub czymś po raz pierwszy, zwykle ocenia tego kogoś lub coś pod względem właściwości istotnych dla swojego przetrwania lub dobrostanu. Czyni to na podstawie pierwszego wrażenia, doświadczenia bądź informacji, które uzyskał od innych². Dysponując umysłowym wizerunkiem kogoś lub czegoś, nie musi już poświęcać mu szczególnej uwagi. To korzystne, ponieważ ludzkie możliwości przetwarzania informacji są ograniczone, a rzeczywistość jest tak przepelniona informacjami, że większy sens ma przetwarzanie tych, które są dla człowieka nowe lub niespodziewane, niż tych, z którymi miał już do czynienia³. Między innymi dlatego posługujemy się stereotypami – te uproszczone umysłowe obrazy jednostek klasyfikowanych jako przedstawiciele określonych grup, nie uwzględniające ich indywidualnego zróżnicowania,

¹ Hasło „Wizerunek”, w: *Słownik Języka Polskiego PWN*, <http://sjp.pwn.pl/sjp/wizerunek;2579940.html>.

² Por. E. A r o n s o n, T. D. W i l s o n, R. M. A k e r t, *Psychologia społeczna. Serce i umysł*, tłum. J. Gilewicz, Wydawnictwo Zysk i S-ka, Poznań 2006, s. 25-28, 126-167.

³ Por. D. K a h n e m a n, *Pułapki myślenia. O myśleniu szybkim i wolnym*, tłum. P. Szymczak, Media Rodzina, Poznań 2012, s. 44-68.

umożliwiają oszczędne gospodarowanie zasobami poznawczymi, czyli psychicznymi procesami pozwalającymi orientować się w otoczeniu⁴.

Mentalne wizerunki istot żywych, przedmiotów i sytuacji (nazywane w psychologii schematami poznawczymi) uwalniają ludzi od konieczności ciągłego analizowania otoczenia (i samego siebie, bo człowiek posiada także obraz czy też schemat własnej osoby, określanej w psychologii za pomocą pojęcia „ja”), a w rezultacie pozwalają im na względnie efektywne funkcjonowanie. Dzięki nim człowiek wie, że zamierzając przez kilka godzin czytać, powinien usiąść w ulubionym fotelu, chcąc zwierzyć się z miłosnych rozterek, może zwrócić się do przyjaciółki, a lekarskim diagnozom lepiej nie ufać. Nieważne, że ulubiony fotel jest stary, jego sprężyna uwiera, a sofa byłaby wygodniejsza. Nieważne, że przyjaciółka okazuje zrozumienie, ale ma skłonność do pochopnych ocen, i że badania lekarskie w większości prowadzone są rzetelnie. O wyborach i działaniach ludzi decydują wizerunki zasiedlające ich umysły, a nie fakty.

Opierając swoje psychiczne funkcjonowanie i działania podejmowane w świecie zewnętrznym na wizerunkach, rozumianych jako określony sposób spostrzegania osób i rzeczy, ludzie prawdopodobnie zdają sobie sprawę z ich znaczenia, choć niekoniecznie świadomie. Duża część wiedzy umożliwiającej nam codzienne funkcjonowanie ma charakter nieświadomy, utajony⁵. Przykładem mogą być reguły gramatyczne, które wykorzystujemy do porozumiewania się (prowadzenia sensownych rozmów, czytania i pisanie), ale raczej się nad nimi nie zastanawiamy, zwykle też nie potrafimy ich nazwać. Utajona, rzadko uświadamiana lub całkowicie nieświadoma wiedza na temat funkcjonowania psychicznego (własnego i cudzego) oraz świata społecznego jest przypuszczalnie jednym z powodów, dla których staramy się przedstawiać innym określony wizerunek samych siebie. Zdajac sobie, mniej lub bardziej świadomie, sprawę z tego, że w ludzkim świecie liczy się bardziej to, jak ktoś lub coś się jawi, niż to, jaki lub jakie jest faktycznie, człowiek podejmuje starania zmierzające do kreowania określonego wizerunku swojej osoby w umysłach innych. Psycholodzy eksperymentalni, zorientowani na badania ilościowe, nazywają takie starania – często bezwiedne (czy też automatyczne bądź nieświadome) – „autoprezentacją”⁶. Inni, dążący do bardziej całościowego, jakościowego opisu ludzkiej psychiki, jej składników i sposobów działania, określają au-

⁴ Zob. *Myślenie stereotypowe i uprzedzenia: Mechanizmy poznawcze i afektywne*, red. M. Kofta, Wydawnictwo Instytutu Psychologii PAN, Warszawa 2004.

⁵ Por. K a h n e m a n, dz. cyt., s. 29-43.

⁶ Zob. A. S z m a j k e, *Autoprezentacja. Maski, pozy, miny*, Ursula Consulting, Olsztyn 1999; M. L e a r y, *Wywieranie wrażenia na innych. O sztuce autoprezentacji*, tłum. A. Kacmajor, M. Kacmajor, Gdańskie Wydawnictwo Psychologiczne, Gdańsk 2000.

towizerunki tworzone przez ludzi w świecie społecznym jako „maski” lub „persony”.

Według Andrzeja Szmajkę autoprezentacja to „działania zmierzające do sprawowania kontroli nad obrazem (wizerunkiem) własnej osoby, kształtowanym w umysłach innych ludzi podczas interakcji z nimi”⁷. Badania nad autoprezentacją pozwoliły na określenie jej motywów, do których należą zdobywanie władzy w relacjach interpersonalnych i budowanie poczucia własnej wartości, oraz strategii, takich jak selektywne wyrażanie poglądów i emocji, otaczanie się określonymi ludźmi i przedmiotami, dbałość o odpowiedni wygląd, uleganie innym lub ich atakowanie czy podejmowanie działań prospołecznych⁸. Jednocześnie badania te, z racji specyfiki paradygmatu ilościowego i związanych z nim ograniczeń⁹, nie opisują ani nie wyjaśniają niektórych istotnych uwarunkowań, mechanizmów ani konsekwencji koncentracji na wizerunkach, jakie ludzie kreują w świecie społecznym. Dlaczego dbałość o publiczny autowizerunek jest dla ludzi tak istotna, że w jej imię są gotowi do ukrywania ważnych wymiarów samego siebie? W jaki sposób koncentracja na autowizerunku wpływa na relacje międzyludzkie, rozwój indywidualny i rzeczywistość kulturowo-społeczną, wraz z jej ethosem? Na pytania tego typu odpowiadają psychologiczne koncepcje maski, wykraczające poza analizę obserwowalnych zachowań, którą zajmują się badacze autoprezentacji.

Maske, w przeciwieństwie do autoprezentacji, trudno zdefiniować jednoznacznie – jest to trudność typowa dla pojęć o dużym stopniu ogólności¹⁰. *The Penguin Dictionary of Psychology* odnosi pojęcie maski do „zyciowej roli, której odgrywanie oczekuje od człowieka społeczeństwo, niekoniecznie tożsamej z tą, którą człowiek ten odgrywa na głębokim poziomie psychologicznym”¹¹. Według Camille B. Wortman i Elisabeth B. Loftus zaś utożsamiana z maską persona to „Ja, które prezentujemy innym”¹². Przytoczone definicje mogą się wydawać sprzeczne, gdyż pierwsza z nich akcentuje społeczną funkcjonalność maski, a druga indywidualną. Sprzeczność ta okazuje się pozorna, jeśli potraktujemy maskę jako strukturalny lub funkcjonalny składnik psychiki (czy też zespół mechanizmów psychicznych i związanych z nimi zachowań) odpowiedzialny za ujawnianie lub ukrywanie określonych indywidualnych

⁷ Szmajkę, dz. cyt., s. 9.

⁸ Por. Leary, dz. cyt., s. 29-52, 53-79.

⁹ Por. J. Bruner, *Acts of Meaning*, Harvard University Press, Cambridge and London 1990, s. IX-XIII.

¹⁰ Por. A. Galdowa, *Wprowadzenie*, w: *Wybrane koncepcje osobowości*, red. A. Galdowa, Uniwersytet Jagielloński, Kraków 1995, s. 13, 27.

¹¹ A.S. Reber, *The Penguin Dictionary of Psychology*, Penguin Books, London 1985, s. 532 (jeśli nie podano inaczej, tłumaczenie fragmentów obcojęzycznych – A.T.)

¹² C.B. Wortman, E.F. Loftus, *Psychology*, Knopf, New York 1988, s. 545.

charakterystyk (cech, myśli, emocji, motywów), służące zarazem przystosowaniu społecznemu człowieka, jak i wyrażaniu jego „ja”¹³. Takie rozszerzenie definicji maski należy uznać za uzasadnione, gdyż ludzkie Ja jest nieodłącznie związane z otoczeniem kulturowo-społecznym¹⁴. Zdefiniowana w taki sposób maska będzie czymś więcej niż autoprezentacją, czyli usiłowaniem wykreowania określonego wizerunku własnej osoby w umysłach innych ludzi. Maską stanowi zespół zachowań oraz związanych z nimi psychologicznych mechanizmów i osobistych doświadczeń, które z jednej strony służą adaptacji osoby do środowiska, a z drugiej ujawnianiu jej „ja”, a więc także (co zostanie opisane w dalszej części tekstu) osobistemu definiowaniu, określonemu przeżywaniu i modyfikowaniu „ja”.

Niezależnie od definicyjnych rozstrzygnięć związanych z pojęciem maski, posługujące się nim koncepcje uwzględniają wewnętrzne aspekty tworzonych przez ludzi autowizerunków, konstytuowane między innymi przez związane z tymi autowizerunkami doświadczenia, towarzyszące im mechanizmy obronne oraz możliwości indywidualnego rozwoju i komplementarne wobec aspektów zewnętrznych, dostępnych obiektywnym, ilościowym obserwacjom oraz badaniom eksperymentalnym. Koncepcje te prezentują także uwarunkowania ludzkiej skłonności do kreowania określonych publicznych autowizerunków wykraczające poza ewolucyjne przyczyny i motywy indywidualne oraz efekty wykorzystywania tych autowizerunków przekraczające ich oddziaływania na otoczenie społeczne, na którym koncentrują się teorie autoprezentacji. Psychologiczne koncepcje maski rzadko spełniają dominujące obecnie w psychologii neopozytywistyczne kryteria naukowości, mają jednak większy zakres niż teorie autoprezentacji i przedstawiają kreowane przez ludzi autowizerunki w szerszym kontekście. Oparte są bowiem zwykle na studiach przypadków, analizie i syntezie doświadczenia ich autorów, często też na ich rozległej, przekraczającej psychologię wiedzy.

Pierwszą taką koncepcję sformułował Carl Gustav Jung, który potraktował maskę jako składnik osobowości, jej zewnętrzną warstwę łączącą indywidualną psychikę ze światem społecznym¹⁵. Twierdzenia Junga dotyczące maski – czy też persony – dookreślali i rozbudowywali kontynuatorzy stworzonej przez niego psychologii analitycznej, między innymi Jolande Jacobi, Marion Woodman i Robert Hopcke. Jungowska koncepcja persony stała się tak popularna, że nawiązywali do niej także badacze nie związani z psychologią analityczną, tacy jak Alfred Adler, Donald W. Winnicott czy Ronald D. Laing. Również

¹³ Por. A. T y l i k o w s k a, *Psychologiczna problematyka maski*, w: *Tożsamość człowieka*, red. A. Gałdowa, Wydawnictwo UJ, Kraków 2000, s. 71-109.

¹⁴ Por. B r u n e r, dz. cyt., s. 11-15.

¹⁵ Por. C.G. J u n g, *The Relations between the Ego and the Unconscious*, w: tenże, *Two Essays on Analytical Psychology*, Routledge, London 1999, s. 156-162.

współcześnie odwołują się do tej koncepcji psycholodzy reprezentujący różne orientacje teoretyczne, na przykład Oliver C. Robinson badający rozwój człowieka w dorosłości przy użyciu metod jakościowych oraz Mark Leary, jeden z wiodących badaczy autoprezentacji. Na gruncie polskim koncepcję maski podobną do Jungowskiej, ujmującą maskę jako integralny element osobowości, sformułował Antoni Kępiński.

Zawarta w psychologicznych koncepcjach maski wiedza w połączeniu z danymi zgromadzonymi w teoriach autoprezentacji oraz innych teoriach dotyczących adaptacyjnego ujawniania lub ukrywania indywidualnych charakterystyk pozwala na zaprezentowanie kreowanych przez ludzi publicznych autowizerunków jako przejawów bardziej fundamentalnej skłonności do posługiwania się maskami. Wprawdzie koncepcje maski i teorie autoprezentacji są zakorzenione w różnych tradycjach badawczo-teoretycznych, opartych na specyficznych założeniach i posługujących się swoistym językiem, jednak ich łączne wykorzystanie można uzasadnić, wskazując na ich komplementarność oraz na występowanie w nich tych samych wątków¹⁶. Treść tych koncepcji i teorii pozwala na zarysowanie mechanizmów psychologicznych, uwarunkowań oraz konsekwencji – także etycznych – formowania i stosowania masek.

PSYCHOLOGICZNE MECHANIZMY ZAMASKOWANIA

Mechanizmy tworzenia i wykorzystywania określonych autowizerunków są ściśle związane z ich funkcjonalnością. Według Junga persona to zespół funkcji osobowości¹⁷, służący realizowaniu zasadniczego celu struktury psychicznej, jakim jest przystosowanie jednostki do otoczenia. Kępiński zaś pisze: „Podobnie jak jądro komórki jest ściśle zespolone morfologicznie i funkcjonalnie z jej błoną, tak też i «ja» łączy się integralnie z granicą oddzielającą świat wewnętrzny od zewnętrznego”¹⁸ (opisywaną przez Kępińskiego „granicę” można utożsamić z maską¹⁹). Można zatem powiedzieć, że tak w psychologii analitycznej, jak i w myśli Kępińskiego, maska jest „powłoką”²⁰ czy też „błoną” otaczającą „ja” (czyli świadomą część osobowości, tożsamą

¹⁶ Por. G a ł d o w a, dz. cyt., s. 23-27.

¹⁷ Por. J u n g, dz. cyt., s. 156-162.

¹⁸ A. K ę p i ń s k i, *Schizofrenia*, Państwowy Zakład Wydawnictw Lekarskich, Warszawa 1981, s. 192.

¹⁹ Zob. A. T y l i k o w s k a, *Jaki jest człowiek naprawdę? – koncepcja osobowości Antoniego Kępińskiego*, w: *Wielkie teorie osobowości. Koniec czy początek?*, red. A. Tokarz, Towarzystwo Naukowe KUL–Wyższa Szkoła Biznesu–National-Louis University, Lublin–Nowy Sącz, 2010, s. 181-195.

²⁰ J. J a c o b i, *Psychologia C.G. Junga*, tłum. S. Łypacewicz, Wydawnictwo Wodnika, Warszawa 1993, s. 44.

z prywatnym autowizerunkiem), która z jednej strony pozwala mu zaistnieć w świecie społecznym w sposób przez ten świat akceptowany, a z drugiej strony chroni je przed niechcianymi wpływami. Wprawdzie w psychologii nie prezentuje się już osobowości jako systemu „dużych”, jasno wyodrębnionych składników, takich jak „ja”, maska i nieświadomość (na wzór Freudowskiego id, ego i superego), w tym miejscu takie ujęcie jest uzasadnione, ponieważ pozwala na wyobrażenie sobie zespołu mechanizmów psychicznych zaangażowanych w kreowanie publicznego autowizerunku. Dbając o swój obraz w oczach innych, ludzie odczuwają określone emocje (na przykład lęk przed odrzuceniem) i posiadają szczególne motywacje (takie, jak chęć dominacji); towarzyszą temu pewnego typu myśli (na przykład: „Muszę pokazać się od jak najlepszej strony”).

Maska nie tylko osłania i społecznie reprezentuje „ja”, lecz także je kształtuje. Maciej Dymkowski podkreśla, że „ważną bazą danych, wykorzystywanych w codziennym życiu przez poznającego siebie człowieka, są i te jego zachowania, poprzez które usiłuje on (niekoniecznie w rezultacie w pełni uświadamianego namysłu) wywrzeć odpowiednie wrażenie na innych ludziach”²¹. Zdaniem tego autora prezentowany innym obraz siebie kształtuje samowiedzę. W związku z tym „nawet przywdziewanie masek ewidentnie rozbieżnych z prywatnym autowizerunkiem, będących demonstracją zmystyfikowanego «ja», może służyć [...] weryfikacji prywatnej koncepcji siebie”²². Badania potwierdzają występowanie mechanizmu dostosowywania „ja” do działań podejmowanych w świecie społecznym. Ludzie zachowujący się niezgodnie ze swoimi przekonaniem, dążąc do zredukowania wywołanego tym dysonansu poznawczego, mają skłonność do modyfikowania przekonań²³.

Wielu badaczy problematyki maski podkreśla, że publicznego autowizerunku nie można kreować „bezkarnie” – ludzkie umysły źle znoszą rozbieżności, zwłaszcza w sprawach tak ważnych, jak obraz samego siebie²⁴. Jeśli persona nieustannie ukrywa przed innymi faktyczne uczucia, dążenia i postawy człowieka, to prędzej lub później on sam straci z nimi kontakt. Jung twierdzi, że formowaniu maski towarzyszy tworzenie cienia, czyli ciemnej strony „ja”²⁵ –

²¹ M. D y m k o w s k i, *Samowiedza w okowach przywdziewanych masek*, Wydawnictwo Instytutu Psychologii, Warszawa 1996, s. 8.

²² Tamże, s. 53.

²³ Zob. M. R. L e i p p e, D. E i s e n s t a d t, *A Self-Accountability Model of Dissonance Reduction: Multiple Modes on a Continuum of Elaboration*, w: *Cognitive Dissonance: Progress on a Pivotal Theory in Social Psychology*, red. E. Harmon-Jones, J. Mills, American Psychological Association, Washington 1999, s. 201-232.

²⁴ Por. D y m k o w s k i, dz. cyt., s. 89-130. Zob. też: R. H. H o p c k e, *Persona: Where Sacred Meets Profane*, Shambala Publications, Boston 1995.

²⁵ Zob. C. G. J u n g, *Cień*, w: tenże, *Archetypy i symbole. Pisma wybrane*, tłum. J. Prokopiuk, Czytelnik, Warszawa 1976, s. 65-68.

nieświadomej części psychiki, do której spychane są właściwości niezgodne z oczekiwaniami otoczenia (wypierane są również właściwości pozytywne, takie jak opiekuńczość, jeśli nie służą społecznemu przystosowaniu). Również inni autorzy zauważają, że utrzymanie spójnego autowizerunku na zewnątrz wymaga dostosowania do niego doświadczeń wewnętrznych, co dokonuje się dzięki działaniu mechanizmów obronnych, takich jak tłumienie, projekcja, regresja czy racjonalizacja²⁶. Helena Grzegołowska-Klarkowska pisze: „Przystrajamy nasze skrywane i niechciane uczucia w piękne maski [...] reakcja upozorowana – mechanizm obronny, o którym tu mowa – polega na [...] manifestowaniu na zewnątrz postaw, motywów i uczuć przeciwnych do tych, które są nieświadomie odczuwane. Za pośrednictwem tego mechanizmu człowiek maskuje nieakceptowane przez siebie impulsy poprzez rozwój tendencji przeciwnej”²⁷. Konstruowaniu i częstemu wykorzystywaniu masek zewnętrznych towarzyszy tworzenie masek wewnętrznych. W konsekwencji człowiek może mieć coraz większe trudności z rozpoznaniem w swoim publicznym autowizerunku maski niezgodnej z jego rzeczywistymi cechami, odczuciami, poglądami, intencjami, coraz trudniejsze też może być kontaktowanie się z tym, co jest dla niego ważne, wyjątkowe, co konstytuuje jego indywidualność²⁸.

Kreowanie określonego autowizerunku odbywa się na różne sposoby. Czasami człowiek ukrywa jakieś swoje cechy, myśli, emocje czy motywy (na przykład kobieta może w sytuacjach zawodowych ukrywać wysoki poziom empatii), innym razem eksponuje faktycznie posiadane cechy (ta sama kobieta w rozmowie z przyjaciółmi może akcentować swoją empatyczność). Autowizerunki czy maski bywają też – jak by powiedział Józef Tischner – bardziej „pokrętne”²⁹. Osoba może ukrywać jakąś swoją właściwość pośrednio, kładąc nacisk na inną (na przykład mężczyzna może ukrywać swoją wrażliwość poprzez przesadną ekspresję dążenia do dominacji³⁰). „Nie ma końca możliwych symulacji. Udaję, że nie udaję. Udaję, że udaję. Udaję, że nie udaję udającego”³¹ – pisze Laing. Z jakich względów ludzie dokonują (zwykle robią nieświadomie³²) takich za-

²⁶ Zob. W.C. H u d s o n, *Persona and Defense Mechanisms*, w: „Journal of Analytical Personality” 23(1978) nr 1, s. 54-62. Por. H o p c k e, *Persona*, s. 27-90.

²⁷ H. G r z e g o ł o w s k a - K l a r k o w s k a, *Samoobrona przez samooszukiwanie*, w: *Złudzenia, które pozwalają żyć*, red. M. Kofta, T. Szustrowa, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2001, s. 184.

²⁸ Por. G a ł d o w a, *Powszechność i wyjątek. Rozwój osobowości człowieka dorosłego*, Księgarnia Akademicka, Kraków 1995, s. 244-254.

²⁹ J. T i s c h n e r, *Filozofia dramatu*, Éditions du Dialogue, Paris 1990, s. 63.

³⁰ Por. A. T y l i k o w s k a, *Maska w życiu człowieka dorosłego*, w: *Psychologiczne i egzystencjalne problemy człowieka dorosłego*, red. A. Gałdowa, Wydawnictwo UJ, Kraków 2005, s. 198.

³¹ R.D. L a i n g, „Ja” i „inni”, tłum. B. Mizia, Dom Wydawniczy Rebis, Poznań 1997, s. 50.

³² Por. J u n g, *The Relations between the Ego and the Unconscious*, s. 156-162; S z m a j k e, dz. cyt. s. 9; T y l i k o w s k a, *Maska w życiu człowieka dorosłego*, s. 200n.

biegów – niekiedy karkołomnych, pochłaniających mnóstwo energii – zamiast prezentować się innym „po prostu” takimi, jakimi są?

UWARUNKOWANIA TWORZENIA I STOSOWANIA MASEK

Uwarunkowania maskowania się zostaną tutaj podzielone na kilka kategorii: ewolucyjne, egzystencjalne, historyczno-kulturowe, społeczne, indywidualne i sytuacyjne. Taki sposób zaprezentowania uwarunkowań, które w istocie współdziałają ze sobą, ma na celu zilustrowanie wielości i złożoności czynników leżących u podstaw ludzkiej skłonności do kreowania i stosowania publicznych autowizerunków.

Ewolucyjne przyczyny stosowania masek dostrzegali już Jung. Uważał, że proces ich kształtowania jest naturalnym elementem rozwoju indywidualnego, dokonującego się na bazie archetypów, czyli wzorców doświadczania i działania, które w toku tysiącletniej antropogenezy utrwaliły się w ludzkiej strukturze psychicznej na skutek powszechności pewnych sytuacji. Ludzie „od zawsze” dostrzegali różnice związane z płcią, konfrontowali się z impulsami rozwojowymi czy koniecznością walki i w jakiś sposób sobie z tymi żywymi uniwersaliami radzili. Dlatego w naszej psychice – a ściślej rzecz biorąc, w jej przekazywanej z pokolenia na pokolenia części, czyli nieświadomości kolektywnej – zawierają się odpowiednio archetypy animy, animusa, jaźni, wojownika, a także inne. Stanowią one podstawowe wyposażenie każdego przychodzącego na świat człowieka i aktywizują się – na podobieństwo instynktów – w reakcji na sytuacje podobne do tych, które doprowadziły do ich uformowania. Nasi dalecy przodkowie, koczując na sawannach, niektóre swoje charakterystyki (na przykład określone cechy czy motywy) ukrywali, a inne eksponowali – musieli ukazywać się swoim towarzyszom w określony sposób, żeby uzyskać ich aprobatę, móc wspólnie z nimi wędrować, polować, znajdować partnerów seksualnych. W efekcie każdy człowiek jest nieświadomym nosicielem archetypu maski, który staje się aktywny w obliczu wymagań społecznych³³.

Koncepcja archetypów Junga była krytykowana za „metafizyczność” i nieweryfikowalność, pod koniec dwudziestego wieku znalazła jednak potwierdzenie w teorii mechanizmów psychicznych, sformułowanej w ramach psychologii ewolucyjnej³⁴. Zgodnie z tą teorią współczesny człowiek dyspo-

³³ Por. A. Stevens, *Jung*, Oxford University Press, Oxford 1994, s. 47; J. A. C. O. B. i., *Psychologia C.G. Junga*, s. 60-75.

³⁴ Por. P. S. O. J. K. a., A. T. Y. l. i. k. o. w. s. k. a., *Archetypowe podłoże uzależnienia od opalania*, w: *Ciało. Zdrowie i choroba*, red. M. Brachowicz, A. Tylikowska, Towarzystwo Naukowe KUL–

nuje genetycznie przekazywanymi automatyzmami, ukształtowanymi w toku ewolucji w rezultacie powtarzalności określonych problemów adaptacyjnych, związanych przede wszystkim z życiem społecznym³⁵. Ewolucyjne uwarunkowania tendencji do maskowania się potwierdzają coraz bardziej zaawansowane badania zwierząt. Kępiński pisał, że „przybieranie różnych pól i masek obserwuje się również u zwierząt np. w celu wywarcia wrażenia na samicy czy wrogu”³⁶. Współcześni etolodzy zaobserwowali, że małpy człekokształtne, jak również niektóre gatunki ptaków, często dokonują tak zwanych oszustw taktycznych; na przykład szympanśca, która zauważyła dojrzały owoc, może udawać całkowitą obojętność po to, żeby smakołyku nie dostrzegli jej towarzysze³⁷.

Obserwacje ludzi i innych istot żywych doprowadziły do sformułowania hipotezy inteligencji makiawelicznej. Zgodnie z tą hipotezą, będącą swoistym ukoronowaniem poszukiwania ewolucyjnych źródeł skłonności człowieka do maskowania się, ludzie zawdzięczają swoje wyjątkowe zdolności intelektualne nie wytwarzaniu narzędzi czy wysokoproteinowej diecie, lecz doskonaleniu małpich oszustw, do czego mobilizowało ich tworzenie stosunkowo dużych, w porównaniu do szympanśów czy orangutanów, grup społecznych. Jak pisze Tomasz Witkowski, przebiegająca w takich grupach ewolucja „zaczęła faworyzować manipulantów i spryciarzy potrafiących wykorzystywać innych”³⁸. Im lepiej człowiek prezentował się w oczach innych ludzi, tym więcej mógł od nich uzyskać. Z jednej strony mobilizowało go to do wytyężania umysłu – i prowadziło do rozwoju inteligencji – a z drugiej do rozbudowywania struktur społecznych, aby mógł uzyskać jeszcze więcej. Paradoksalnie, skuteczni taktycy społeczni, tacy jak opisywany przez Niccolò Machiavellego władca³⁹, mogli gromadzić tym więcej zasobów, im bardziej inni wierzyli w ludzką skłonność do autentyczności. Za efekt działania inteligencji makiawelicznej można by uznać współczesne wielkie zbiorowości (miejskie lub internetowe), w których większość ludzi, wyznająca ideę „prawdziwego «ja»”, narażona jest na wykorzystywanie przez mniejszość „cwaniaków” manipulujących swoim publicznym autowizerunkiem – polityków, szefów korporacji, sprzedawców.

Wyższa Szkoła Biznesu–National-Louis University w Nowym Sączu, Kraków–Nowy Sącz 2011, s. 170-175.

³⁵ Por. D.M. B u s s, *Psychologia ewolucyjna*, tłum. M. Orski, Gdańskie Wydawnictwo Psychologiczne, Gdańsk 2001, s. 56-79.

³⁶ A. K ę p i ń s k i, *Psychopatologia nerwic*, Państwowy Zakład Wydawnictw Lekarskich, Warszawa 1973, s. 269.

³⁷ Por. L. R u e, *By the Grace of Guile: The Role of Deception in Natural History and Human Affairs*, Oxford University Press, New York–Oxford 1994, s. 123.

³⁸ T. W i t k o w s k i, *Inteligencja makiaweliczna. Rzecz o pochodzeniu natury ludzkiej*, Moderator, Poznań 2005, s. 36.

³⁹ Zob. N. M a c h i a v e l l i, *Książę*, tłum. Z. Płoski, Wydawnictwo Helion, Gliwice 2010.

Hipoteza inteligencji makiawelicznej nie wyjaśnia jednak wszystkich faktów, na przykład tego, że autoprezentacji dokonują właściwie wszyscy ludzie, nie tylko ci, którym zależy na zdobywaniu władzy⁴⁰.

Egzystencjalne uwarunkowania stosowania masek związane są przede wszystkim z wpisana w ludzkie życie dychotomią tego, co indywidualne i tego, co kulturowo-społeczne. Zdaniem Jacobi otwartą, prostolinijną ekspresję tego, jaki człowiek jest, co czuje, myśli, czego pragnie, hamuje jego życie wewnętrzne i zewnętrzne. „Skomplikowane życie wewnętrzne i jeszcze bardziej złożone życie zewnętrzne wymagają różnych sposobów zachowania się i ukazywania siebie, aby móc sprostać wszystkim wymaganiom i okolicznościom. Człowiek musi – z konieczności – grać nie jedną rolę w życiu i nosić maskę odpowiednią do roli. Wynika to stąd, że żyje on we wspólnocie społecznej”⁴¹. Każdy człowiek jest wyjątkowy, choćby z racji posiadania jedynej w swoim rodzaju puli genów i niepowtarzalnych doświadczeń. Jednocześnie jesteśmy istotami społecznymi, zależnymi od innych, rozwijającymi się poprzez wzajemne kontakty. Maską to sposób godzenia – czasami sprzecznych – potrzeb indywidualnych i społecznych.

Zdaniem Tischnera ludzie nakładają maski „z winy innych i zarazem dla nich”⁴². Adam Węgrzecki twierdzi natomiast, że maskowanie się poprzez hamowanie autoekspresji czy odwoływanie się do zachowań konwencjonalnych pozwala na regulowanie swojej dostępności poznawczej w kontaktach z innymi ludźmi. Dostępność ta, będąca przejawem autonomii świadczącej o dojrzałości i zintegrowaniu osoby, według Węgrzeckiego „istnieje dopóty, dopóki możliwe jest istnienie zarówno obszaru jawności i obszaru niejawności, jak też przesuwanie granicy oddzielającej oba te obszary”⁴³. Anna Gałdowa zaś zauważa, że funkcją maski jest „tworzenie więzi między ego i światem innych ludzi” i jednocześnie „ochrona ego przed światem, przed utratą intymności”⁴⁴. Tischner twierdzi, że egzystencja człowieka ma charakter dramatyczny między innymi ze względu na jego otwarcie na innych ludzi, którzy mogą różnie zareagować na jego osobistą prawdę. Dlatego „ludzka bieda to również bieda nieprawdy, konieczności skrywania i zasłaniania”⁴⁵.

Według Fromma życie człowieka kształtują nie tylko dychotomie egzystencjalne, lecz także historyczno-kulturowe, które – w przeciwieństwie do tych pierwszych – podlegają zmianom w zależności od miejscach i czasu. Pro-

⁴⁰ Por. S z m a j k e, dz. cyt., s. 13-19.

⁴¹ J. J a c o b i, *Zamaskowanie*, tłum. C. Tarnogórski, Instytut Wydawniczy Pax, Warszawa 1979, s. 32.

⁴² T i s c h n e r, dz. cyt., s. 66.

⁴³ A. W ę g r z e c k i, *O poznawaniu drugiego człowieka*, Wydawnictwo PAT, Kraków 1992, s. 89.

⁴⁴ G a ł d o w a, *Powszechność i wyjątek*, s. 243.

⁴⁵ T i s c h n e r, dz. cyt., s. 69.

blemem współczesności jest nadwyżka produkowanych przedmiotów i usług, powodująca zabieganie o nadmiarowe dobra, dla niektórych ludzi tak istotne, że i że samych siebie zaczynają traktować jak rynkowe obiekty, które – podobnie jak samochód czy torebkę – należy jak najlepiej zaprezentować, żeby uzyskać jak najwyższą wartość na rynku pracy, rynku matrymonialnym czy jeszcze innym⁴⁶. Zdaniem Kępińskiego do stosowania masek skłaniają ludzi rozbudowane struktury społeczne, prowadzące ich do wzajemnego uprzedmiotawiania się⁴⁷. Jacobi zauważa, że w nowożytnym „świecie «masowości»”⁴⁸ tworzenie zgodnych z obowiązującymi trendami autowizerunków i osiągnięte dzięki temu „przystosowanie” stało się już koniecznością.

Historyczno-kulturowe uwarunkowania stosowania masek są odzwierciedlane społecznie przede wszystkim w nakazach, zakazach i rozmaitych wskazówkach, których rodzice bądź inni opiekunowie udzielają dzieciom. „Bądź grzeczny”, „Siedź prosto”, „Nie pokazuj palcem, to nieładnie”, „Nie mów tak – jak możesz?”, „Nie płacz przy ludziach” – trudno przecenić presję, jaką dorośli wywierają na uzależnione od nich dzieci, których „ja” dopiero się kształtuje. Laing opisuje sytuację trzylatka, który doświadcza siebie jako zdobywcę Amazonii, przerażającego lwa, kapitana statku, podczas gdy dorośli wymagają od niego, żeby był „po prostu sobą”, czyli dobrze ułożonym, małym chłopcem. „Jeśli uda «mu» się stworzyć pozory, że jest «po prostu» sobą, maska stanie się jego twarzą i sam zacznie myśleć, że za każdym razem, gdy postępuje tak, jakby nie był «zwykłym małym chłopcem», naprawdę udaje kogoś innego, niż po prostu jest”⁴⁹. W efekcie: „Zapomina, że udaje bycie zwykłym małym chłopcem. Teraz nim się staje”⁵⁰.

Oczekiwania społeczne jako zasadniczą przyczynę tworzenia niezgodnej z „ja”, uwierającej osoby wskazywały dorosłe osoby badane przez Olivera C. Robinsona i Jonathana A. Smitha. Jedna z nich, trzydziestosześcioletnia Victoria, w następujący sposób opisała swoje życie w wiejskim regionie północnych Włoch: „To tak, jakbyś musiał dopasować się do wszystkich innych; musisz być jak inni, czyli nosić ten sam rodzaj ubrań, podążać za modą – każdy jest ubrany w taki sam sposób... Jeśli tego nie robisz, czujesz się nie na miejscu”⁵¹. Zgodnie z teorią społecznego uczenia się Alberta Bandury ludzie

⁴⁶ Por. E. F r o m m, *Niech się stanie człowiek. Z psychologii etyki*, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa–Wrocław 1994, s. 61-73.

⁴⁷ Por. K ę p i ń s k i, *Schizofrenia*, s. 159; t e n ż e, *Poznanie chorego*, Państwowy Zakład Wydawnictw Lekarskich, Warszawa 1989, s. 5-52.

⁴⁸ J a c o b i, *Zamaskowanie*, s. 33.

⁴⁹ L a i n g, dz. cyt., s. 51.

⁵⁰ Tamże.

⁵¹ O. C. R o b i n s o n, J. A. S m i t h, *The Stormy Search for Self in Early Adulthood: Developmental Crisis and Dissolution of Dysfunctional Personae*, „The Humanistic Psychologist” 38(2010) nr 2, s. 131.

nabywają najważniejsze życiowe kompetencje, przyglądając się innym – temu, jak oni mówią, co i w jaki sposób robią, i jakie ponoszą tego konsekwencje⁵². Od najmłodszych lat możemy obserwować (zarówno w rzeczywistości, jak i w telewizji czy Internecie) przykłady osób, które nie dostosowały się do społecznych wymagań, a w rezultacie zostały odrzucone – wyśmiane, odcięte od grupy rodzinnej czy rówieśniczej, zwolnione z pracy. Tego typu obserwacje skłaniają nas do tworzenia autowizerunków akceptowanych przez otoczenie i przynajmniej częściowego hamowania autoekspresji.

Do wykorzystywania masek skłaniają ludzi rozmaite czynniki indywidualne. Badania nad autoprezentacją wykazały, że ludzie tworzą określone autowizerunki w celu: osiągnięcia wymiernych korzyści (na przykład finansowych), kontrolowania zachowań innych ludzi, podnoszenia jakości codziennych interakcji, regulowania odczuwanych emocji (możliwego dzięki uzyskiwaniu pochwał i innych przejawów akceptacji), budowania lub podnoszenia poczucia własnej wartości oraz kształtowania lub stabilizowania swojej tożsamości⁵³. Zdaniem Jacobi do opierania funkcjonowania na masce predysponuje człowieka niedojrzałe „ja”, uzależnione od zewnętrznych ocen: „Im słabsze ludzkie ja, im mniej człowiek pewny swojej wartości, im bardziej pragnie akceptacji, tym silniejsze jego dążenie, by mieć ujmującą, dodatnio działającą personę”⁵⁴. Warto podkreślić, że słabość „ja”, czyli posiadane przez jednostkę obrazy siebie, zwykle nie ma źródła w samej jednostce, lecz wynika z oddziaływań otoczenia, zwłaszcza we wczesnym dzieciństwie. Jeśli ktoś był w pierwszych latach życia nadmiernie karany (bity czy nieustannie krytykowany) lub wzrastał w otoczeniu dorosłych, którzy mieli silną tendencję do maskowania się (na przykład słyszał od rodziców, że go kochają, ale rzadko ich widywał), to nie miał szans na uformowanie silnego, dojrzałego „ja”. W rezultacie osoba taka również jako dorosła może ugiąć się pod naporem autowizerunków, które kreuje, gubiąc w nich swoją nierozpoznaną jeszcze indywidualność. Prawdopodobnie dlatego kwestia maski jest szczególnie ważna dla ludzi strauumatyzowanych przez środowisko, w którym dorastali, a w efekcie doświadczających zaburzeń osobowości, takich jak narcyzm⁵⁵ lub borderline⁵⁶.

Sytuacyjne uwarunkowania stosowania maski są związane z tym, co dzieje się w „tu i teraz” człowieka. Reagujemy nawykowo, automatycznie zwłaszcza

⁵² Zob. A. B a n d u r a, *Teoria społecznego uczenia się*, tłum. J. Kowalczevska, J. Radzicki, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2007.

⁵³ Por. L e a r y, dz. cyt., s. 53-79.

⁵⁴ J a c o b i, *Zamaskowanie*, s. 42.

⁵⁵ Zob. V. Z e i g l e r - H i l l, A. B e s s e r, *A Glimpse Behind the Mask: Facets of Narcissism and Feelings of Self-Worth*, „Journal of Personality Assessment” 95(2013) nr 3, s. 249-260

⁵⁶ Por. R. R a c h e l, *Uratuj mnie. Opowieść o złym życiu i dobrym psychoterapeucie*, tłum. K. Puławski, Media Rodzina, Poznań 2010, s. 40, 91, 243.

w sytuacjach niespodziewanych, na które nie mogliśmy się przygotować. Jednym z nawyków, które kształtują w nas uwarunkowania kulturowo-społeczne, jest maskowanie emocji⁵⁷. Podtrzymanie społecznie pożądanego i nagradzane go wizerunku człowieka racjonalnego, uczuciowo stabilnego, wymaga dostosowywania się do wpajanych nam od dzieciństwa reguł typu: „Nie wybuchaj śmiechem”, „Nie okazuj irytacji”, „Smutek jest oznaką słabości”. Ukrywamy nie tylko emocje, z natury sytuacyjne, lecz także cechy i intencje niepożądane lub mało przydatne w świecie społecznym (jak lęk czy wrażliwość)⁵⁸. Zdaniem Witkowskiego ludzie skłonni są do maskowania się szczególnie wtedy, kiedy „zostają przyparci do muru”⁵⁹.

Współdziałanie różnych rodzajów uwarunkowań tworzenia i wykorzystywania masek można zilustrować, odwołując się do popularnego wiersza Juliana Tuwima *O Grzesiu klamczuchu i jego cioci*⁶⁰. Chłopiec został zapytany przez ciocię, czy wrzucił list do skrzynki. W odpowiedzi roztoczył przed ciocią fałszywy obraz koperty, skrzynki i spotkanych przy niej osób. Prawdopodobnie pytanie zostało zadane z nienacka – gdyby było inaczej, dbając o swój „uczciwy” autowizerunek, Grześ nie sprokurowałby tylu szczegółów związanych z nadaniem nieistniejącego listu. Uczynił to zapewne dlatego, że odebrał już społeczną lekcję dotyczącą znaczenia zamaskowania – lekcję, którą rodzice i inni dorośli przekazują dzieciom powodowani uwarunkowaniami ewolucyjnymi, egzystencjalnymi i historyczno-kulturowymi. Czynniki ewolucyjne i egzystencjalne, na skutek historycznych splotów okoliczności, przyczyniają się do kształtowania kultur, w których tworzenie określonych publicznych autowizerunków jest bardziej lub mniej społecznie pożądanego i nagradzane. Uniwersalna skłonność do formowania masek może być, w zależności od kultury (lub społeczności) i jej ethosu, silniejsza bądź słabsza, bardziej albo mniej osobiście i kulturowo-społecznie funkcjonalna. Innymi słowy, sytuacja egzystencjalna ludzi, wynikająca z ewolucji, predysponuje ich do tworzenia i stosowania masek, które jednak mogą być wykorzystywane bardziej lub mniej świadomie, w większej lub mniejszej liczbie sytuacji, mogą też mieć różną treść – taką, która sprzyja rozwojowi indywidualnemu i budowaniu wspólnego dobra albo je hamuje.

⁵⁷ Zob. D. D o l i ń s k i, *Emocje, poznanie i zachowanie*, w: *Psychologia. Podręcznik akademicki*, red. J. Strelau, Gdańskie Wydawnictwo Psychologiczne, Gdańsk 2000, s. 369-394.

⁵⁸ Por. G a ł d o w a, *Powszechność i wyjątek*, s. 228-254.

⁵⁹ T. W i t k o w s k i, *Psychologia kłamstwa*, Oficyna Wydawnicza Unus, Wałbrzych 2002, s. 177.

⁶⁰ Zob. J. T u w i m, *O Grzesiu klamczuchu i jego cioci*, <http://www.stolica-bajek.pl/resource/bajki/o-grzesiu-klamczuchu.pdf>.

KONSEKWENCJE ZAMASKOWANIA

Jacobi podkreśla, że „maska jest zarazem ochroną i niebezpieczeństwem, zależnie od tego, jak jest sztywna i gruba, w jakim stopniu jest się jej świadomym lub nieświadomym”⁶¹. Według psychologów analitycznych, najbardziej dojmującą (i powszechną) negatywną konsekwencją stosowania persony jest ryzyko utożsamienia się z nią, skutkujące niemożnością rozwinięcia indywidualności. Jung wyróżnił w ludzkim życiu dwie fazy rozwoju, przedzielone kryzysem połowy życia, przypadającym zwykle między trzydziestą piątą a pięćdziesiątą rocznicą urodzin. W pierwszej fazie zadaniem człowieka jest ugruntowanie się w świecie społecznym – zdobycie określonej pozycji zawodowej, znalezienie życiowego partnera, wychowanie dzieci. Na tym etapie posługiwanie się personą jest koniecznością, nie robią tego tylko ludzie nie zdający sobie sprawy ze znaczenia społecznych konwencji, „błądzący od jednej gafy do drugiej”⁶². Właściwy rozwój osoby, nazywany przez Junga indywidualacją, dokonuje się w fazie drugiej. Poprzedza go kryzys, w trakcie którego człowiek staje przed wyborem – może zacząć poznawać siebie i szukać własnej życiowej ścieżki albo pozostać pod wpływem „maski psychiki zbiorowej”⁶³. Poznawanie siebie oznacza konfrontację z własnym cieniem – ze społecznie nieakceptowanymi cechami i pragnieniami, które człowiek dotychczas wypierał. Uświadamiając sobie swoją „ciemną stronę”, zaczyna zdawać sobie sprawę ze swojej persony, ściśle z nią związanej. Proces ten dla wielu osób jest trudny: nie dość, że uprzytamniają sobie, iż budowali dotychczasowe życie na swoistym kłamstwie, a prawda na swój temat może się im wydawać nieznośna, to korygowanie społecznego autowizerunku, będące efektem rozpoznania jego fałszu, nierzadko spotyka się z niechęcią otoczenia. Wkraczając w drugą fazę rozwoju, ludzie czują się zwykle zdeintegrowani i osamotnieni. W rezultacie, zamiast podjąć związane z nią wyzwania, często się wycofują. Nawyk maskowania się zostaje utrwalony, jednostki coraz silniej identyfikują się ze swoją personą, pogłębiając nieświadomość jej stosowania i brak elastyczności. Nawet jeśli ich autowizerunek wciąż dobrze spełnia swoje zadania społeczne – służy dopasowaniu do otoczenia – to blokuje realizację najważniejszego celu życia, którym jest urzeczywistnienie tego, co w osobie wyjątkowe⁶⁴.

Kolejnym negatywnym skutkiem nadmiernego przywiązania do maski jest niezdolność do rzeczywistego kontaktu z drugim człowiekiem, do prowadze-

⁶¹ J a c o b i, *Zamaskowanie*, s. 60.

⁶² Cyt. za: D. S h a r p, *Leksykon pojęć i idei C.G. Junga*, tłum. J. Prokopiuk, Wydawnictwo Wrocławskie, Wrocław 1998, s. 125.

⁶³ Cyt. za: tamże, s. 125.

⁶⁴ Por. J a c o b i, *Psychologia C.G. Junga*, s. 44-49; J u n g, *The Relations between the Ego and the Unconscious*, s. 163-171.

nia z nim dialogu. Dialog (rozumiany tak, jak przedstawiają go Martin Buber, Emmanuel Levinas czy Tischner⁶⁵) wymaga otwartości, autentyczności oraz akceptacji „tego, co jest, takim, jakie jest” – we mnie i w drugiej osobie⁶⁶. Jak jednak zauważa Kępiński, współczesnego człowieka „od żywego emocjonalnego kontaktu z innymi ludźmi” izoluje „konieczność noszenia ochronnej maski, wynikająca ze zbytńskiego zagęszczenia się i skomplikowania stosunków międzyludzkich”⁶⁷. Ulegając społecznym wpływom, człowiek nie tylko stara się nie wyróżniać nieodpowiednim ubiorem czy brakiem modnej fryzury, ale też dostosowuje swoje poglądy do tych, które głosi jego otoczenie. Uzyskane dzięki temu poczucie bezpieczeństwa jest złudne, powstrzymywanie się od wyrażania własnych poglądów przed innymi i przed sobą może bowiem skutkować zaburzeniami psychicznymi, zwłaszcza lękowymi⁶⁸. Współcześni ludzie tłumią uczucia, nawet te z gruntu pozytywne, jak zainteresowanie czy współczucie⁶⁹. Kreują autowizerunki przede wszystkim po to, by zyskać akceptację innych i dzięki temu móc dobrze organizować swoje życie. Paradoxs polega na tym, że im bardziej dbamy o swój publiczny obraz, tym mniej jesteśmy zdolni do budowania głębokich relacji z otoczeniem społecznym⁷⁰. Jeśli nawet inni mają intencję tworzenia z nami więzi i zaspokajania naszych potrzeb, to nie wiedzą, co naprawdę myślimy i czujemy, kim jesteśmy. Dlatego gdyby chcieli o nas zadbać, nie potrafiliby zrobić tego dobrze. Starając się zaspokoić swoje potrzeby dzięki maskom, rzadko uzyskujemy to, czego chcemy, ponieważ autowizerunki są zwykle dostosowane do tego, co typowe, a nie do tego, czego faktycznie pragniemy. Co więcej, koncentrując się na personie, tracimy kontakt także z własnym doświadczeniem, co sprawia, że służy ona zaspokojeniu potrzeb wizerunkowych, a nie rzeczywistych.

Inną szkodliwą konsekwencją zamaskowania są wspomniane już zaburzenia psychiczne – nie tylko lękowe, ale także te najpoważniejsze, psychotyczne. Według Lainga dzieci konfrontujące się od najmłodszych lat z licznymi wymaganiami środowiska społecznego nie są w stanie rozwinąć w sobie pierwotnego, ontologicznego poczucia bezpieczeństwa. Doświadczają wrażenia, że ich „ja” prawdziwe – osobowościowe centrum, z którym się utożsamiają – jest zagrożone. Chcąc zatem odwrócić od niego uwagę otoczenia i zapobiec jego

⁶⁵ Zob. J.A. Kłocowski, *Filozofia dialogu*, W drodze, Poznań 2005.

⁶⁶ Zob. A. Tylikowska, *Psychologia dialogu, w: Jak możliwy jest dialog?*, red. A. Kamińska, E. Kraus, K. Ślęczka, Oficyna Wydawnicza Humanitas, Sosnowiec 2014, s. 82-88.

⁶⁷ A. Kępiński, *Melancholia*, Wydawnictwo Literackie MUZA S.A., Warszawa 1996, s. 307.

⁶⁸ Zob. tenże, dz. cyt. Por. też: H o p c k e, *Persona*, s. 30-44; M. W o o d m a n, *Ciężarna dziewica. Proces psychologicznej przemiany*, tłum. A. Gralak, Znak, Kraków 2006, s. 13-102.

⁶⁹ Por. W o o d m a n, dz. cyt., s. 77-102.

⁷⁰ Por. Kępiński, *Melancholia*, s. 293, 295, 307; T i s c h n e r, dz. cyt., s. 57-62.

zniszczeniu, tworzą „ja” fałszywe, uniemożliwiające im rzeczywisty kontakt z innymi ludźmi⁷¹. Schizofrenia to – zgodnie z etymologią – rozszczepienie psychiki (w starogreckim „schizein” znaczy „rozszczerzyć”, a „phren” to „umysł”, „serce”). Laing uważa, że w rozwoju schizofrenii udział ma rozszczepienie „ja” na prawdziwe i fałszywe, wynikające z poczucia konieczności ciągłego maskowania tego, co dla osoby najważniejsze⁷². Podobne stanowisko prezentuje Kępiński: „Analizując okres życia przed wybuchem schizofrenii – pisze – odnosi się nieraz wrażenie, że chorzy ci byli jakby skrepowani, że nie czuli się swobodnie, że już wcześniej odczuwali ciężar maski [...]. Czuli, że «w środku» są inni niż na zewnątrz”⁷³. Zdaniem tego autora schizofrenia jest efektem pęknięcia „tej zewnętrznej warstwy, która wytworzyła się na skutek wymagań życia i która choremu nieraz dokuczała”⁷⁴. W tym sensie „wybuch schizofrenii jest jakby zrywem do wolności”⁷⁵.

Ludzka tendencja do tworzenia i używania masek ma także wymiar pozytywny – gdyby było inaczej, to zgodnie z paradygmatem ewolucyjnym i zdrowym rozsądkiem, ludzie na jakimś etapie antropogenezy zarzuciliby ich stosowanie. Gaston Bachelard twierdzi, że postaci opisywane w literaturze to „maski potencjalne”⁷⁶, które czytelnicy dopasowują do siebie, dowolnie je przy tym przekształcając (teza ta zgodna jest z Bandury teorią społecznego uczenia się, w której akcentuje się indywidualizację zachowań, emocji i postaw wyuczonych obserwacyjnie⁷⁷) i dzięki temu odkrywając samych siebie. Bliższy współczesności John Caughey porównuje proces formowania się tożsamości osób będących u progu dorosłości do konstruowania literackich masek. Jego zdaniem młodzi ludzie tworzą fikcyjne (początkowo) persony, po to, żeby je wypróbować, a następnie wybrać te, które najbardziej odpowiadają ich indywidualnemu potencjałowi⁷⁸. Ujęta w ten sposób maska jawi się jako elastyczne i pełne możliwości narzędzie rozwoju osobowego – wypróbowywania rozmaitych, bardziej lub mniej społecznie akceptowanych wariantów „ja” i życiowych opcji – a nie jako usztywniający „ja” gorset społecznych oczekiwań i kulturowych konwencji. Zgodnie z twierdzeniami Caugheya, jeśli

⁷¹ Zob. R.D. Laing, *Podzielone „ja”*. Egzystencjalistyczne studium zdrowia i choroby psychicznej, tłum. M. Karpiński, Dom Wydawniczy REBIS, Poznań 1995.

⁷² Por. tamże; t e n ż e, „Ja” i „inni”, s. 49-60.

⁷³ Kępiński, *Schizofrenia*, s. 205.

⁷⁴ Tamże.

⁷⁵ Tamże.

⁷⁶ G. Bachelard, *Fenomenologia maski*, tłum. B. Grzegorzewska, w: *Maski*, red. M. Janion, S. Rosiek, Wydawnictwo Morskie Gdańsk, Gdańsk 1996, t. 2, s. 19.

⁷⁷ Por. Bandura, dz. cyt., s. 21-62.

⁷⁸ Zob. J.L. Caughey, *Masking the Self: Fictional Identities and the Construction of Self in Adolescence*, w: *Adolescent Psychiatry: Developmental and Clinical Studies*, red. S.C. Feinstein, A.H. Esman, University of Chicago Press, Chicago 1988, s. 319-332.

maski „temperują” indywidualność, to w sposób przyjazny dla tych, którzy je noszą, uwzględniający to, co w nich unikalne – dobór maski jest przecież kwestią osobistej decyzji.

Psycholodzy analityczni, opisując niebezpieczeństwa związane ze „skostnieniem” persony, jednocześnie podkreślają jej zasadniczą użyteczność⁷⁹. Konieczność dostosowania się do środowiska społecznego leży w ludzkiej naturze. Ignorując ją, człowiek miałby kłopoty z fizycznym przetrwaniem – nie licząc się ze społecznością, w której funkcjonuje, byłby zagrożony brakiem bliskich osób i zatrudnienia, a w konsekwencji brakiem pożywienia i miejsca do życia. Ludzie muszą uwzględniać otoczenie społeczne, powinni jednak liczyć się również z innym elementem swojego naturalnego kontekstu – z tym, że są indywidualnościami, posiadającymi w nieświadomości kolektywnej nie tylko archetyp persony, lecz także archetyp jaźni, skłaniający ich do rozwoju osobowego. Rozwój ten, zaczynający się tworzeniem, a później trwającym parędziesiąt lat stosowaniem maski pozwalającej jednostce zakorzenić się w społecznej rzeczywistości i dobrze ją poznać, winien doprowadzić do odróżnienia maski od „ja” i uświadomienia sobie własnego osobowościowego cienia. Jung uczynił z tego rozwojowego zadania postulat etyczny – uważał, że poznanie swojego cienia i maski jest koniecznym warunkiem wycofania projekcji, czyli zaprzestania postrzegania innych ludzi przez pryzmat własnych wypartych cech, uczuć, poglądów, pragnień. Dopiero uświadomienie sobie swojej persony i ukrywanego pod nią cienia, a także będące efektem tego procesu porzucenie projekcji, pozwala człowiekowi na budowanie autentycznych relacji. Umożliwia mu podejmowanie działań w pełni świadomych, a nie takich, które są efektem ulegania zbiorowym trendom⁸⁰. Poddanie refleksji własnego publicznego autowizerunku jest jednym z pierwszych kroków na drodze do współtworzenia wspólnego dobra – zamiast reprodukcji sztywnych kulturowych wzorców.

AUTOWIZERUNKOWE PARADOKSY

Żyjemy zanurzeni w (auto)wizerunkach, ich tworzenie i wykorzystywanie leży w naszej naturze, bez nich nie bylibyśmy w stanie sprawnie funkcjonować. Gdyby nasze umysły nie dysponowały utrwalonymi obrazami ludzi i rzeczy, to każdą istotę żywą, każdy przedmiot, każdą sytuację społeczną, za każdym razem musielibyśmy poznawać „od początku”. Być może wówczas człowiek zauważyłby, że jego sofa jest wygodniejsza niż fotel, a rady przyjaciółki nie są

⁷⁹ Por. J a c o b i, *Psychologia C.G. Junga*, s. 44-49.

⁸⁰ Por. J u n g, dz. cyt., s. 156-162; G a ł d o w a, *Powszechność i wyjątek*, s. 228-254.

tak wiarygodne, jak sądził. Zapłaciłby za to jednak wysoką cenę – nie dysponowałby zasobami umysłowymi niezbędnymi do wykonywania codziennych czynności, takich jak wybór optymalnej drogi do pracy czy ugotowanie obiadu, a także do zorientowania się, że tak naprawdę wszystkie jego meble są do wymiany, a przyjaciółce najwyższy czas zwrócić uwagę na pochyłość jej ocen. Do raz stworzonych publicznych autowizerunków ludzie przyzwyczajają się, zwykle bezwiednie, nie mniej niż do foteli, które wydają im się wygodne. I nie ma w tym nic niewłaściwego – do czasu. Problem pojawia się w momencie, w którym autowizerunki zaczynają szkodzić: wykorzystującemu je człowiekowi, jego relacjom, zdrowiu oraz rzeczywistości, którą współtworzy. Zdaniem Winnicotta dzieje się tak wówczas, kiedy zachowania i doświadczenia związane z kreowaniem określonego autowizerunku (nazywane przez tego autora „ja” fałszywym) są przez jednostkę podejmowane tak często i stają się dla niej tak ważne, że tracąc kontakt ze swoim „ja” prawdziwym, staje się ona niezdolna do wyrażania swoich preferencji, opinii, emocji. Winnicott twierdzi, że do pewnego stopnia zamaskowanie jest zdrowe i przystosowawcze, gdyż sprzyja nawiązywaniu i utrzymywaniu relacji społecznych oraz umiarkowanemu, stosownemu do sytuacji odsłanianiu siebie. Kiedy jednak człowiek w sposób ciągły dostosowuje się do oczekiwań społecznych i traci spontaniczność – mamy do czynienia z patologią, której przejawem jest między innymi poczucie odrealnienia czy wewnętrznej pustki⁸¹.

Kępiński pisze: „Paradoks maski polega na tym, że za jej pomocą osiąga się efekt wręcz przeciwny do zamierzonego. Zakłada się maskę, by być same-mu spokojniejszym i by uspokoić otoczenie, osiąga się zwiększony niepokój własny i otoczenia”⁸². Psychika człowieka, w tym posiadane przez niego obrazy: dobrego życia, samego siebie, innych ludzi oraz właściwych publicznych autowizerunków, kształtują się w określonym środowisku kulturowo-społecznym, prezentującym specyficzny system wartości⁸³. Problem polega na tym, że proces formowania kultury i jej ethosu jest uzależniony nie tylko od ewolucyjno-biologicznych i egzystencjalnych uwarunkowań ludzkiego życia, lecz także od splotów historycznych okoliczności, których jednostki nie są w stanie kontrolować. Kultura w pewnym stopniu uniezależnia się od swoich twórców i protagonistów, a dostosowywane do niej maski mogą tyleż wspierać, co hamować osobowy rozwój. W określonych warunkach kulturowo-społecznych persona, będąca zasadniczo narzędziem rozwijania osobowości oraz ethosu

⁸¹ Zob. D.W. Winnicott, *Ego Distortion in Terms of True and False Self*, w: tenże, *The Maturation Process and the Facilitating Environment: Studies in the Theory of Emotional Development*, Hogarth Press Ltd, New York 1965, s. 140-157.

⁸² A. Kępiński, *Poznanie chorego*, Państwowy Zakład Wydawnictw Lekarskich, Warszawa 1989, s. 49.

⁸³ Zob. E.H. Erikson, *Dzieciństwo i społeczeństwo*, tłum. P. Hejmej, Rebis, Poznań 2000.

sprzyjającego dobru wspólnemu i indywidualnemu, może – paradoksalnie – stać się przeszkodą utrudniającą nie tylko rozwój indywidualny, ale także modyfikowanie niesprzyjającego temu rozwojowi społecznego systemu norm i wartości.

Wiele wskazuje na to, że z takim warunkami mamy do czynienia obecnie. Rozbudowane struktury społeczne, związane z życiem w wielkich miastach, tworzeniem coraz bardziej skomplikowanych instytucji, posługiwaniem się Internetem (ułatwiającym tworzenie najbardziej nawet fantazyjnych masek, nienarażonych na weryfikację ze strony innych ludzi⁸⁴), doprowadziły do swoistego kultu wyglądu czy wizerunku⁸⁵. Wydawać by się mogło, że żyjemy w czasach indywidualizmu – jednostki usiłują wyróżnić się na tle zbiorowości, żeby doświadczyć akceptacji, znaleźć partnera życiowego, pracę. W gruncie rzeczy jednak funkcjonujemy w świecie nagradzającym zwracające uwagę autowizerunki, w którym warto być szczuplejszą od koleżanek, wyrażać bardziej radykalne poglądy niż znajomi, a chcąc wykonywać niemalże jakikolwiek zawód warto mieć, oprócz profesjonalnych kompetencji, kompletne uzębienie – przynajmniej to przednie, dla innych widoczne. Kreowanie tego typu wizerunków, opartych na określonym „jawieniu się” w otoczeniu społecznym, nie tylko nie wspiera, ale wręcz hamuje faktyczną indywidualizację⁸⁶.

Wizerunki, także osobiste, są w naszym świecie tym ważniejsze, że każdego dnia narażeni jesteśmy na oddziaływanie ogromnych ilości informacji, z których przetwarzaniem nie radzą sobie nasze umysły. Oceniamy rzeczywistość, w tym innych i siebie, coraz bardziej powierzchownie⁸⁷, a na reflektowanie wewnętrznego aspektu swojego autowizerunku nie starcza nam czasu, nie zachęcają też nas do tego ani płytkie relacje (na przykład nawiązywane za pośrednictwem portali społecznościowych), ani przekaz medialny, kształtujący główny nurt kultury. W takich warunkach kult wizerunku ma szansę coraz bardziej się utrwałać, w coraz większym stopniu utrudniając ludziom nawiązywanie głębokich relacji ze sobą i z innymi, przyczyniając się do obniżania jakości życia i powodując coraz częstsze występowanie zaburzeń psychicz-

⁸⁴ Por. E. A b o u j a o u d e, *Wirtualna osobowość naszych czasów. Mroczna strona e-osobowości*, tłum. R. Andruszko, Wydawnictwo UJ, Kraków 2012, s. 14-41.

⁸⁵ Zob. O. D r e n d a, B. D o b r o c z y Ń s k i, *Lęki współczesności: Ciało – Bóg i wróg*, Znak 2013, nr 694 (<http://www.miesiecznik.znak.com.pl/6942013z-bartlomiejem-dobroczynskim-rozmawia-olga-drendacykl-znaku-leki-wspolczesnosci-cialo-bog-i-wrog/>)

⁸⁶ Por. J u n g, *The Relations between the Ego and the Unconscious*, s. 163-172. Zob. też: D. Q u e r s t r e t, O. C. R o b i n s o n, *Person, Persona and Personality Modification: An In-depth Qualitative Exploration of Quantitative Findings*, „Qualitative Research in Psychology” 10(2013) nr 2, s. 140-159.

⁸⁷ Zob. N. C a r r, *Płytki umysł. Jak Internet wpływa na nasz mózg*, tłum. K. Rojek, Helion, Gliwice 2012.

nych⁸⁸. Postulat Junga, by poznawać własną personę, zyskuje zatem obecnie dodatkową moc etyczną.

W jaki sposób swoją maskę – jej aspekt zewnętrzny, autowizerunkowy, oraz wewnętrzny, związany z działaniem mechanizmów obronnych – można sobie uświadamiać? Pomocne może być zwracanie się do innych osób z prośbą o informacje dotyczące tego, jak nas postrzegają, a następnie konfrontowanie tych informacji z posiadanym obrazem samego siebie. Użyteczna bywa też radykalna zmiana środowiska. Wyjazd do Indii, Japonii czy w Bieszczady, najlepiej bez osób bliskich, których obecność podtrzymuje zwykle nawykowe sposoby działania, może okazać się fascynującą podróżą w głąb siebie, pozwalającą odkryć wcześniej nie dostrzeganą wewnętrzną prawdę. Przydatne może okazać się nawiązanie relacji z psychoterapeutą bądź mentorem, potrafiącymi dojrzeć istotne aspekty nas samych – te, których nie zauważamy na skutek aktywności mechanizmów obronnych. Nie do przecenienia są różne formy pracy z umysłem i ciałem, takie jak medytacja, joga czy uprawianie sztuki, na przykład tańca czy fotografii⁸⁹. Najważniejszym sposobem poznawania swojej osoby i cienia jest jednak regularna autorefleksja – zastanawianie się nad tym, co myślę i czuję, co robię, jak to robię, po co to robię, czy chcę robić właśnie to. Stawianie sobie takich pytań może doprowadzić do nawiązania lub odbudowania kontaktu z samym sobą i innymi, a w efekcie do wzrostu życiowej satysfakcji oraz gotowości wnoszenia w otoczenie nowych wartości i podejmowania działań zmierzających do modyfikacji ethosu skoncentrowanego na wizerunku.

⁸⁸ O braku życiowego zadowolenia pomimo coraz lepszych materialnych warunków życia i wzroście liczby osób doświadczających zaburzeń psychicznych świadczą statystyki. Zob. M.E.P. Seligman, *Psychologia pozytywna*, w: *Psychologia pozytywna. Nauka o szczęściu, zdrowiu, sile i cnotach człowieka*, red. J. Czapiński, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2004, s. 18-32.

⁸⁹ Por. K. Wilber, *Integralna teoria wszystkiego*, tłum. C. Urbański, Zys i S-ka Wydawnictwo, Poznań 2006, s. 212-220.

O WIZERUNKU FILOZOFA

Marian A. WESOŁY

ETHOS W FILOZOFII HELLEŃSKIEJ*

Szczególną cechą charakterystyczną działalności greckich filozofów była ich wzajemna rywalizacja, znamienna agonistyka, nie tylko w zakresie pisanych i nauczanym treści, ale i postaw życiowych. Znaczącą rolę przypisywano nie tylko głoszonym przez nich poglądom, ale i ich osobliwemu sposobowi życia. Wizerunki filozofów i ich uczniów służyły też jako motywy w polemikach ideowych, a zachęta do danej filozofii przedstawiana była jako wyeksponowanie właściwego sposobu życia.

Bo cóż można by rzec o tych
obłudnie zajmujących się filozofią?
Platon, *Teajtet*, 173 c¹

Więcej wiedzielibyśmy o tym, co dotyczy
ethosu, rozważając to szczegółowo, i byśmy
się przekonali, że cnoty są wypośrodkowaniem.
Arystoteles, *Etyka nikomachejska*, 1127 a 15

Życie filozoficzne pragnie tego, co
dotyczy mądrości i kontemplacji prawdy.
Arystoteles, *Etyka eudemejska*, 1215 b 1

O filozofio, przewodniczko życia!
Cyceron, *Rozmowy tuskulańskie*, V, 5

Sformułowanie tytułu i problemu niniejszego artykułu nasuwa już na wstępie pewne wątpliwości natury nie tylko terminologicznej, ale i merytorycznej. Według *Słownika wyrazów obcych* „etos” to termin socjologiczny, oznaczający „wartości, obyczaje, normy, wzory postępowania składające się na styl życia i charakter danej grupy ludzi, określające jej odrębność”². Jesteśmy świadomi, że dzisiejsze znaczenie terminu „etos” zasadniczo odbiega od bardziej złożonego sensu oryginalnego słowa greckiego. W związku z tym najpierw rozpoznamy w tekstach źródłowych, głównie w dziełach Arystotelesa, owo pierwotne znaczenie ethosu, które stało się źródłem pojęcia etyki jako istotnego działu filozofii greckiej. Tym właśnie swoistym rozumieniem ethosu etyka

* Artykuł jest przedrzedagowaną wersją wystąpienia zaprezentowanego w panelu dyskusyjnym podczas X Zjazdu Filozoficznego w Poznaniu 19 września 2015.

¹ Tłumaczenie wszystkich cytowanych fragmentów dzieł filozofów antycznych – M.W. (paginacja tekstów oryginalnych według wzorcowych edycji).

² *Słownik wyrazów obcych*, red. E. Sobol, PWN, Warszawa 1996, s. 312.

grecka różniła się od późniejszej, zwłaszcza nowożytnej etyki i moralności. Co więcej, owo pojęcie etosu miało istotne znaczenie dla takich antycznych dyscyplin, jak retoryka, poetyka i muzyka – a także było ich wyróżnikiem.

Mając na względzie dzisiejsze rozumienie etosu, zobaczymy następnie, co mogło być jego odpowiednikiem w filozofii antycznej (grecko-rzymskiej). Okazuje się, że w grę wchodzi tu przede wszystkim pojęcie filozoficznego sposobu życia, które stało się przedmiotem dociekań i sporów interpretacyjnych stosunkowo niedawno (w rozprawach takich uczonych, jak Giuseppe Cambiano, Juliusz Domański, Pierre Hadot i Christoph Horn). W niniejszym artykule ograniczymy nasze rozważania do filozofii helleńskiej, wczesno-greckiej i klasycznej, która wykształciła pewien ideał życia teoretycznego, oddanego filozofii i wiedzy naukowej, różny w swej istocie od stylu życia o nastawieniu praktycznym, eudajmonistycznym i mistycznym, propagowanego w filozofii hellenistycznej i rzymskiej, zwłaszcza późnoantycznej. Samo pojęcie filozoficznego sposobu życia pochodzi od Arystotelesa, choć wspominał o nim również Platon. Ważniejsze świadectwa ich ujęć zacytujemy tutaj we własnym przekładzie. Pewną próbkę takich wypowiedzi stanowią motta niniejszego artykułu. Jedno z nich, wyznanie Cyncerona afirmujące filozofię jako przewodniczkę życia – a także znamiennej deklarację Seneki – podamy jako przykład odmiennego już rozumienia filozoficznego sposobu życia.

Filozofia była i jest dziełem wybitnych jednostek, o jej osobliwości i oryginalności stanowi właśnie indywidualizm. Nie było – i nie ma – jednej filozofii, filozofii jako takiej, istnieje natomiast wiele jej odmian, nurtów i orientacji. Tak więc indywidualizm w uprawianiu filozofii jest czymś specyficznym, a wspomniane socjologiczne pojęcie etosu nie wydaje się odpowiednim narzędziem opisu działań jednostek jako takich. Natura filozofii już od greckich początków tej dyscypliny była nader osobliwa: w jej kontekście nie można mówić o grupach społecznych czy nawet o wąskich grupach zawodowych, a poszczególni filozofowie okazują się niepowtarzalnymi, niekiedy egzaltowanymi indywidualistami. Wszak trudno wśród nich o wzorcową jedynomyślność, a spory i kontrowersje stanowią wyróżnik ich stylu życia i wskazują wzory wartości. Nawet uczniowie i następcy wielkich filozofów rzadko podzielają w pełni poglądy swych mistrzów; przysłowiowe stało się powtarzane za Arystotelesem powiedzenie: „*Amicus Plato, sed magis amica veritas*”, będące przecież wyrazem nie wrogości, lecz otwartości i swobody poznawczej.

Dzisiaj życie prywatne czy publiczne jakiegoś uczzonego uznaje się za nieistotne; co więcej, ważne jest już nie to, co ktoś wykłada, lecz to, gdzie – za ile punktów – publikuje (sic!). Tym samym w nauce i filozofii zatracają się osobowości i osobliwości samych ich twórców, a dyscypliny te stają się bezosobowe, pozostają w „martwych znakach graficznych” – jakby rzekł o tym Platon. Natomiast ludzie antyku rozpoznawali postać filozofa nie tylko na podstawie tego, co głosił i w jaki

sposób o tym przekonywał, zwykle w ustnej konwersacji, lecz także na podstawie sposobu postępowania, wyrażania się, odżywiania i ubierania. Całą galerię wymownych przykładów takich charakterów i apoftegmatów (porzekadeł) życiowych przedstawiają Diogenesa Laertiosa *Żywoty i poglądy słynnych filozofów*³.

OSOBLIWA ZBIEŻNOŚĆ ĒTHOS POPRZEZ ĒTHOS

Zauważmy, że interesujące nas pojęcia wyrażane są przez dwa prawie tak samo brzmiące greckie rzeczowniki rodzaju nijakiego, mianowicie to ēthos i to ěthos, różniące się tylko długością początkowego „e” (ēta, ěpsilon). Co więcej, znaczenia ich okazują się pokrewne i trudno je oddać w innym języku, nawet po łacinie (1. to ēthos ≈ mos; 2. to ěthos ≈ consuetudo). Otóż pierwsze z tych słów oznaczało wpieryw swojskie miejsce przebywania (na przykład dla bydła pastwisko, dla ludzi domostwo), stąd wyrażało swojskość, pewne usposobienie czy swoisty charakter. W tym sensie można rozumieć lapidarne stwierdzenie Heraklita (B 119 DK): „ēthos (charakter) dla człowieka dajmonem (dobrym lub złym duchem czy losem)”.

Tak się szczególnie złożyło, że pojęcie pierwsze objaśniano poprzez drugie, co odnotowują odpowiednio dwaj czołowi filozofowie greccy. Platon w *Prawach* (792 e 2), mówiąc o tym, co w dzieciństwie wpaja się jako najważniejsze, stwierdza, że „wszelki charakter kształtuje się przez nawyk” (gr. to pan ēthos dia ěthous). Arystoteles zaś w *Etyce nikomachejskiej* (1103 a 5) tak to wyraził: „Cnota etyczna bierze się z nawyku, stąd i nazwę przybrała niewiele odbiegającą od nawyku”.

Analogicznie w *Etyce wielkiej* (I, 6, 1185 a 38) czytamy: „Cnota etyczna stąd ma swą nazwę, jeśli trzeba literalnie rzec po prawdzie, jak to ma się rozważyć (a tak właśnie trzeba). Bo «charakter» ma nazwę od «nawyku» (gr. to gar ēthos apo tou ěthous). A cnota zwie się etyczną poprzez przyzwyczajenie (gr. dia to ěthizesthai). Stąd jasne, że żadna z cnót nierozumnej części duszy nie jest nam z natury wrodzona”.

Warto przy tym wiedzieć, że od przymiotnika ēthikos, -e, -on pochodzi urzeczownikowiona forma to ēthikon, której użyto na oznaczenie działu filozofii zwanego właśnie „etyką”, a rzeczowniki w liczbie mnogiej ta ethika zastosowano w tytułach takich ksiąg, jak *Etyka nikomachejska* i *Etyka eudemejska* (autentyczność tak zwanej *Etyki wielkiej* jest niepewna). Sam Arystoteles nazywał „etycznymi” cnoty (gr. aretai), lecz nie posługiwał się jeszcze ogólną nazwą

³ Zob. Diogenes Laertios, *Żywoty i poglądy słynnych filozofów*, tłum. K. Leśniak i in., oprac. I. Krońska, PWN, Warszawa 1968.

„etyka”, a tylko szerszymi określeniami „filozofia spraw ludzkich” czy „filozofia praktyczna”, obejmując tymi terminami również wykładnię polityki. Dział etyczny dominuje w filozofii od czasów hellenistycznych, jakkolwiek zwykliśmy anachronicznie stosować nazwę „etyka” do wywodów Platona, Sokratesa czy nawet do Demokryta, z którego dorobku przetrwały pewne fragmenty o takiej treści⁴.

Arystoteles wnikliwie traktował o takich cnotach etycznych, jak męstwo, umiarkowanie i sprawiedliwość, czyli o cnotach charakteru (gr. *ēthos*), które nie pochodzą z natury, ale z przyzwyczajenia (gr. *ēthos*, *ēthismos*), a które stanowią odpowiednie wypośrodkowanie pomiędzy skrajnymi wadami. Stąd właściwym przedmiotem owej „etyki” było dociekanie charakteru-nawyku, dyspozycji czy usposobienia (gr. *hexis*) w cnotach i wadach, w eudajmonii (dobrostanie, szczęściu) jako aktywności duszy podług cnoty, i w osiągnięciu najwyższego dobra (gr. *megiston agathon*)⁴.

Nader wymowne jest Arystotelesowe określenie cnoty (gr. *arete*) etycznej jako dyspozycji (gr. *hexis*) do działania praktycznego (gr. *praxis*) podług charakteru – nawyku. Inne jest jego określenie cnoty dianoetycznej jako dyspozycji podług myślenia teoretycznego (gr. *dianoia*, *theoria*) w różnych naukach i sztukach, o czym jeszcze wspomnimy. Warto wiedzieć, że etyka grecka ujęta w świetle *ēthosu* rozumianego jako nawyk, usposobienie czy dyspozycja, nie formułowała w zasadzie norm moralnych, czym różniła się zdecydowanie od nowożytnych czy współczesnych wykładni moralności jako takiej czy też deontologii⁵.

Samo zresztą pojęcie filozofii moralnej czy moralności pochodzi od Rzymian, którzy mieli spore trudności terminologiczne, adaptując po łacinie etykę grecką. Cynceron wysuwał w tej kwestii następujący postulat: „Otóż to, co dotyczy *mores* co oni (Grecy) «*ēthos*» nazywają, my tę część filozofii mamy zwyczaj nazywać «*de moribus*», lecz trzeba, wzbogacając mowę łacińską, nazwać ją «*moralis*» (*De fato*, 1).

Także żyjący wiek później Kwintylijan w dziele *Institutio oratoria* (VI, 2, 8), traktując o dwóch retorycznych formach (*pathos* – *ēthos*), świadomy był tej trudności. „«*Ēthos*» – nazwy tej, jak ja to odczuwam, brakuje w mowie rzymskiej; zwie się to *mores*, stąd również ta część filozofii (*ēthike*) nazwana jest «*moralis*». Jeśli mnie, rozważającemu samą naturę rzeczy, wydaje się to oznaczać nie tyle *mores*, ile raczej pewne ich własności; albowiem wraz z nimi objęta jest wszelka dyspozycja myślna. Bardziej ostrożni [autorzy] woleli wyrazić sens, niż tłumaczyć to słowo. Mówili, że *pathos* to emocje gwałtowne, natomiast *ēthos* to te łagodne i ułożone”.

⁴ Zob. M. W e s o ł y, *Demokryt o pogodzie ducha, wychowaniu i polityce*, „Symbolae Philologorum Posnaniensium” 10 (1994), s. 51-64.

⁵ Zwięzłe i treściwe ujęcie tego zagadnienia zob. C. N a t a l i, *La vertu selon Aristote*, w: *Lire Aristote*, red. E. Berti, M. Crubellier, PUF, Paris 2016, s. 161-176.

Warto też wiedzieć, że od tego samego pojęcia *ēthos* pochodzi nie tylko nazwa „etyki” jako działu filozofii greckiej, ale *ēthos* ów stał się także przedmiotem dociekań w retoryce, poetyce i muzyce antycznej. Otóż w retoryce Arystotelesa „*ēthos*” dotyczy charakteru jako dyspozycji czynnej, natomiast „*pathos*” odnosi się do doznania jako afektu czy emocji. I tak w drugiej księdze *Retoryki* szkicuje Stagiryta najpierw typy afektów ludzkich, takie jak gniew i pogarda, uśmierzenie i łagodność, przyjaźń i miłość, obawa i odwaga, wstyd, wdzięczność, litość i współczucie, słuszne oburzenie, zazdrość, a dalej w tej księdze przedstawia *ethosy* (charaktery) ludzkie w zależności od wieku (młodego, dojrzałego i starczego), a także charakterologię ludzi szlachetnych, bogatych, wpływowych oraz tych, którzy osiągnęli powodzenie⁶.

Z kolei w *Poetyce* rozróżnienia *ethosów* (na wzniosłe i pospolite) w aspekcie mimetyki (dramatycznej i diegematycznej) stanowią dla Arystotelesa kryteria podziału twórczości poetyckiej na epikę, tragedię i komedię. Ponadto w zakresie *mimesis* tragedii obiektami są *ethosy* występujących postaci, które ujawniają się w fabule i myśleniu wyrażonym w słowach. Myślenie (gr. *diánoia*) więc i charakter (gr. *ēthos*) ujawniony w działaniu są bowiem dwoma czynnikami wyznaczającymi z natury postępowanie osób dramatu doświadczających powodzenia lub nieszczęścia⁷.

Tak więc *ethosy* to różne typy ludzkich charakterów, ujawniające się w różnych działaniach i postawach życiowych. Zgodnie z perypatetyckim podziałem filozofii na teoretyczną, praktyczną i wytwórczą *ethosy* związane są z wiedzą praktyczną (etyką i polityką) oraz wytwórczą (retoryką i poetyką).

Słynny uczeń Arystotelesa Teofrast z Eresos, opierając się na własnym doświadczeniu, dokonał bliższego rozpoznania owych *ethosów* od strony negatywnej. W swym wybornym piśmie *Etyczne charaktery* przedstawił trzydzieści takich charakterów w pomysłowej literackiej egzemplifikacji. Tutaj przymiotnika „etyczny” nie można rozumieć jako „moralny”, bo chociaż klasyfikacja Teofrasta dotyczy wad czy przywar ludzkich, nie zawiera wszelako ich oceny moralnej i dokonana została w konwencji raczej humorystycznej. Trudność dla nas stanowi oddanie w nowożytnym przekładzie nazw tych charakterów, których oryginalny sens bywa nieco inny od naszych wyobrażeń. W tłumaczeniu polskim zaproponowano takie ich nazwanie: ironia, schlebienie, gadulstwo, chamstwo, uniżoność, rozrabianie, wielomówstwo, plotkarstwo, bezwstyd, sknerstwo, nieprzystojność, niewczesność, przesadna gorliwość, tępota, nieokrzesanie, zabobonność, wieczy-

⁶ Na temat różnic między etyką antyczną a nowożytną zob. Ch. Horn, *Antike Lebenskunst: Glück und Moral von Sokrates bis zu den Neuplatonikern*, C.H. Beck, München 1998. Zob. też: t e n ż e, *L'arte della vita nell' antichità. Felicità e morale da Socrate ai neoplatonici*, oprac. E. Spinelli, Carocci, Roma 2004.

⁷ Dobry komentowany przekład tych tekstów zob. R. P o r a w s k i, *Zarys charakterologii w „Retoryce” Arystotelesa*, „Meander” 40(1985) nr 1-2, s. 45-55; t e n ż e, *Doktryna o afektach w „Retoryce” Arystotelesa*, „Meander” 40(1985) nr 4, s. 121-136.

ste niezadowolenie, podejrzliwość, obmierzłość, prostactwo, próżność, skąpstwo, pyszałkowane blagierstwo, arogancja, tchórzostwo, oligarchia, spóźniona pilność, obmowa, sympatia dla łotrostwa, chciwość⁸.

Ta pomysłowo opracowana charakterologia odnosiła się raczej do retoryki czy do poetyki komediowej, o czym świadczą analogiczne typy postaci w komediach Menandra⁹.

Jak ważna i dyskutowana była w antyku kwestia charakterów świadczą też postulaty i kontrowersje związane z grecką refleksją nad muzyką, której teoria obejmowała rytmy i harmonie, a w aspekcie pajdeutycznym również ethosy. Damon z Aten (działający w połowie piątego wieku przed naszą erą) uchodził za pierwszego teoretyka skutków etycznych wywoływanych przez muzykę u słuchaczy, czyli jej zdolności wzbudzania w nich takich cnót, jak odwaga, opanowanie i prawość. Nawiązuje do tego wymownie Sokrates Platoński w trzeciej i czwartej księdze *Politei*¹⁰.

Także według Arystotelesa nauczanie muzyki ma służyć wychowaniu (gr. *paideia*), rozrywce (gr. *paidia*) i godziwemu spędzaniu czasu (gr. *diagoge*). Muzyka jest zbyt cenna, aby ograniczyć ją tylko do rozrywki i wytchnienia. Znamienne są jego słowa w *Polityce* (VIII, 5, 1340 a 4): „Muzyka bowiem zawiera pewną przyjemność naturalną, dlatego każdy wiek i każdy charakter ma z niej miły użytek, lecz trzeba baczyć, czy w jakiś sposób wpływa ona także na charakter (*ēthos*) i na duszę. Byłoby to jasne, gdybyśmy dzięki niej nabywali pewnych jakości etycznych”.

Nie wnikając w szczegóły, można tu powtórzyć za wybitnym znawcą przedmiotu: „Trybom i rytmom (zarówno rytmom tańca, jak pieśni) przypisuje się etos, ponieważ naśladują głosy i ruchy ludzi o określonych cechach lub w określonych stanach emocjonalnych. W muzyce i tańcu są więc zakodowane cechy etyczne, które już objawiły się w ludzkim zachowaniu, a za ich pomocą powracają do dusz wykonawców i słuchaczy”¹¹.

Zagadnienia dotyczące ethosu muzycznego były uznawane za istotne przez perypatetyków i stoików, epikurejczycy natomiast kwestionowali zasadność takiego poglądu. Ponadto grecki *ēthos* muzyczny miał wpływ na kształtowanie się swoistego charakteru muzyki w pierwszych wiekach chrześcijaństwa¹².

⁸ Na ten temat zob. M. W e s o ł y, *Mimesis dramatyczna według Platona i Arystotelesa*, „Eos” 1996, nr 84, s. 203-215.

⁹ T e o f r a s t, *Charaktery*, tłum. I. Dąbska, w: tenże, *Pisma filozoficzne i wybrane pisma przyrodnicze*, tłum. i oprac. D. Gromska, J. Schnayder, PWN, Warszawa 1963, s. 340-370.

¹⁰ Spośród licznych opracowań zob. M. S t e i n, *Definition und Schilderung in Theophrasts Charakteren*, Vieweg+Teubner Verlag, Stuttgart 1992.

¹¹ Zob. M. W e s o ł y, *Damon z Aten w źródłach antycznych*, „Symbolae Philologorum Posnaniensium” 16(2004), s. 205-212.

¹² M.L. W e s t, *Muzyka starożytnej Grecji*, tłum. A. Maciejewska, M. Kaziński, Homini, Kraków 2003, s. 263.

NOWA PERSPEKTYWA BADAWCZA
FILOZOFIA ANTYCZNA JAKO SPOSÓB ŻYCIA

Po takim – tylko ogólnym – rozpoznaniu rozumienia ethosów w myśli greckiej, którego oryginalnym odniesieniem była typologia charakterów ludzkich w związku z różnymi działaniami i postawami życiowymi, nasuwa się pytanie, czy i w jakim stopniu w naszych rozważaniach można uwzględnić współczesne rozumienie ethosu jako wzoru zachowań, stylu życia czy charakteru danej grupy ludzi, określającego jej odrębność. Otóż okazuje się – zwłaszcza na podstawie nowszych badań – że to właśnie filozoficzny sposób życia był najbardziej charakterystyczny dla antycznych Greków i Rzymian. Świadczy o tym używanie w kontekstach filozoficznych określeń oznaczających życie, sposób czy sztukę życia bądź spędzania czasu (na przykład: bios, zoē, tropos, diagogē, agogē, diaita, diatribē, he peri ton bion techne).

Kwestię filozoficznego sposobu życia – pozostającą przedmiotem dyskusji i sporów – podjęto stosunkowo niedawno. Dopiero od ponad ćwierćwiecza rozpoznaje się przedtem niedostatecznie dostrzeżone i zbadane zagadnienie różnorodności sposobów pojmowania filozofii przez samych Greków i Rzymian. Poświęcił temu swe oryginalne studium *La filosofia in Grecia e a Roma*¹³ [„Filozofia w Grecji i Rzymie”] Giuseppe Cambiano. Nowe, uzupełnione wydanie tej książki zaopatrzył on wymownym podtytułem nawiązującym do toczonych w międzyczasie dyskusji: *I filosofi in Grecia e a Roma. Quando pensare era un modo di vivere*¹⁴ [„Filozofowie w Grecji i Rzymie. Kiedy myślenie było sposobem życia”].

Na wstępie autor ustosunkowuje się krytycznie do nośnych interpretacji francuskiego uczonego Pierre’a Hadota¹⁵, którego książki ukazały się także w języku polskim¹⁶. Hadot był przede wszystkim badaczem filozofii okresu cesarstwa rzymskiego. Dostrzeżone w dziełach Seneki, Epikteta oraz jego ulubionego autora Marka Aureliusza osobliwości filozofowania rozciągnął on na epikureizm i późniejszy stoicyzm. Jego podejście jest – według Cambiano – tendencyjne i jednostronne: wydobyć z filozofii antycznej ćwiczeń duchowych – czy raczej spirytualnych – nadaje jej sens swoiście religijny. W tej perspektywie filozofia antyczna jawi się jako praktyka medytacji we-

¹³ Zob. G. Miśkiewicz, *Grecki etos muzyczny i jego wpływ na kształtowanie się koncepcji śpiewu kościoła w pierwszych wiekach chrześcijaństwa*, Polihymnia, Lublin 2014.

¹⁴ Zob. G. Cambiano, *La filosofia in Grecia e a Roma*, Laterza, Roma–Bari 1983.

¹⁵ Zob. tenże, *I filosofi in Grecia e a Roma. Quando pensare era un modo di vivere*, Il Mulino, Bologna 2013. Na uznanie zasługuje oryginalne ujęcie tematu w czterech rozdziałach o następujących tytułach: „Metamorfozy filozofa”; „Filozofowie w polis i w Cesarstwie”; „Instrumenty filozofów: oralność i pisanie”; „Filozofowie i użytek z przeszłości”.

¹⁶ Zob. P. Hadot, *Exercices spirituels et philosophie antique*, Études augustiniennes, Paris 1977; tenże, *La citadelle intérieure. Introduction aux Pensées de Marc Aurèle*, Fayard, Paris 1992; tenże, *Qu'est-ce que la philosophie antique?*, Gallimard, Paris 1995.

wewnętrznej mającej na celu ukształtowanie i transformację siebie, jako właściwa terapia duszy, obejmująca także ćwiczenie umierania. Medytacja oznacza tutaj zastosowanie dogmatów nie tylko etyki, ale i fizyki do praktyki życia indywidualnego – na podobieństwo dogmatów czy reguł życia monastycznego. Dogmaty wszak to poglądy już ustalone – interpretacja Hadota pomija więc konstruktywne momenty refleksji filozoficznej, którą konkurujące ze sobą szkoły prowadziły w kontekście sporów i kontrowersji, wykorzystując różne środki perswazji. Jeśli pominie się ten wymiar wielości i konkurencji, zatraca się złożony obraz życia filozoficznego w pogańskim antyku.

Ogólnie rzecz biorąc, ujęcie życia filozoficznego proponowane przez Hadota abstrahuje od różnic między szkołami, które działały w odmiennych warunkach historycznych – od greckiej polis, poprzez monarchie hellenistyczne, do Republiki i Cesarstwa Rzymskiego. Jeśli faktycznie już od czwartego wieku kształtował się pewien filozoficzny sposób życia, to w epoce klasycznej nie można go zredukować do ćwiczeń spirytualnych, pozaintelektualnych konwersji czy metanoji. Dane dotyczące sposobu życia przedsokratyków nie nasuwają nam takiej wizji filozofowania. Postać Sokratesa – wzorcowa dla Hadota w aspekcie filozoficznego sposobu życia i jawiąca się z jakąś demoniczną i irracjonalną mocą – zostaje całkowicie pozbawiona postawy elenktycznej (odpie-rajającej), wyrażanej poprzez stosowanie dialektyki, dociekanie i poszukiwanie racji. Dialog sokratejsko-platoński nie jest przecież pozalogicznym przeżyciem, ćwiczeniem duchowym na podobieństwo irracjonalnych konwersji.

Zdaniem Cambiano Hadot mylnie przedstawił zwłaszcza postać Arystotelesa. Trudno bowiem przypisać ogromnemu dorobkowi Stagiryty nastawienie mistycyzujące i antysejentyistyczne. Nawet jego sophia jako spełnienie życia teoretycznego stanowi nie jakąś mistyczną intuicję, lecz intelektę powiązaną z wiedzą naukową. Przesadne jest też traktowanie filozofii jedynie jako „mądrości” i pomijanie dialektycznego badania jako dążenia do poznania i wiedzy w różnych dziedzinach – dążenia typowego dla platońskiego, perypatetyckiego i stoickiego sposobu filozofowania. Miłośnik mądrości, choć nie włada ową boską sophia, to jednak dąży do niej w możliwych granicach poznawczych.

Podobne zarzuty stawia wykładni Hadota uczony niemiecki Christoph Horn w książce *Antike Lebenskunst: Gluck und Moral von Sokrates bis zu den Neuplatonikern*¹⁷ [„Antyczna sztuka życia. Szczęście i moralność od Sokratesa do neoplatoników”] – dodając również własne zastrzeżenia. Przywołuje on wcześniejszą pracę na temat ćwiczeń duchowych w antyku: Paula

¹⁷ Zob. t e n ż e, *Filozofia jako ćwiczenie duchowe*, tłum. P. Domański, Wydawnictwo IFiS PAN, Warszawa 1992; t e n ż e, *Czym jest filozofia starożytna*, tłum. P. Domański, Fundacja Aletheia, Warszawa 2000; t e n ż e, *Twierdza wewnętrzna. Wprowadzenie do „Rozmyślań” Marka Aureliusza*, tłum. P. Domański, Antyk–Marek Derewiecki, Kęty 2004. Książki te posłowiami – do których tu szczególnie odsyłamy – opatrzył Juliusz Domański.

Rabbowa *Seelenführung. Methodik der Exerzitien in der Antike*¹⁸ [„Przewodnictwo duchowe. Metodyka ćwiczeń w antyku”]. Według Horna, podejmując ten temat w kontekście filozofii antycznej, należy uwzględnić wiele różnych form aktywności i ćwiczeń, takich jak: ustne nauczanie, dialog, traktat czy diatryba, a także modele dydaktyczne, ascetyczne i terapeutyczne. Można też wyodrębnić różnorodne typy ćwiczeń: literackie, dialogiczne, monologiczne i wymaganiowane. Cele uprawiania filozofii miały zaś charakter nie tylko duchowy, ale także intelektualny, etyczny i terapeutyczny.

W szerszym kontekście – nie tylko filozofii antycznej, ale głównie średnio-wiecznej i renesansowej – oryginalne i cenne jest studium Juliusza Domańskiego „*Scholastyczne*” i „*humanistyczne*” *pojęcie filozofii*¹⁹, a także wydana w języku francuskim książka tegoż autora o wymownym tytule *La philosophie, théorie ou manière de vivre? Les controverses de l'Antiquité à la Renaissance*²⁰ [„Filozofia, teoria czy sposób życia? Kontrowersje od antyku do renesansu”], której polska wersja ukazała się pod tytułem *Metamorfozy pojęcia filozofii*²¹.

Nie jest naszym celem podjęcie dyskusji z nośną i zamasyżowaną koncepcją Hadota ani z analogiczną i równie oryginalną koncepcją metafizologiczną Domańskiego – koncepcjami, które dotyczą sedna filozofii antycznej jako osobliwego sposobu życia. Obydwaj autorzy wyszli od późnoantycznych wizji filozofii i w tym zakresie ich ustalenia okazują się trafne i godne uznania. Wszelako odnośnienie takiej wizji do Platona i Arystotelesa budzi wątpliwości. Mylnie jest przeświadczenie, że refleksja badawcza, wywody i argumenty nie były istotnym komponentem filozoficznego sposobu życia w myśli helleńskiej (przedsokratejskiej i klasycznej), której główny cel stanowiło zdobywanie wiedzy i dociekanie prawdy. W czasach hellenistycznych zmieniła się jednak koncepcja filozofii. Prymat uzyskała wówczas praktyka życia, a w filozofii, która zachowała swoje trzy tradycyjne działy, czyli fizykę, logikę i etykę, wyeksponowano tę ostatnią. Słynna teza Hadota, według której filozofia była w istocie ćwiczeniem przygotowującym do mądrości, czyli ćwiczeniem duchowym, stosuje się właśnie do okresu hellenistyczno-rzymskiego, a właściwie do późnego antyku²².

¹⁸ Zob. Ch. H o r n, *Antike Lebenskunst: Glück und Moral von Sokrates bis zu den Neuplatonikern*, C.H. Beck, München 1998.

¹⁹ Zob. P. R a b o w, *Seelenführung. Methodik der Exerzitien in der Antike*, Kösel Verlag, München 1954.

²⁰ Zob. J. D o m a ń s k i, „*Scholastyczne*” i „*humanistyczne*” *pojęcie filozofii*, Zakład Narodowy im. Ossolińskich–Wydawnictwo PAN, Wrocław 1978. W związku z tematyką niniejszego artykułu odsyłamy do wydania drugiego tej rozprawy (Antyk, Kęty 2005), zwłaszcza do jej pierwszego rozdziału „Starożytne teorie metafizologiczne jako źródło dwoistego rozumienia filozofii” (s. 13–63).

²¹ Zob. t e n ż e, *La philosophie, théorie ou manière de vivre? Les controverses de l'Antiquité à la Renaissance*, Editions du Cerf, Fribourg–Paris 1996.

²² Tego zdania jest też Enrico Berti (por. E. B e r t i, *La ricerca della verità in filosofia*, Studium, Roma 2014, s. 116).

Rzecz bywa upraszczana przez wartościujące potraktowanie antynomii: teoria albo sposób życia. Ów filozoficzny sposób życia w epoce helleńskiej nie antagonizował teorii i praktyki, postawy badawczej (kontemplacyjnej) i mądrościowej (mystycyzującej), wartości logosu (dyskursu) i sensu samego życia, nawet jeśli ów sens eksponował.

Dla udokumentowania tej tezy podamy poniżej ważniejsze wypowiedzi autorów klasycznych dotyczące filozoficznego sposobu życia, a na koniec – jako wyraz innego już podejścia – pewne wypowiedzi pisarzy rzymskich. Wcześniej jednak warto – dla ogólnej orientacji – wspomnieć pokrótce, czym była filozofia antyczna.

KRÓTKI WGLĄD W FILOZOFIĘ ANTYCZNĄ

Filozofia antyczna (grecko-rzymska) wciąż pozostaje przedmiotem badań, a nowsze studia niejedno w tej dziedzinie ujmują inaczej niż dawne, korygują i naświetlają²³. Samo pochodzenie nazw „philosophia” i „philosophos” budzi wątpliwości. Antyczni przypisywali Pitagorasowi nadanie terminowi „philosophia” sensu bezinteresownego umiłowania wiedzy i mądrości, lecz stanowiło to zapewne skutek rzutowania przez Platona i Akademików własnych koncepcji na poglądy poprzedników – czyli tak zwanych przedsokratyków (jest to określenie nowożytnie) i samego Sokratesa – którzy prawdopodobnie nie mieli jeszcze świadomości bycia „filozofami”²⁴. Ponieważ teksty wczesnogreckie zachowały się tylko fragmentarycznie, możemy polegać jedynie na relacjach późniejszych – zawartych głównie w dziełach Arystotelesa i perypatetyków, a także w Diogenesa Laertiosa *Żywotach i poglądach słynnych filozofów*²⁵ – które dają nam pewien obraz antycznej biografii i doksografii filozofów.

Nie sposób zdać tu sprawy z wielości i różnorodności poglądów filozofii starogreckiej, której twórcza aktywność trwała ponad tysiąc lat (od szóstego wieku przed Chrystusem do szóstego wieku po Chrystusie). Zwykliśmy wyróżniać w tym tysiącleciu przynajmniej trzy nierównej długości okresy. Pierwszy z nich, od wieku szóstego do początku czwartego, nazywany jest umownie

²³ Zob. M. Wesoły, *Czym była i jest filozofia grecka*, w: *Przeszłość i przyszłość filozofii*, red. R. Kozłowski, P.W. Juchacz, Wydawnictwo Naukowe Instytutu Filozofii UAM, Poznań 1999, s. 17-32; t e n ż e, *Filozofia grecka na miarę naszych czasów i możliwości*, „Diametros” (<http://www.diametros.iphils.uj.edu.pl/serwis/?l=1&p=deb5&m=43&ii=403>).

²⁴ Radykalny pogląd na ten temat zob. L. Rossetti, *La filosofia non nasce con Talete e nemmeno con Socrate*, Diogene Multimedia, Bologna 2015.

²⁵ Na temat tego dzieła zob. M. Wesoły, *Heraklit z Efezu i Empedokles z Akragas w wykładni Diogenesa Laertiosa*, „Filo-Sofija” 7(2007) nr 7, s. 237-242; t e n ż e, *Predsokratycy u Diogenesa – nurt joński*, „Filo-Sofija” 28(2015) nr 1(2), s. 127-130.

przedsokratejskim. Jednocześnie od połowy piątego wieku zaczynają działać konkurujący ze sobą sofisci, Sokrates i jego uczniowie. Wiek czwarty zasłynął klasycznymi osiągnięciami w postaci dzieł Platona i Arystotelesa oraz wczesnej Akademii i Perypatu. Po okresie klasycznym następuje okres szkół hellenistycznych, wywodzących się od Epikura, stoików i sceptyków i kontynuowanych w czasach rzymskich do trzeciego wieku naszej ery. Z końcem antyku dominującym nurtem stał się neoplatonizm (do jego przedstawicieli należą Plotyn, Porfiriusz, Jamblich i Proklos), łączący egzegezę platonizmu z mistycyzmem.

Należy również przypomnieć, że we Wschodnim Cesarstwie Rzymskim filozofia grekojęzyczna krzewiona była przez całe średniowiecze, aż do upadku Konstantynopola w roku 1453²⁶. Przetrwanie znanych nam tekstów filozofii i nauki antycznej zawdzięczamy kulturze pisma w Bizancjum, skąd najpierw zaczerpnęli te teksty Arabowie²⁷, a dopiero po nich zachodni Europejczycy – głównie za sprawą uchodźców z ginącego Konstantynopola²⁸. Filozofia grecka w Bizancjum stała się przedmiotem badań dopiero niedawno i wiele w tej dziedzinie pozostaje jeszcze do odkrycia i egzegetycznego rozpoznania, wiele edycji źródłowych oczekuje na przygotowanie. W związku z tematem niniejszego artykułu instruktywne byłoby zbadanie statusu i rangi filozofów działających we wszechnicy Konstantynopola, którym przypisywano szczególną godność: hypatoi ton philosophon (w języku łacińskim: consules philosophorum)²⁹.

Trudno jest zorientować się w tym ogromnym materiale antycznych tekstów filozoficznych – a przecież jeszcze większa ich liczba nie przetrwała. Ważną wskazówką może być to, jak uzyskiwali w nich orientację sami myśliciele antyczni. Z Akademii Platona, od Ksenokratesa, wywodzi się podział filozofii na fizykę, dialektykę (logikę) i etykę. Podział ten okazał się trwały, lecz wśród działów filozofii wyeksponowane miejsce zajęła później etyka. Od Arystotelesa pochodzi rozróżnienie przedmiotowe i podział na filozofię teoretyczną, praktyczną i wytwórczą. Oprócz cnót etycznych – o czym już wspominaliśmy – Arystoteles wyróżnił i zdefiniował cnoty dianoetyczne (inte-

²⁶ Zob. B. T a t a k i s, *Filozofia bizantyńska*, tłum. S. Tokariew, Wydawnictwo WAM, Kraków 2012. Przegląd najnowszej literatury przedmiotu zob. „Posłowie” mego autorstwa, w: tamże, s. 255-301. Por. K. I e r o d i a k o n o u, B. B y d é n, *Byzantine philosophy*, w: „Stanford Encyclopedia of Philosophy” (Spring 2014 Edition), red. E.N. Zalta, *Byzantine philosophy*, (zob. zwł. „Bibliography”), <http://plato.stanford.edu/entries/byzantine-philosophy/>.

²⁷ Por. *Historia filozofii arabskiej*, red. P. Adamson, R.C. Taylor, tłum. K. Pachniak, A. Wąs SVD, Wydawnictwo WAM, Kraków 2015, s. 17-60.

²⁸ Szerzej na ten temat zob. M. W e s o ł y, *Z Konstantynopola do Florencji, czyli odzyskanie greki na Zachodzie*, „Eos” 85(1998) nr 2, s. 285-303.

²⁹ Zob. M. C a c o u r o s, *De la pensée grecque à la pensée byzantin*, w: *Le discours philosophique*, red. J.F. Mattéi, PUF, Paris 1998, s. 1362-1384.

lektualne), do których zaliczał wiedzę naukową, sztukę, roztropność, intelektę oraz mądrość³⁰.

W późnym antyku za sprawą neoplatońskich egzegetów pojmowano filozofię synkretycznie w sześciu znaczeniach, a mianowicie: (1) jako poznanie bytów jako bytów, (2) poznawanie spraw boskich i ludzkich, (3) upodabnianie się do Boga, (4) medytacja nad śmiercią, (5) sztuka sztuk i wiedza wiedzy, (6) umiłowanie mądrości. Te pochodzące od Arystotelesa, Platona i stoików sensy uprawiania filozofii stały się wiodące w kulturze filozoficznej Bizancjum³¹.

Filozofowie nowożytni i współcześni zaś, nawiązując do Greków, eksponują zwykle swe własne dziedziny i adaptacyjnie odnoszą się do metafizyki i etyki (są to określenia antyczne) czy też do ontologii, epistemologii i estetyki (tych określeń nie znano w antyku). Bardziej znacząca jest dla nas profesjonalna historiografia filozofii antycznej (rozwijana między innymi przez Eduarda Zellera, Williama Guthrie'go i Giovanniego Reale'go), która jednak w swym ogromie trudna jest do całościowego ogarnięcia³².

Ogólnie rzecz ujmując, filozofia grecka wyrażała się przede wszystkim w dociekaniu pryncypiów (gr. *archai*), czyli pierwszych zasad natury, które stanowiły rozległy przedmiot systematyzującej refleksji podejmowanej już przez przedsokratyków, Platona (po części), głównie jednak przez Arystotelesa i perypatetyków, a także szkoły hellenistyczne, w tym nawet neoplatonizm (w koncepcji trzech hipostaz pierwotnych). Ten dział filozofii nazywano fizycznym, z czego później urobiono nazwę „metafizyki”.

Myśl grecką – już tak zwanych przedsokratyków – znamionowała postawa eks-centryczna, dociekająca nowego obrazu bogów, świata i człowieka. Wielu mędrców (Heraklit, Ksenofanes, Parmenides czy Empedokles) przedstawiało siebie jako protagonistów wieszczących nieznaną dotąd śmiertelnym logos. Była to nie tylko polemika z tradycją, ale także rywalizacja wzajemna mędrców i sofistów. Przekonanie o wyjątkowości swej misji dociekania prawdy żywiła także dialektyka sokratejsko-platońska z jej elenktyką i pejrazyką, rozwinięta metodycznie przez Arystotelesa w *Topikach*. Platon przypisywał filozofii nawet zdolność uzdrawiania ustrojów politycznych, Arystoteles zaś

³⁰ Zob. nowy przekład księgi VI *Etyki nikomachejskiej*: M. W e s o ł y, „Phronesis” – roztropność jako racjonalność praktyczna według Arystotelesa, w: *Filozofia a sfera publiczna*, red. P. Orlik, K. Przybyszewski, Wydawnictwo Naukowe Instytutu Filozofii UAM, Poznań 2012, s. 229-251.

³¹ Por. T a t a k i s, dz. cyt., s. 279-281.

³² Dlatego też polecamy tu wpieryw najnowsze kompendia umożliwiające orientację podstawową i odpowiadające aktualnemu stanowi wiedzy w tej dziedzinie: F. T r a b a t t o n i, *La filosofia antica. Profilo critico-storico*, Carocci, Roma 2008; B. C e n t r o n e, *Prima lezione di filosofia antica*, Editori Laterza, Roma-Bari 2015. Zob. też najnowsze opracowanie zbiorowe pod redakcją znakomitych badaczy włoskich: *Storia della filosofia antica*, t. 1, *Dalle origini a Socrate*, red. M. Bonazzi, t. 2, *Platone e Aristotele*, red. F. Tabattoni, t. 3, *L'età ellenistica*; red. E. Spinelli, t. 4, *Dalla filosofia imperiale al tardo antico*, red. R. Chiaradonna, Corocci, Roma 2016.

uprawiał ją w rozległym ujęciu, rozwijając jej dziedziny teoretyczne, praktyczne i twórcze³³.

Wszelako szczególną cechą charakterystyczną działalności greckich filozofów była ich wzajemna rywalizacja, znamienna agonistyka, nie tylko w zakresie pisanych i nauczanych treści, ale i postaw życiowych. Tak kształtowały się kolejne postaci filozofów, a znaczącą rolę przypisywano nie tylko głoszonemu przez nich poglądom, ale i ich osobliwemu sposobowi życia. Tłumaczy to fakt, że wspomniane dzieło Diogenesa Laertiosa stawia na pierwszym planie właśnie żywoty i charakterystykę filozofów z ich anegdotami i apoftegmatami (porzekadłami), a głoszone przez nich poglądy zdają się odgrywać drugorzędną rolę. Wizerunki filozofów i ich uczniów służyły też jako motywy w polemikach ideowych, a zachęta do danej filozofii przedstawiana była jako wyeksponowanie właściwego sposobu życia. W tym ujęciu ethos filozofii antycznej to nie tylko bezosobowy zbiór nauk, lecz także styl czy sposób życia i postępowania, wyróżniony spośród innych.

FILOZOFICZNY SPOSÓB ŻYCIA

Tak jak pojęcie ethosu, tak też pojęcie życia filozoficznego oraz jego ogólna charakterystyka pochodzą od Arystotelesa. W *Etyce eudemejskiej* (I, 4, 1215 b 1-5), dociekając, czym jest szczęśliwość (eudajmonia) – najwyższe dla człowieka dobro – w nawiązaniu do rozważanych uprzednio trzech dóbr, mianowicie cnoty, roztropności i przyjemności, wyróżnił on trzy odpowiadające tym dobrom sposoby życia, czyli życie filozoficzne, polityczne i oddane rozkoszom. „Z nich życie filozoficzne pragnie tego, co dotyczy mądrości i kontemplacji prawdy, życie zaś polityczne pięknych czynów (te biorą się z cnoty), a życie przyjemne uciech cielesnych”. Jako przykład człowieka, którego życie oddane było filozofii, podał on Anaksagorasa. Filozof ów, zapytany, kto jest najszczęśliwszy, odrzekł: „Nikt z tych, o których myślisz, ale ten, kto wydałby się tobie atopos (nie na miejscu, niewłaściwy, dziwaczny)” (tamże, I, 4, 1215 b 7-8). Nieco dalej przywołane jest stwierdzenie Anaksagorasa o sensie życia, zalecające „postrzegać i badać niebo i ład w obrębie całego świata” (A 30 DK). Z kolei w *Etyce nikomachejskiej* (VI, 7) obok Anaksagorasa stawia Arystoteles Talesa jako tych, którzy zaniedbując własne korzyści, dociekają rzeczy niezwykłych, trudnych i boskich, choć zgoła nieużytecznych praktycznie.

³³ Zob. M. Wesoły, *Physis – anthropos – techné w koncepcji Arystotelesa*, w: *Cognoscere causas. Człowiek a natura w cywilizacji starożytnej Grecji i Rzymu*, red. Z. Głombiowska, Wydawnictwo Uniwersytetu Gdańskiego, Gdańsk 1998, s. 133-151.

Tak więc to Arystoteles określił filozoficzny sposób życia jako teoretyczne poszukiwanie prawdy o naturze wszechrzeczy, co w potocznym mniemaniu uchodziło już wówczas za dziwaczne, osobliwe czy bezużyteczne. Już pierwszy z owych filozofów, Tales z Miletu, był w tradycji uznawany za niezyciowego dziwaka. Powtarzano o nim opowieść, którą przytoczył też Platon w *Teajtecie* (174 a): „Tak to podaje się o Talesie, że obserwując gwiazdy i patrząc w górę, ...wpadł do studni, a jakaś ładna i dowcipna służebnica z Tracji miała go wyśmiać za to, że zachciało mu się poznawać rzeczy na niebie, a nie zna tego, co ma przed sobą i pod nogami. Żart ten dotyczy tych wszystkich, którzy trudnią się filozofią”.

Tales uchodził za inicjatora (gr. archegos) filozofii jako badania natury wszechrzeczy (gr. peri physeos historia), która krzewiona była przez kilkudziesięciu „fizyków” (gr. physikoi) prawie przez dwa stulecia. Wytworzyli oni swoisty wzorzec życia badawczego i teoretycznego. Ostatni z tych „fizyków”, Demokryt, miał stwierdzić, że „wolałby wykryć jedno wyjaśnienie przyrodnicze niż zostać królem Persów” (B 118 DK). Imponująca była wszechstronność jego badań, a miał on o sobie tak rzec: „Ja ze współczesnych mi ludzi przebyłem większość ziem, badając rozległe okolice i ziemie szerokie widziałem i słuchałem wielu uczonych mężów, a w łączeniu odcinków wraz z dowodem nikt mi jeszcze nie dorównał” (B 299 DK).

Za czasów sofistów i Platona ów atopiczny (osobliwy, dziwaczny) sposób życia i osobowość filozofów stały się przedmiotem wyborskich żartów. W Platonie *Teajtecie* niezaradnym filozofom przeciwstawieni zostali przebiegli retorzy. To jedyna w swoim rodzaju żartobliwa charakterystyka dziwacznej wyniosłości i zarazem nieporadności życiowej filozofów. Przytoczmy w dosłownym przekładzie ten znamieny motyw z *Teajteta* (173 c-e): „Bo cóż można by rzec o tych obłądnie zajmujących się filozofią? Oni już od młodości nie wiedzą, którą drogą na agorę, ani gdzie mieści się gmach sądu czy posiedzeń Rady, czy jakieś inne wspólne zgromadzenie miasta. Praw i orzekanych czy pisanych ustaw ani nie widzą, ani nie słyszą. Starania stronnictw o urzędy, zebrania, ucztę i włączenie się z flecistkami nawet we śnie im się nie jawią. Dobrze czy źle kto postąpił w mieście, czy było jakieś złe czy dobre wydarzenie u przodków w linii męskiej czy żeńskiej, to jeszcze bardziej im umyka niż tak zwane mierzenie wody w morzu. I wszystkiego tego taki nawet nie wie, że nie wie; on nawet nie jest oddalony od tych rzeczy dla zdobycia sławy, bo faktycznie ciało jego przebywa i zamieszkuje w mieście, ale myśl – wszystko to uznając za znikome i żadne, pogardzając tym – wzlataje według Pindara «ponad ziemię» i mierząc przestrzeń «niebios w górze», uprawia astronomię i całą naturę badając każdego z bytów, nie zniża się sama do rzeczy przyziemnych”.

Jest to najstarsze greckie wyobrażenie dziwaczności filozofów, zajętych astronomią i badaniem natury, oderwanych od otoczenia i niezdolnych do

zwykłego życia. Takie wyobrażenie – nie bez humorystycznego posmaku – przetrwało w potocznej świadomości. Jak utrwalony musiał być wizerunek owych mędrkujących dziwaków, świadczy fakt, że taką atopiczność przypisano też Sokratesowi „bujającemu w chmurach”. Niezależnie od tego, czy przerysowano lub przeinaczono intencje samego Sokratesa, typowa była jego dociekliwość w kwestiach dotyczących cnót, wartości godziwego życia i najwyższego dobra. Sokrates nie pisał, lecz tylko wypytywał; drażąc odpowiedzi rozmówców, stworzył ethos swoistego filozofowania, a spotkał go za to – jak wiadomo – tragiczny los. Sokrates mógłby uniknąć kary, gdyby zaprzestał natrętnego wypytywania innych w sprawach wiedzy, prawdy i cnót³⁴: „Gdybyście mnie, jak rzekłem, pod tym warunkiem uwolnili, to bym wam powiedział, że ja was, mężowie Ateńscy, szanuję i miłuję, ale posłucham raczej bóstwa aniżeli was, i póki oddycham i podołam, nie zaprzestaną filozofować, zachęcając was i tłumacząc to każdemu, kogo tylko spotkam. Otóż powiem, jak zwykłem: ty, czcigodny mężu, będąc Ateńczykiem, obywatelem polis tak wielkiej, sławnej z mądrości i potęgi, nie wstydzisz się zabiegać o pieniądze, abyś miał ich jak najwięcej, a o sławę i cześć, o rozsądek i prawdę, i o duszę, żeby była jak najlepsza, ty nie dbasz ani się nie troszczysz? I gdyby ktoś z was zaprzeczał i mówił, że dba o to, ja go zaraz nie puszcze i nie odejdę, ale go będę wypytywał, badał i sprawdzał, a jeśli mi się wyda, że on nie ma cnoty, a tylko tak mówi, to będę go lajał, że o najwyższe wartości najmniej zabiega, a rzeczy lichsze stawia wyżej. I tak postąpię z młodym i starym, i z każdym, kogo tylko spotkam, i z obcym, i swoim, a tym bardziej ze swoim, boście mi rodem bliżsi. Tak bowiem nakazuje mi bóg, dobrze to wiedzcie, a ja sądzę, że wam w polis większe dobrodziejstwo nie przypada nad tę moją służbę bożą. Albowiem ja nic innego nie czynię, jeno chodzę i nakłaniam młodych wśród was i starych, abyście się wpierv ani o ciała, ani o bogactwa nie troszczyli tak bardzo, jak o duszę, by była jak najlepsza: i powiadam, że nie z bogactw cnota powstaje, ale z cnoty bogactwa oraz wszelkie inne dobra ludzkie zarówno prywatne jak i publiczne” (*Apologia*, 29 c-30 b).

Sedno życia i filozoficznego wyzwania Sokratesa najlepiej charakteryzuje to, co – w obliczu wyroku śmierci – rzekł on o najwyższym ludzkim dobru. Oto jego wiekopomne słowa w relacji Platońskiej *Apologii* (38 a): „Jeżeli powiadam, że największe takie dobro przypada człowiekowi: każdego dnia prowadzić rozmowy na temat cnoty i innych wartości, o których wysłuchujecie mnie dyskutującego, badającego samego siebie i innych – życie zaś bez badania nie jest życiem godnym człowieka (gr. *ho de anexetastos bios ou biotos anthropo*) – to tym mniej wierzycie mnie, który to mówi. Jest właśnie

³⁴ Dokładniej na temat zob. M. W e s o ł y, *Megiston agathon (Pl. Ap. 38 a) – Sedno życia i filozoficznego wyzwania Sokratesa*, „Peitho. Examina Antiqua” 2(2011), s. 94-109.

tak, jak powiadam, mężowie, tylko że przekonać o tym nie łatwo. Ja jednak nie zwykłem uważać siebie za zasługującego na coś złego”.

Słowa te nie tylko wyrażają wiążący motyw Sokratejskiego wypytywania jako testowania wiedzy rozmówców, lecz także stanowią dla bezpośrednich i pośrednich zwolenników filozofa inspirację do dociekania cnót i najwyższego dobra.

Także w *Gorgiaszu* Platona wraz z ukrytą aluzją do apologii Sokratesa powraca kwestia największego ludzkiego dobra. Przedstawiony tam został dylemat życia filozoficznego, czyli dociekliwego i oczyszczającego z błędnych poglądów, w konfrontacji z życiem politycznym, występny panowaniem nad innymi mocą retoryki i demagogii³⁵. Dla Kalliklesa filozofowanie z umiarem bywa zajęciem zajmującym i miłym w młodym wieku; natomiast zestarzeć się w tym byłoby śmiesznie i nagannie. W obliczu możliwych zagrożeń filozofia jest bezradna i sam Sokrates może stać się jej ofiarą (por. *Gorgiasz*, 481 b-486 d). Przytoczmy pewne zdania z tej niebywałej tyrady przeciwko życiu oddanemu filozofii: „Prawda więc ma się w ten sposób; poznasz ją, jeśli przędziesz do większych dzieł i porzucisz już filozofię. Bo filozofia, Sokratesie, jest wdzięczna, jeśli ktoś umiarkowanie nią się zajmuje w młodym wieku. Jeśli zaś ponad potrzebę ją uprawia, stanowi zgubę dla ludzi [...] Gdy oto widzę dojrzałego człowieka nadal filozofującego i nie zaprzestającego, wydaje mi się, Sokratesie, że takiemu mężowi należą się baty. [...] Mój drogi, posłuchaj mnie, zaprzestań tego odpierania, zajmij się dobrodziejstwem spraw, zajmij się tym, skąd zyskasz sławę rozsądnego, innym zostaw te subtelności, czy trzeba je nazwać gadaniną czy bredniami, przez które w pustym zamieszkaż domostwie. Naśladuj nie tych mężów, co odpierają te marności, lecz tych, którym przypada sława w życiu i wiele innych dóbr” (tamże, 484 c; 485 d; 486 c-d).

W tej udramatyzowanej rozgrywce chodzi o wybór między życiem podług retoryki (zwróconym ku uciechom) i życiem zgodnym z filozofią (zwróconym ku dobru). Dla Platońskiego Sokratesa ważne jest nie samo życie, lecz dobre życie (por. tamże, 505 d-512 b), w imię którego poniósł on śmierć, a przez to stał się herosem filozoficznego ethosu, podejmowanego później rozmaicie przez wielu jego uczniów i następców.

Największy z nich, Platon, tworzył dialogi sokratejskie, a także dyskutował dialektycznie z uczniami w Akademii; nadał więc filozofii charakter dociekliwości skierowanej głównie na kwestie politologiczne, tak istotne dla wyboru godziwego życia. Czytamy w *Politei* (505 d-512 b): „Czy lepiej żyją ludzie

³⁵ Szerzej na ten temat zob. M. Wesoły, *Platona „Gorgiasz” – kompozycja dramatyczna, zarzewie agonu i sokratejska wymowa*, w: *Kolokwia platońskie. Gorgias*, red. A. Pacewicz, Instytut Filozofii Uniwersytetu Wrocławskiego–Oficyna Wydawnicza Atut–Wrocławskie Wydawnictwo Oświatowe, Wrocław 2009, s. 17-29.

sprawiedliwi od niesprawiedliwych i czy są bardziej szczęśliwi, cośmy potem postanowili zbadać, to rozważmy. Zdają się więc i teraz, jak mi się wydaje, z tego, co powiedzieliśmy. Jednak jeszcze lepiej trzeba to zbadać. Bo nie jest to wywód o byle czym, ale o tym, w jaki sposób należy żyć (gr. *peri tou hontina tropon chre zen*)”.

Filozofia w tym aspekcie stanowi formę życia dociekliwego, poddanego elenktyce, czyli testowaniu, wyzwalającemu z ignorancji i błędów, a także leczącemu chorobę duszy, jaką jest nieprawość. O Platónskich wymogach dotyczących bycia filozofem i związanego z tym sposobu życia, trudnego do osiągnięcia przez chełpliwych dyletantów, czytamy w słynnym *Liście VII* (340 d): „Tak oto zgodnie z powyższym rozumując, żyje ktoś taki, podejmując owszem swe zwykłe zajęcia, we wszystkim jednak wciąż ogarnięty filozofią i trybem życia na co dzień, jaki go najbardziej pouczy i uczyni biegłym w zapamiętywaniu, rozumowaniu i trzeźwym panowaniu nad sobą; przeciwieństwo zaś tego z pogardą odrzuci. Ci zaś, co w istocie nie są filozofami, a są tylko ubarwieni pozorami wiedzy, jak ci, co mają ciała opalone od Słońca, widząc, ile trzeba nauk, jak wielkiego trudu i jakiego trybu życia na co dzień dla wprowadzenia ładu w tym przedmiocie, uznają to za trudne i niemożliwe dla siebie, ani też nie będą w stanie tym się zająć”.

Dalej potępia Platon tych, którzy nie dopełniając wymogów życia filozoficznego, chełpliwie i bezzasadnie pisują o tym, czego sami nie rozumieją – a w uprawianiu filozofii chodzi przecież o skupienie duchowe najwyższe w ludzkiej mocy. Twórca Akademii wypowiada przy tym swe argumenty przeciwko pismu³⁶.

Z kolei Arystoteles nadał filozofii tożsamej z naukami szczególne walory teoretyczne i praktyczne. Słynną zachętę do filozoficznego życia opatrzył wymownym tytułem *Protreptyk*, z którego dość przytoczyć te zdania: „Trzeba dążyć do wiedzy i po to, aby ją samą zdobyć i aby się nią właściwie posługiwać, dzięki niej bowiem to wszystko dobrze ułożymy. Musimy więc filozofować, jeżeli zamierzamy prawidłowo uprawiać politykę i pożytecznie spędzać własne życie” (fr. 4 Ross).

Niebywała wszechstronność, z jaką Arystoteles uprawiał filozofię, odsłania prymat życia teoretycznego i intelektualnego. W ostatniej księdze *Etyki nikomachejskiej* (X, 7, 1178 a 5-9) – księdze poświęconej szczęściu zgodnemu z naturą i rozumem – filozof stwierdził: „To bowiem, co swoiste dla każdego, z natury jest najsilniejsze i najmilsze, a dla człowieka jest to życie zgodne z rozumem, jeśli tym najbardziej jest człowiek; takie zatem życie jest najszcześniejsze”. Szczęście polega zatem na życiu teoretycznym i kontemplacji

³⁶ Zob. M. A. Wesoły, *Świadectwa niepisanej dialektyki Platona*, „Peitho. Examina Antiqua” 6(2015), s. 205-266.

natury. W aktywności intelektualnej człowiek, choć przez krótki czas, naśladuje to, co Bogu przypada zawsze, czyli „refleksję nad własnym przedmiotem (gr. noesis noeseos)”.

We wszechstronnym paradygmacie realizowanym i zalecanym przez Stagirytę chodzi też o „wspólne filozofowanie” – filozofowanie wraz z przyjaciółmi, aby każdy mógł uprawiać to, co najbardziej miłuje. Przyjaźń jest przy tym współistotnym składnikiem szczęśliwego życia. Oto jak Arystoteles w *Etyce nikomachejskiej* (IX, 11, 1172 a 1-7) dał wyraz swej swemu pogładowi w tej sprawie: „A tym, czym dla każdego jest bycie, albo gwoli czego wszyscy pragną żyć, w tym właśnie chcą spędzać czas wraz z przyjaciółmi; dlatego jedni wspólnie piją, inni grają w kości, inni uprawiają gimnastykę, polują, albo wspólnie filozofują. I wszyscy na tym spędzają czas, co najbardziej miłują z zajęć w życiu”³⁷.

Niezależnie od takiej preferencji dla życia teoretycznego Arystoteles w pełni doceniał działania praktyczne służące cnocie i dobru, których celem nie jest teoria, lecz wytyczne do działania: „Otóż obecny traktat nie jest tylko dla teorii, tak jak inne; nie po to przecież badamy, by wiedzieć, czym jest cnota, lecz po to, byśmy stali się dobrzy, skoro żadnego nie byłoby z tego pożytku; konieczne jest przebadanie spraw dotyczących działań praktycznych, jak należy je dokonywać, te bowiem są istotne i jakie mają powstawać dyspozycje, jak już mówiliśmy” (tamże, II, 2, 1103 b 26-31).

„Pięknie jest więc poznać też każdą z rzeczy pięknych, wszelako co do cnoty, to nie wiedza, czym ona jest, najbardziej jest cenna, lecz poznanie, z czego jest. Nie chcemy bowiem wiedzieć, czym jest męstwo, lecz być męznymi, ani czym jest prawość, lecz być prawymi, tak jak bardziej być zdrowymi niż poznawać, czym jest zdrowie, i raczej czuć się dobrze niż wiedzieć, czym jest dobre samopoczucie” (*Etyka eudemejska*, 1216 b 10-19).

Z kolei w filozofii hellenistycznej i rzymskiej znaczące było nie tyle życie badawcze i teoretyczne, ile raczej osiąganie szczęśliwości indywidualnej³⁸. Epikur zachęcał do filozofii, która wyzwala z wszelkich lęków i niepokojów, a jej początkiem i końcem jest osiąganie przyjemności. Oto jedna z jego znamiennych sentencji: „Trzeba śmiać się i filozofować i dążyć do rzeczy swoich i ćwiczyć pozostałe zdolności, i nigdy nie wyzbywać się głoszenia słów trafnej filozofii” (*Gnomologium Vaticanum*, 41).

Stoicy natomiast głosili ideał życia niewzruszonego mędrca, jak to wyraził później Seneka w *Liście do Lucyliusza* (59, 16): „Taki jest duch mędrca, jak

³⁷ Zob. znakomite opracowanie: E. B e r t i, *Sumphilosophiein. La vita nell'Accademia di Platone*, Editori Laterza, Roma-Bari 2010.

³⁸ Zob. P. B l e j a, *Hedone – Arete – Ataraxia: trzy wyzwania etyki hellenistycznej*, „Sprawy Wschodnie” 2006, nr 1-2(11-12), s. 41-52.

świat powyżej księżycy: wciąż pogodnie tam jest”. Z kolei sceptycy głosili powściągliwość w poglądach (gr. epoche), nie uznając nawet racji owych dogmatyków na temat sztuki życia, która nie jest dana ludziom ani z natury, ani z nauczania. Donosi o tym obszernie Sekstus Empiryk w *Zarysach pirrońskich* (III, 188-252).

Pewną reakcją na sceptycyzm stał się w późnym antyku neoplatoński irracjonalizm, konkurencyjny wobec chrystianizmu, choć analogiczny, gdy chodzi o ideał mędrca i w postawach życiowych. Neoplatonizm przejął na swój sposób koncepcję filozofii jako diagnozy i terapii chorób duszy. Filozof żyjący w świecie może poprzez ekstazę oderwać się od niego oraz od swych emocji i afektów³⁹. Ewidentne jest w tym okresie mistycyzujące uduchowienie i radykalne odejście od ethosów filozofii helleńskiej, która krzewiła postawy badawcze w dociekaniu prawdy o naturze wszechrzeczy.

ANALOGIA LECZNICTWA

Przytoczmy na koniec pewien wywodzący się z myśli helleńskiej motyw związany z ethosem „życia w filozofii”, motyw, który stał się stałym motywem przewodnim w filozofii hellenistyczno-rzymskiej, a mianowicie przyrównywanie mądrości życiowej do lecznictwa. Już w jednym z fragmentów Demokryta (B 31 DK) czytamy: „Lecznictwo bowiem uzdrowia choroby ciała, mądrość zaś uwalnia duszę od cierpień”.

Troska o duszę i ciało była wspólnym wymogiem filozofów greckich, którzy jednak zalecali różne terapie. Analogiczna do lecznictwa jest wskazywana w dialogach Platona terapeutyczna funkcja filozofii, polegająca na oczyszczaniu (gr. katharsis) duszy z błędów i wad poprzez odparcie (gr. elenchos) i ćwiczenia dialektyczne wspomagane długoletnimi studiami nauk matematycznych. Ci, którzy oczyszczają ciała, czyli lekarze – powiada Platon w *Sofistice* (230 c-d) – „twierdzą, że ciało nie może czerpać pożytku z pokarmu, zanim nie wyeliminuje przeszkód wewnętrznych”; tak samo jest z duszą.

W *Timajosie* (88 b-c) Platon zalecał takie oto środki przeciwko manii i ignorancji: „Jedno tylko ocalenie od obydwu schorzeń: nie poruszać duszy bez ciała ani ciała bez duszy, aby broniąc się wzajemnie, pozostawały w równowadze i zdrowiu. Dlatego kto ćwiczy umysł w matematyce czy w innym poważnym badaniu, powinien poddawać ruchowi swe ciało, uprawiając gimnastykę; kto zaś ciało troskliwie kształtuje, winien poddawać ruchom swą duszę, korzystając z muzyki i całej filozofii, jeśli słusznie zamierza być pięk-

³⁹ Szerzej na ten temat zob. G. C a m b i a n o, dz. cyt., s. 41-46.

nym zarazem i dobrym. Podług nich samych należy stosować terapię obydwu części, naśladując postać wszechświata”.

Terapia duszy i ciała pozostawała w filozofii hellenistycznej i rzymskiej stałym zaleceniem, gdy już walor poznawczy i wiedzotwórczy nie stanowił celu ni największego dobra⁴⁰. Pogląd taki głosił Epikur cytowany później przez Porfiriusza w *Liście do Marceli* (31, 34 = *Epicurea* 122): „Próżny jest wywód filozofa, co nie leczy schorzeń człowieka. Jak bowiem nie ma żadnego pożytku z lecznictwa, jeśli nie leczy ono chorób ciała, tak też z filozofii, jeśli nie zwalcza schorzeń duszy”.

Motyw filozofii wzorowanej na medycynie wyeksponował w swoim ekspresywnym stylu Cynceron w *Tuskulankach* (II, 11-12): „Albowiem sprawia to filozofia: leczy dusze, odsuwa próżne niepokoje, uwalnia od pożądliwości, oddala lęki. Lecz ta jej moc nie wspomaga wszystkich jednak: wtedy znaczy wiele, gdy trafia na podatną naturę. «Dzielnym» bowiem nie tylko los sprzyja, jak mowa w starym przysłowiu, lecz znacznie bardziej rozum (ratio), który jakby pewnymi zaleceniami wzmacnia siłę dzielności. [...] Czy sądzisz jednak, że raczej te mają znaczenie u nich samych, z wyjątkiem nielicznych, przez których zostały wynalezione, dyskutowane i spisane? Jakże niewielu można znaleźć filozofów, którzy by tak działali, tak duchem i życiem stanowili, jak to postuluje rozum? Którzy to swoją dziedzinę nie jako pokaz wiedzy uważają, lecz za regułę życia? Którzy to są sobie samym wierni i słuchają własnych nakazów? Można wszak u jednych zauważyć taką lekkość i chełpliwość, iż lepiej by dla nich było, gdyby nie nauczali; u innych zaś żądzę pieniędzy, ani trochę sławy, wielu to niewolnicy uciech, tak iż ich życie dziwnie kłóci się z ich mową. To zaś wydaje mi się najbardziej szpetne. [...] filozof, który grzeszy sposobem życia, tym bardziej jest szpetny, bo powinności, której chce być nauczycielem, uchybia i sztukę życia, którą wyznaje, opuścił w życiu”.

Napisał to rzymski mówca i polityk, dla którego filozofia grecka stanowiła składnik edukacji i który, odsunięty od władzy, w chwilach załamania znajdował w filozofii ukojenie i pocieszenie. Dla filozofów rzymskich dotkliwy był zresztą rozdzwitek między głoszoną nauką a brutalnymi okolicznościami życia politycznego, w których przyszło żyć Cynceronowi, Senece, a później Boecjuszowi. Zauważmy, że słowa Cyncerona to zachęta do filozofii i jej pochwała już nie w aspekcie poznawczym, czyli dociekliwości badawczej, lecz jako przewodniczki życia, pomocnej w wyzbywaniu się utrapień i wad, oraz wsparcia w niedoli⁴¹.

⁴⁰ Zob. M.C. N u s s b a u m, *The Therapy of Desire. Theory and Practice in Hellenistic Ethics*, Princeton University Press, Princeton 1994.

⁴¹ Zob. instruktywny wybór tekstów filozofów rzymskich *O vitae philosophia dux! Leteinische Texte zum Thema „Philosophie in Rom”*, Reclam, Stuttgart 2010.

W związku z tym jakże wymowne jest osobiste wyznanie Marka Tulliusza w *Tuskulankach* (V, 5): „Lecz właśnie od filozofii winno się domagać naprawy i tej winy, jak i pozostałych wad i przewinień. Jak od najwcześniejszych lat mego życia moja wola i studia rzuciły mnie w jej objęcia, tak wśród najcięższych razów do tego portu, z którego ongiś wypłynąłem, miotany straszliwą burzą, chronię się. O filozofio, przewodniczko życia! (łac. O vitae philosophia dux!) O ty badaczko cnót, odpędzająca wady! Czym nie tylko my, lecz w ogóle bez ciebie byłoby życie ludzkie? Ty nauczyłaś miasta; ty rozproszonych ludzi zwołałaś do życia w społeczeństwie; ty najpierw ich powiązałaś domostwami, potem małżeństwem, dalej wspólnotą pism i mowy; ty wynalazłaś prawa, ty byłaś nauczycielką obyczajów i nauk. Do ciebie się uciekamy, ciebie prosimy o wsparcie, tobie my, jak przedtem po większej części, tak teraz całkiem dogłębnie się oddajemy. Bo jeden dzień, spędzony dobrze i według twoich zaleceń, należy cenić wyżej od występnej wieczności”.

Jeszcze inne pełne ekspresji wezwanie do respektowania filozofii w życiu codziennym znajdujemy u Seneki w *Liście XVI*: „Przede wszystkim zwróć uwagę na to, coś poczynił naprzód w filozofii, czy też w samym sposobie życia. Filozofia nie jest popularną sztuczką ani czymś wystawianym na pokaz, bo nie w słowach, ale w czynach jej istota. Nie po to jest podejmowana, by w jakiejś uciezce spędzić dzień, by zmniejszyć nudę próżnowania. Urabia ona i kształtuje ducha, dysponuje życiem, rządzi w działaniach, wskazuje, co należy czynić, a czego unikać, siedzi przy sterze i kieruje niebezpieczną podróżą miotanych przez bałwany morskie żeglarzy. Bez niej nikt nie może żyć spokojnie, nikt nie może żyć bezpiecznie. Każdej godziny zachodzą niezliczone okoliczności wymagające porady, której zasięgać należy właśnie od filozofii”.

Zauważmy, że zalecenia te zakładają już całkiem inne pojmowanie ethosu filozofii jako recepty na życie – nie zachęca się w nich do życia badawczego, intelektualnego i dociekliwego, jak to czynili przedsokratycy, Sokrates, Platon i Arystoteles. Staraliśmy się ukazać różnice między helleńskim podejściem do sedna filozoficznego życia a jego hellenistyczno-rzymskim rozumieniem, cytując wybrane teksty źródłowe. Odsyłamy w tym miejscu do nowszej literatury przedmiotu, w której wzmiankowane tu kwestie znajdują szersze i bardziej pogłębione tudzież dyskusyjne ujęcie⁴².

⁴² Zob. S. M a s o, *Filosofia a Roma. Dalla riflessione sui principi all'arte della vita*, Carocci, Roma 2012.

Stanisław GROMADZKI

NIETZSCHE JAKO ANTY-SOKRATES?*

*Określenie Nietzschego jako Anty-Sokratesa jest projekcją wizerunku, którego Nietzsche nigdy nie osiąga, gdyż nawet w jego quasi-autobiografii *Ecce homo* pozostaje margines niedookreślenia. Nie wiadomo, na ile stworzona postać Sokratesa, obok innych wizerunków różnych odeń postaci wyczerpuje programową jedność osoby. Wątpliwe jest branie na serio wszystkich wypowiedzi Nietzschego na ten temat. Można mieć podejrzenie świadomego dostrajania się do pewnego obrazu postaci, często wbrew ewidentnym własnym intuicjom.*

Na zakończenie fragmentu trzeciego podrozdziału *Ecce homo* zatytułowanego „Niewczesne”, będącego częścią większej całości o nieskromnym i raczej – jak sądzę – przekornym brzmieniu „Dlaczego piszę tak dobre książki”, Nietzsche określa, w jaki sposób uobecnia się w swoim dziele: „Moją mądrością jest być wieloma i w wielu miejscach, by mieć możliwość stania się jednością – mieć możliwość dojścia do jedni”¹.

W tym samym fragmencie przyznaje się, iż Schopenhauer i Wagner posłużyli mu – choćby jedynie w pewnej mierze – do eksplikacji nowej problematyki oraz opowiedzenia własnej historii duchowej, na podobnej zresztą zasadzie, na jakiej „Platon posłużył się Sokratesem jako semiotyką dla siebie”².

Stałą intencją Nietzschego, dostrzegalną zarówno w jego wczesnych pismach, jak i w pracach z ostatnich lat twórczości tego filozofa, jest więc wykozystywanie znanych postaci kultury, a w jego języku – „bożyszcz”³, jako swego rodzaju narzędzi własnego filozofowania. Ma to umożliwić w miarę pełną, aczkolwiek nigdy chyba nieosiągniętą samoidentyfikację. Schopenhauer i Wagner to tylko elementy tej identyfikacji. Takim elementem jest też Sokrates.

* Niniejszy tekst stanowi zmodyfikowaną i poszerzoną wersję referatu, który wygłosiłem we wrześniu 2004 roku na VII Polskim Zjeździe Filozoficznym w Szczecinie.

¹ F. Nietzsche, *Ecce homo. Jak się staje, czym się jest*, tłum. B. Baran, Wydawnictwo Baran i Suszczyński, Kraków 1996, s. 80.

² Tamże, s. 79.

³ Znamienny jest tytuł jednego z dzieł Nietzschego – *Zmierch bożyszcz* – nawiązujący do opery Wagnera i nadający „bożyszczom” szersze znaczenie fikcji kulturowych, obejmujących – poza postaciami – także instrumentarium pojęciowe metafizyki (zob. t e n ż e, *Zmierch bożyszcz, czyli jak filozofuje się młotem*, tłum. G. Sowinski, Wydawnictwo UJ, Kraków 2013). Drugoczącą krytykę tak rozumianych fikcji przeprowadza Nietzsche między innymi w *Poza dobrem i złem* (w części pierwszej zatytułowanej „O przesądach filozofów” – zob. t e n ż e, *Poza dobrem i złem. Preludium do filozofii przyszłości*, tłum. P. Pieniążek, Wydawnictwo Zielona Sowa, Kraków 2005, s. 9-30).

Miejsce każdej z tych postaci w myśli Nietzschego jest szczególne i nieustannie się zmienia. Utożsamienie z którąś z nich nie wyznacza jeszcze w sposób ostateczny komponentów duchowej sylwetki twórcy *Narodzin tragedii*. Stosunek Nietzschego do Schopenhauera, Wagnera, Sokratesa i innych „bożyszcz” jest bowiem nader złożony. Co więcej, złożony jest również stosunek Nietzschego do samego siebie, przez co jakakolwiek szczegółowa relacja nabiera tu dodatkowych wymiarów. Poza zjawiskami autokreacji, przywdziewania maski, mistyfikacji i oszukiwania siebie⁴ dochodzi do rozminięcia się z historycznie utrwalonym portretem, by tym łatwiej podporządkować wizerunek z góry powziętej tezie czy założonej koncepcji.

Sokrates nie jest w tej praktyce zjawiskiem wyjątkowym. Ale też jest taki z konieczności, gdyż wszelkie mówienie o nim zawsze napotyka na kłopoty związane z porządkiem historycznym. Nie wiadomo, jaki był naprawdę, a w dostępnych świadectwach pojawia się w postaci przekształconej, wyidealizowanej i zdeformowanej⁵. Toteż próba odtworzenia i odnalezienia historycznego Sokratesa wydaje się skazana na porażkę⁶. Mimo to Nietzsche raczej nie rezygnuje z chęci wyobrażenia sobie „autentycznego” Sokratesa: przedstawia go sobie między innymi jako pewien typ psychologiczny, nie troszcząc się zbytnio o wierność pozostawionym świadectwom.

Ten zabieg tworzenia typu ma wszakże dodatkowe znaczenie. Dążąc do jego skonstruowania, Nietzsche zdaje się z nim w jakimś sensie identyfikować, czy to poprzez proste utożsamienie, czy poprzez negację owego utożsamienia i nasycenie niuansami powstałej relacji, czy wreszcie zaznaczając ewolucję swego stosunku. Nie ma chyba zbytniej przesady w stwierdzeniu, jakie wypowiedział Ernst Bertram, autor książki *Nietzsche. Versuch einer Mythologie*, iż Sokrates, poza tym, że jawi się Nietzschemu jako punkt zwrotny w dziejach, jest punktem zwrotnym w życiu Nietzschego, a duchowy rozwój Nietzschego uzależniony jest od jego stosunku do Sokratesa⁷.

Takich punktów zwrotnych w życiu Nietzschego – co już zdołaliśmy zasugerować – było jednak co najmniej kilka. Przywołane nazwiska Schopenhauera i Wagnera dokumentują jego przełomy duchowe, ale tak samo jest w przypadku również innych, niewymienionych dotychczas postaci. Toteż

⁴ Zob. W. Kaufmann, *Nietzsches Philosophie der Masken*, „Nietzsche-Studien” 1981-1982, nr 10-11, s. 111-131.

⁵ Por. P. Hadot, *Filozofia jako ćwiczenie duchowe*, tłum. P. Domański, Wydawnictwo Aletheia, Warszawa 2003, s. 98.

⁶ Jakimś wyjściem z tej sytuacji jest stosowanie metody porównywania różnych świadectw zamiast na przykład zawierzenia jednemu tylko źródłu lub konstataowania niewiarygodności każdego z nich (por. W.K.C. Guthrie, *Sokrates*, tłum. K. Łapiński, S. Żuławski, Fundacja Aletheia, Warszawa 2000, s. 13n.).

⁷ Por. E. Bertram, *Nietzsche. Versuch einer Mythologie*, Georg Bondi, Berlin 1929, s. 337. Zob. też: tamże, s. 336-370 (rozdział „Sokrates”).

teżę Bertrama należy rozciągnąć na kolejne z nich, by tym sposobem pełniej prześledzić duchowy rozwój Nietzschego.

Niniejsze rozważania nie mają aż tak daleko idących aspiracji. Stanowią jedynie przyczynek do badań o szerszym zakresie. Skupiają się na pewnym wycinku złożonej identyfikacji Nietzschego, niewątpliwie istotnym i chyba wyjściowym dla jego samodzielnej refleksji. Rozpoczynając od nich, można zmierzać do zarysowania dynamicznej – jak się wydaje – jedności portretu filozoficznego autora *Ecce homo*.

„SOKRATES JEST MI TAK BLISKI, IŻ NIEMAL OD ZAWSZE WALCZĘ Z NIM”

Zasygnalizowane w tytule tego szkicu sformułowanie „Anty-Sokrates” nasuwa jednak skojarzenie, że postać Sokratesa nie służy pozytywnej samo-identyfikacji i – co więcej – ustawia się w opozycji do Nietzschego. Niemniej trzeba pamiętać, iż jest to sformułowanie opatrzone znakiem zapytania, który z kolei otwiera pole dla wszelkiej złożoności i niejednoznaczności stosunku do Sokratesa, pozwalając śledzić jego przeobrażenia. Twierdzenie, że stosunek ten był jednoznacznie afirmatywny, jest tak samo fałszywe, jak twierdzenie przeciwne. Rzecz bowiem w tym, że imię Sokratesa pojawia się u Nietzschego w całej skali znuansowania i uproszczeń, w zgodzie z zasadniczo literackim przekazem i na przekór niemu, na antypodach własnej identyfikacji i w całkowitej bliskości wobec niej.

„S o k r a t e s, by to tylko potwierdzić – notuje Nietzsche w jednym z wczesnych zapisków – jest mi tak bliski, iż niemal od zawsze walczę z nim”⁸.

Zapisek ten pochodzi prawdopodobnie z lata 1875 roku, a więc z okresu, kiedy zaczęły powstawać notatki wykorzystywane następnie w dwóch tomach *Ludzkiego, arcyludzkiego*⁹, a zatem także w drugim tomie tego dzieła o odrębnym tytule *Wędrowiec i jego cień*¹⁰. Rzutowanie tego stwierdzenia, przy jego ewidentnej nieokreśloności, na całą twórczość Nietzschego wydaje się tylko o tyle uprawnione, o ile uwypukla żywość reakcji na postać Sokratesa. Niemniej nie jest to stwierdzenie, które w tak lapidarnej formie byłoby w stanie oddać meandry wszystkich zapośredniczeń stosunku Nietzschego do

⁸ „S o c r a t e s, um es nur zu bekennen, steht mir so nahe, dass ich fast immer einen Kampf mit ihm kämpfe”. F. N i e t z s c h e, *Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe in 15 Bänden*, t. 8, *Nachgelassene Fragmente 1875-1879*, red. G. Colli, M. Montinari, dtv–de Gruyter, Berlin–New York 1980, s. 97. O ile nie podano inaczej – tłumaczenie fragmentów obcojęzycznych – S.G.

⁹ Zob. t e n ż e, *Ludzkie, arcyludzkie*, tłum. K. Drzewiecki, oprac. R. Mitoraj, Zielona Sowa, Kraków 2004.

¹⁰ Zob. t e n ż e, *Wędrowiec i jego cień*, tłum. W. Berent, oprac. R. Mitoraj, Zielona Sowa, Kraków 2003.

tej postaci. Wskazuje ono, że Nietzsche, traktując Sokratesa – jak utrzymuje Bertram – jako swego wroga, prowadził z nim wojnę i zarazem go – niemal po chrześcijańsku – kochał¹¹. Ale też dowodzi czegoś wręcz przeciwnego, a mianowicie, że stosunek Nietzschego do Sokratesa nie był bynajmniej nienawistny, a podjęta walka wynikała z tej samej miłości. Tak więc Nietzsche może być tu zarówno „Anty-Sokratesem”, jak i „Sokratesem”.

Z tak sprzecznych założeń można by naturalnie wyprowadzić odmienne wnioski. Fakt, że w tym wypadku są one zbieżne i prowadzą do konstatacji walki, być może nawet – jak by tego chciał wspomniany Bertram – łączonej bez sprzeczności z ideą chrześcijańskiej miłości, zmusza do uściśleń. Badacze, chcąc wprowadzić jakiś porządek w tę niejednoznaczność, postulowali oddzielenie Sokratesa od sokratyzmu¹². Tym sposobem zamierzali wygrać sympatię dla postaci przeciw niechęci do kierunku. Jeżeli jednak sokratyzm miałby być postawą, jaką ucieleśniał sam Sokrates, to nie sposób utrzymać tego rozróżnienia i trzeba poczynić dalszą specyfikację, tak by podkreślając różnicę w odniesieniu uczuciowym, wydobyć istotne jakości relacji.

Można więc założyć, że Nietzsche – jak to utrzymuje Walter Kaufmann – rozróżnia ludzi, których podziwia, wyznawane przez nich idee oraz ich zwolenników¹³. W wypadku Jezusa, co zauważa już Karl Jaspers, oznacza to na przykład, że Nietzsche z szacunkiem odnosi się do jego praktyki życiowej, odrzucając jednocześnie typ człowieka *décadent*, którego wyrazem miałyby być ta praktyka¹⁴. Podobnie byłoby z Schopenhauerem czy Wagnerem. Nietzsche nie może bowiem zaakceptować wypaczeń nauki mistrzów, których zdaje się darzyć szacunkiem, choćby podjął się krytyki ich przekonań.

Ten prosty schemat nie przenosi się jednak tak łatwo na Sokratesa. Zresztą, nie ma pewności, czy dzięki niemu unika się trudności, jakich nastęrczają postaci Jezusa, Schopenhauera czy Wagnera. Nadal problemem jest przecież reakcja uczuciowa na postać, najwyraźniej niejednoznaczna, kłopot z oddzieleniem osoby od jej nauki i sensowność takiej próby, wreszcie wykazanie, że dystans wobec nauki niekoniecznie pokrywa się z potępieniem wszystkich jej

¹¹ Por. Bertram, dz. cyt., s. 336.

¹² Tendencję tę dostrzec można w studium Bertrama *Nietzsche. Versuch einer Mythologie*, a także w dziele Kurta Hildebrandta (zob. K. Hildebrandt, *Nietzsches Wettkampf mit Sokrates und Plato*, Sibyllen Verlag, Dresden 1922). Walter Kaufmann, który przywołuje stanowisko tych badaczy w jednym z rozdziałów swojej książki *Nietzsche: Philosopher, Psychologist, Antichrist* (Princeton University Press, Princeton–Chichester 1950), uważa, że przynajmniej jeden z nich, a mianowicie Bertram, stroni tu od dostatecznej jasności (por. W. Kaufmann, *Podziw Nietzschego dla Sokratesa*, tłum. S. Gromadzki, „Przegląd Filozoficzno-Literacki” 2003, nr 3(5), s. 140, przyp. 11).

¹³ Por. Kaufmann, *Podziw Nietzschego dla Sokratesa*, s. 146.

¹⁴ K. Jaspers, *Kłątwa Nietzschego*, tłum. C. Piecuch, „Pismo Literacko-Artystyczne” 1988, nr 1, s. 73.

zwolenników, lecz tylko tych, którzy ją wypaczają. Już na etapie szacunku dla postaci i krytyki jej teorii rodzi się wątpliwość, czy w grę wchodzi tu w ogóle jakaś identyfikacja albo czy można mówić o jednolitej postawie wobec osoby lub zjawiska. Bardziej wiarygodne wydaje się założenie, że mamy do czynienia z ambiwalencją uczuciową, z różnie rozkładanymi, zależnie od okresu, akcentami na aprobatę i potępienie, ze współlistnieniem tych elementów i przedsięwziętą zarazem idealizacją. Gdyby istotnie tak było, każdorazowe utożsamienie okazałoby się rozwiązaniem połowicznym i trzeba by wówczas przyznać rację Jaspersowi, iż „sens myślenia Nietzschego nie zawiera się w jednym określonym stanowisku, lecz tylko w przekazie ruchu i w tym, co dzięki temu dopiero się rozpoczyna”¹⁵. To zaś oznacza, że ważny jest sposób, w jaki coś zostaje przyjęte. Każda taka akceptacja wyrasta oczywiście z osobistych motywów, nie ma więc z góry danego znaczenia. Jej sensem jest właśnie ustawiczne balansowanie, przechylenie się na tę lub inną stronę, sprawdzanie różnych możliwości, a nie trwanie przy jednym stanowisku.

Nietzsche, wystawiając tak na próbę Sokratesa, komponuje cały układ zależności, w którym do głosu dochodzi właściwa dla danego etapu problematyka i wyraźniej zaznaczają się kolejne momenty tymczasowej i siłą rzeczy wycinkowej samoidentyfikacji.

„SOKRATES PLATONA JEST WŁAŚCIWIE KARYKATURA”

Skoro jednak Nietzsche – co poniekąd zasygnalizowałem – nie chodzi o historyczną wierność jakiemuś portretowi, także własnemu, a za to znaczenia nabiera wymiar autokreacji, to i jego wypowiedzi o Sokratesie nie stanowią li tylko przyczynku do znanego „problemu Sokratesa”, lecz stanowią bardziej filozoficzne ujęcie. Nie są głosem uczonego w tej wielokrotnie omawianej kwestii. Wyznaczniki „problemu”, takie jak na przykład wiarygodność zachowanych przekazów, oddzielenie Sokratesa od Platona, rozumienie intelektualizmu etycznego, metody sokratejskiej, mądrości, niewiedzy i dajmoniona Sokratesa, jego ironii i znaczenia dla moralności, a w perspektywie politycznej – winy wobec społeczności polis, mają tu ograniczone zastosowanie. Nietzsche skupia się raczej na oddziaływaniu pewnego wizerunku Sokratesa (względnie wizerunków) na wyobraźnię filozofów i na znaczeniu tego wizerunku jako pewnego toposu dla myśli europejskiej. Sugeruje przez to fakt tworzenia coraz to nowych wizerunków tej postaci, powielanie pewnego mitu, dopisywanie innych jego wersji. Wykorzystuje ponadto imię Sokratesa do analizy zjawisk, których związek – ze

¹⁵ Tamże, s. 80.

względów historycznych – z rzeczywistym Sokratesem wydaje się co najmniej wątpliwy. Nie jest on jednak taki dla projektującej myśli Nietzschego.

W takim ogólnym kontekście jednoznaczne określenie Nietzschego jako Anty-Sokratesa jest projekcją wizerunku, którego Nietzsche nigdy nie osiąga, gdyż nawet w jego quasi-autobiografii *Ecce homo* pozostaje margines niedookreślenia. Nie wiadomo, po pierwsze, na ile stworzona postać Sokratesa, obok innych wizerunków różnych odcieni postaci wyczerpuje programową jedność osoby. Po drugie, wątpliwe jest branie na serio wszystkich wypowiedzi Nietzschego na ten temat. Wreszcie, po trzecie, można mieć podejrzenie świadomego dostrajania się do pewnego obrazu postaci, często wbrew ewidentnym własnym intuicjom. Z kolei zaprzeczenie tej identyfikacji przynosi nazbyt uproszczone postrzeganie autora *Zmierzchu bożyszcz* jako wyrastającego z sokratycznych dążeń „teoretyka”, który postępuje za swymi projekcjami.

Wyjście z identyfikacyjnego impasu zdaje się jednak oferować analiza metody Nietzschego, którą ów stosuje wobec głęboko zakorzenionych w kulturze europejskiej postaci. Naturalnie, opis tej metody wykonypować można głównie na podstawie podejrzewanej i do pewnego stopnia stwierdzonej praktyki, nie zaś dzięki explicite podanym wypowiedziom, które by ją w zupełności pozwalały odtworzyć. W niczym to wszakże nie umniejsza wartości poczynionych w tej mierze spostrzeżeń, lecz przeciwnie – pozwala na zbudowanie dyskursu niezależnego od tego, jaki konstruuje przy innych okazjach sam Nietzsche.

Owa metoda ma – moim zdaniem – kilka wyodrębnionych momentów, które nierzadko współlistnieją ze sobą w filozoficznej praktyce, choć nie brak tu też ułożenia ich w relacji następstwa czasowego i logicznej zależności. Autor *Antychrześcijanina* wychodzi zazwyczaj od podważenia wiarygodności (w sensie wiarygodności psychologicznej) którejs z istniejących prezentacji. Następnie wyławia w przekazach, zawierających jakoby ewidentne fałszerstwa, miejsca – w jego wyobrażeniu – autentyczne. W dalszej kolejności konstruuje nowy typ (psychologiczny) i wykorzystuje ten konstrukt do analizy zjawisk w kulturze. Na koniec zarysowuje niekiedy katastroficzną wizję losów kultury i szuka jednocześnie sposobów na zażegnanie niebezpieczeństwa.

Gdyby Nietzsche stosował tę metodę konsekwentnie, miałyby ona bez wątpienia wartość heurystyczną i pomogła w uchwyceniu jego migotliwej tożsamości. Tak jednak nie jest. Zaprzeczają temu nie tylko drobne nieścisłości w kreślonym wizerunku, które ustawiają go na pozycjach – zdawałoby się – już przewyżczonych (na przykład ogromna z pozoru sympatia dla Platńskiego Sokratesa po przeprowadzonej już krytyce), ale i odstępstwa od przyjętego jako własne wyobrażenia danej postaci (na przykład przeświadczenie o głębi postaci Sokratesa, które przekłada się na powierzchowną interpretację niektórych zjawisk, konstytuujących tak zwany „problem”). Proponowane w badaniach

rozdzielenie sokratyzmu i Sokratesa czy chrześcijaństwa i Jezusa, a nawet wyszczególnianie odpowiednio Sokratesa, jego nauki i wyznawców oraz Jezusa, jego nauczania i wyznawców okazuje się przydatne tylko w niewielkim stopniu. Zasadnicze pęknięcie – przynajmniej w wypadku Sokratesa – pojawia się niejako przed tym rozdzieleniem, przed czytelnym, zdawałoby się, podziałem na postać, naukę i wyznawców. I bez względu na to, jak jeszcze będzie ono specyfikowane i pogłębiane, jak wielką finezją w tym zakresie wykażą się badacze, sama postać Sokratesa ma prawo odciąć się niekiedy od tego wizerunku, który został jej przypisany. Stanie się wówczas elementem najzupełniej formalnym, nazwą – jako „sokratyzm” – na określenie komponentu tragedii albo ogólnie dramatu muzycznego, komponentu występującego, zdaniem Nietzschego, przed pojawieniem się h i s t o r y c z n e g o Sokratesa¹⁶.

Heurystyczną wartość mogą mieć wszakże odstępstwa od pozornie akceptowanego wizerunku i przyjętej metody. Jeżeli Nietzsche nie przyjmuje – jak twierdzi – wizerunku Sokratesa u Platona, to jak się to dzieje, że nie trzyma się niewolniczo przekazu Ksenofontowego, a z pewną aprobatą odnosi się do powierzchownej prezentacji u Arystofanesa? W pamięci trzeba przecież zachować uwagę skreśloną jesienią 1876 roku: „Sokrates Platona jest właściwie karykaturą, jest bowiem przeciążony właściwościami, jakie nigdy nie mogłyby współistnieć u jednej osoby. Platon nie jest na tyle dramaturgiem, by w dialogu zachować obraz Sokratesa. Jest to więc nawet karykatura płynna. Natomiast wspomnienia Ksenofonta dają obraz naprawdę wierny, który jest właśnie tak bogaty duchowo, jak był jego przedmiot; tę książkę jednak trzeba umieć czytać. Filologowie uważają w zasadzie, że Sokrates nie ma im nic do powiedzenia, i dlatego nudzą się przy niej. Inni ludzie czują, że książka ta oświeca i zarazem uszczęśliwia”¹⁷.

Uwaga ta, podważając wiarygodność psychologiczną przekazu Platońskiego, uznaje zarazem wersję Ksenofonta za wierną. Nie wynika stąd jednak wykorzystanie wiernego jakoby wizerunku do własnych potrzeb. W *Zmierzchu bożyszcz*, dziele wydanym w roku 1889, a więc u zupełnego kresu twórczej aktywności Nietzschego, siedemnaście lat po publikacji jego pierwszej książki *Narodziny tragedii*, w rozdziale zatytułowanym „Problem Sokratesa” Nietzsche nie omieszka na dobitkę powierzchownie wyłożyć dajmoniona Sokratesa jako „halucynacji słuchowych”¹⁸, odcinając się od interpretacji religij-

¹⁶ „Socrates war das Element in der Tragödie, überhaupt dem Musikdrama, das sie auflöste: bevor Socrates lebte” („Sokrates był elementem tragedii i w ogóle dramatu muzycznego, elementem, który tragedię rozkładał: zanim pojawił się Sokrates”). F. Nietzsche, *Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe in 15 Bänden*, red. G. Colli, M. Montinari, t. 7, 1[15], *Nachgelassene Fragmente 1869-1874*, dtv–de Gruyter, Berlin–New York 1988, s. 14.

¹⁷ T e n ż e, *Pisma pozostałe 1876-1889*, tłum. B. Baran, wybór B. Baran, inter esse, Kraków 1994, s. 22.

¹⁸ T e n ż e, *Zmierzch bożyszcz, czyli jak się filozofuje młotem*, s. 25.

nej, postępując w zgodzie z duchem uproszczeń Arystofanesa i zapoznając w gruncie rzeczy problematykę, jaka była mu bliska w latach siedemdziesiątych.

O tyle więc Ksenofont nie jest bynajmniej drogowskazem w uchwyceniu wiarygodnego obrazu Sokratesa, choćby Nietzsche przypisywał mu ową wiarygodność. Ale też ostatecznie taką wskazówką nie jest Platoński Sokrates. Co najwyżej można mieć podejrzenie, że Nietzsche opiera się na niewiernym – jak uważa – wizerunku Sokratesa u Platona, by wyciągnąć zeń skrajnie odmienne konsekwencje. Sokrates nie jest dla niego – wbrew tej tradycji – godnym uznania nauczycielem, czy to moralności, czy pożytecznej metody. Jest wątpliwej wartości punktem zwrotnym w dziejach, który znaczy wielokrotną śmierć istoty helleńskości, to jest śmierć tragedii oraz śmierć filozofii określanej mianem presokratycznej. Ukazuje się jako piewca naiwnego intelektualizmu etycznego i dialektyki o plebejskim rodowodzie. Jest dekadentem, stającym po stronie świadomości i wydającym walkę instynktom.

Nietzsche, dochodząc do takich wniosków, przewartościowuje zatem wizerunek Sokratesa u Platona i ustawia się w opozycji do niego. Znamienne wszakże, iż odmawiając takiemu Sokratesowi ozdrowieńczego wpływu na dekadentyzm, zjawisko jakoby powszechne we współczesnej mu kulturze, sam uznaje się za dobrego lekarza, przynajmniej odnośnie do własnego przypadku. Sokrates Platona, odczytany przezeń na nowo, bliski jest Nietzschemu ze względu na podjętą walkę z dekadentyzmem, ze względu na to, że tak jak Nietzsche, jest dekadentem, ale zarazem odległy w środkach, które miałyby ową dekadencję zwalczyć. Toteż Nietzsche, kreśląc w *Ecce homo* właściwe – jak twierdzi – przeciwieństwo, jakie zachodzi nie między optymizmem a pesymizmem, lecz między afirmacją a negacją życia, postawi Sokratesa po stronie wyrodniejących instynktów¹⁹. To dlań typ schyłkowy, swego rodzaju Anty-Nietzsche. Typ, który został – jak widać – wyabstrahowany poprzez nadinterpretację cech nienasuujących tak ewidentnie pejoratywnych określić.

¹⁹ „To, że rozpoznałem Sokratesa jako *décadent*, było w pełni niedwuznacznym dowodem na to, jak mało pewności mego psychologicznego podejścia zagraża jakakolwiek idiosynkrazja moralna: sama moralność jako objaw *décadence* jest nowością, w dziejach poznania osobliwością pierwszej rangi. Jakże wysoko wyskoczyłem [...] ponad żalostną gadaninę płaskich głów o przeciwieństwie optymizm-pesymizm! Pierwszy dostrzegłem właściwe przeciwieństwo: instynkt *w y r o d n i e j ą c y*, który zwraca się przeciw życiu z podziemną mściwością (chrześcijaństwo, filozofia Schopenhauera, w pewnym sensie już filozofia Platona, cały idealizm jako typowe formy), oraz z pełni, z przepelnii zrodzona formuła *n a j w y ż s z e j a f i r m a c j i*, przytakiwania bez zastrzeżeń nawet cierpieniu, nawet winie, nawet wszystkiemu, co w istnieniu problematyczne i obce...”. T e n ż e, *Ecce homo*, s. 70.

„O, TAJEMNICZY IRONISTO, CZY TO BYŁA MOŻE TWOJA... IRONIA?”

Wizerunek Sokratesa jako dekadenta nie jest mimo to ostatnim słowem Nietzschego w roztrząsanej kwestii. Nawet jeśli werdykt, który zapada w *Zmierzchu bożyszcz*²⁰, nie budzi tu żadnych wątpliwości, jest faktem, że w *Narodzinach tragedii* odstępstwo od utrwalonego obrazu stanowi wyobrażenie sobie Sokratesa, który uprawia muzykę, to jest jako człowieka tragicznego²¹. Przesłanką dla takiego ujęcia jest ów zignorowany na koniec dajmonion, który w pierwszej książce Nietzschego odzwierciedla jeszcze walkę mistyki z nauką, elementu dionizyjskiego z apolińskim, a choć zdaje się przyjmować zdegenerowaną formę, jako wyraz wynaturzonej mądrości instynktownej, jest owym miejscem, w którym u zdrowego człowieka ma swą siedzibę twórczy instynkt²². I w tym jest nadzieja na przewyciężenie dekadencji.

Problematykę Sokratesa u Nietzschego należałoby zatem określić jako nieustanne balansowanie na granicy świadomości i instynktu, jako poszukiwanie harmonii między tymi dwoma z pozoru wykluczającymi się komponentami ludzkiej psychiki i jako walkę z jednostronną dominacją któregoś z nich. Nietzsche nie potępia jednoznacznie Sokratesa, gdyż sam wizerunek tej postaci, choć jako wyabstrahowany typ zmierza ku pewnej jednoznaczności, jest dość zróżnicowany i pojemny, zawierając z pozoru sprzeczne elementy i najbardziej zaskakujące możliwości realizacji. Co więcej, nawet jako typ człowieka teoretycznego Sokrates jest na swój sposób głęboki, ponieważ jest też uosobieniem ironisty. W „Próbie samokrytyki”, napisanej do wznowienia *Narodzin tragedii* w roku 1886, w którym jedynie uszczuplono tekst o „Przedmowę do Richarda Wagnera” i zmieniono podtytuł²³, Nietzsche doszukuje się tajemnicy Sokratesa właśnie w ironii, twierdząc, iż dzięki niej znalazł on sprytną ucieczkę przed

²⁰ „Nawet Sokrates miał [już] dosyć życia. – Czego to do w o d z i? Na co to w s k a z u j e? [...] «W każdym razie musi być w tym coś c h o r e g o» – oto n a s z a odpowiedź”. T e n ż e, *Zmierzch bożyszcz*, s. 23. „Sokrates i Platon stanowią symptom upadku, narzędzie rozkładu”. Tamże, s. 24. „O dekadencji Sokratesa świadczy nie tylko rozpustność i anarchia [jego] instynktów, do której on sam się przyznawał: w tym samym kierunku wskazują jego superpłodność logiczna i wyróżniająca go z ł o ś l i w o ś ć r a c h i t y k a”. Tamże, s. 25. „Sokrates jawił się jako lekarz, uzdrowiciel. Czy jest niezbędne, bym ukazał też błąd, jaki zawierała jego wiara w «rozumność za wszelką cenę»? – Filozofowie i moralisci oszukują siebie, [gdy sądzą,] że już wyszli z dekadencji, skoro prowadzą przeciwko niej wojnę. Wybrnięcie z dekadencji nie leży w ich mocy: wszystko, co wybierają jako instrument, jako ratunek, samo znów okazuje się wyrazem dekadencji – p r z e o b r a ż a j ą jej wyraz, jej samej nie usuwają”. Tamże, s. 29. Zob. też: tamże, s. 21-30 (rozdz. „Problem Sokratesa”).

²¹ Por. t e n ż e, *Narodziny tragedii albo Grecy i pesymizm*, tłum. B. Baran, inter esse, Kraków 1994, s. 110.

²² Por. tamże, s. 104.

²³ Początkowo – zgodnie z datą podaną w publikacji: ze stycznia 1872 roku, nawet jeśli faktycznie praca ukazała się nieco wcześniej, a w każdym razie wcześniej były dostępne egzemplarze sygnałne – dzieło nosiło tytuł *Die Geburt der Tragödie aus dem Geiste der Musik* [„Narodziny tra-

pesymizmem w powierzchowność nauki: „Czy nauka jest może tylko lękiem i ucieczką przed pesymizmem? Subtelną obroną przed... p r a d ą? W języku moralnym czymś na kształt tchórzostwa i fałszywości? W języku zaś niemoralnym chytrością? O, Sokratesie, Sokratesie, czy to była może t w o j a tajemnica? O, tajemniczy ironisto, czy to była może twoja... ironia?”²⁴. Stąd już niedaleko do tezy, że figura Sokratesa u Nietzschego funkcjonuje na kilku poziomach, które nie powinny być traktowane w ich literalnym uzewnętrznieniu, skoro tak właśnie, w swej wielopoziomowości, odzwierciedlają dynamikę twórczych poszukiwań Nietzschego.

Warte odnotowania jest spostrzeżenie, które Nietzsche zapisał w okresie między kwietniem a czerwcem 1885 roku, pod znamienym nagłówkiem „Immer i r o n i c e”: „Zawsze i r o n i c e: to fantastyczne doznanie, przypatrywać się takiemu prawdziwemu myślicielowi. Lecz jeszcze przyjemniej jest odkryć, że to wszystko składa się na maskę i że w gruncie rzeczy pragnie on czegoś innego, i to doprawdy w niewybredny sposób. Wydaje mi się, że czar Sokratesa brał się stąd: miał duszę, a za nią jeszcze jedną i za nią jeszcze jedną. W pierwszej spać kładł się Ksenofont, na drugiej Platon, a na trzeciej ponownie Platon, tyle tylko że Platon ze swą własną drugą duszą. Sam Platon jest człowiekiem o wielu zakamarkach i maskach”²⁵.

Jeżeli „Platon – jak twierdzi Nietzsche – posłużył się Sokratesem jako semiotyką dla siebie”, to uczynił to niejako na dwóch poziomach jedności, jaką ów jest. Trudno w tej chwili orzec, czy zasadnicze pęknięcie powstało między dosłownością głoszonej nauki albo przyjętej metody a dystansem do każdej z nich, a więc czy w grę wchodzi tu sama ironia, czy raczej między nauką egzoteryczną a ezoteryczną, to jest tym, co jest dosłownym przekazem, a tym, co zostaje ujawnione w Nietzscheańskiej filozofii podejrzeń jako jego niezwerbalizowana, głęboko ukryta podstawa. Jest faktem, że zdaniem Nietzschego Platon nie uzewnętrznia całej duszy Sokratesa ani też duszy własnej. Nie można również w jego wypadku mówić o wiernym wizerunku

gédii z ducha muzyki”], we wznowieniu z 1886 roku – *Die Geburt der Tragödie oder Griechenthum und Pessimismus* [„Narodziny tragedii albo Grecy i pesymizm”].

²⁴ T e n ż e, *Narodziny tragedii*, s. 16n.

²⁵ T e n ż e, *Nachlass. Pisma z lat 1884-1885*, 34[66], tłum. G. Kowal, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2011, s. 369. W oryginale fragment ten, nieprzeciętnej urody, brzmi następująco: „Immer i r o n i c e: es ist eine köstliche Empfindung, einem solchen wahrhaftigen Denker zuzusehn. Aber es ist noch angenehmer, zu entdecken, daß dies Alles Vordergrund ist, und daß er im Grunde etwas Anderes will und auf sehr verwegene Weise will. Ich glaube, daß der Zauber des Socrates der war: er hatte eine Seele und dahinter noch eine und dahinter noch eine. In der vordersten legte sich Xenophon schlafen, auf der zweiten Plato und auf der dritten noch einmal Plato, aber Plato mit seiner eigenen zweiten Seele. Plato selber ist ein Mensch mit vielen Hinterhöhlen und Vordergründen” (T e n ż e, *Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe in 15 Bänden*, red. G. Colli, M. Montinari, t. 11, *Nachgelassene Fragmente 1884-1885*, 34[66], dtv–de Gruyter, Berlin–New York 1988, s. 440).

Sokratesa z racji wspomnianej niewiarygodności psychologicznej. Mimo to obraz Sokratesa u Ksenofonta, w odróżnieniu od wizerunku czy wizerunków zaprezentowanych przez Platona, okazuje się ostatecznie wierny tylko w swym najbardziej zewnętrznym wymiarze, bez całej głębi ironii, która oddaje jego złożoność. Nie znaczy to wszakże, iż jest to obraz, który można by zbagatelizować. Nietzsche stara się pogłębić każdy z nich, dopisując do swoich analiz także wersję Arystofanesa i posiłkując się własnymi koncepcjami. W rezultacie Sokrates staje się dlań punktem wyjścia do analizy kondycji nauki, do zgłębienia zjawisk moralności i resentymentu. Ale tenże Sokrates mógłby być w jednakowej mierze chytrym rzecznikiem tragedii w jej najbardziej harmonijnej postaci, gdyby tylko pewne jego rysy nie zostały nazbyt przejawione i nie zautonomizowały się w elementach formalnych.

Toteż mówienie o Nietzschem jako Anty-Sokratesie ma względną wartość. Często jest bowiem tak, że Nietzsche ustawia się w opozycji do tej postaci właśnie wtedy, gdy pojawia się ona jedynie w pewnym swym aspekcie albo gdy na tyle odbiega od swego nawet jednostronnie potraktowanego pierwowzoru, że nie sposób jej w nim rozpoznać. Sokrates jako dekadent i dialektyk to ostatecznie symplifikacja, która służy kulturowej diagnozie. Dzięki niej niektóre rysy współczesności stają się bardziej widoczne. Tyle tylko, że podobną funkcję spełniają również inne postaci, takie choćby jak Wagner, Schopenhauer czy Jezus. I wobec nich także, przy całej zmienności stosunku, w ograniczonej bodaj mierze zastosowanie ma zarzut dekadencji. Stosuje się on też do samego Nietzschego. Ale Nietzsche uważa się za jednostkę wyjątkową, która na przekór swoim antenatom, podejmując walkę z dekadencją, odniosła nad nią triumf. Wyściowe podobieństwo ma więc – przynajmniej na poziomie deklaracji – przerodzić się w zupełne niepodobieństwo. Jeżeli Sokrates, Schopenhauer, Wagner, Jezus i szereg innych postaci oddają zakamarki i powierzchownie Nietzschego, to w dążeniu do jedności postuluje się zarazem odcięcie od nich. Nietzsche uobecnia się poprzez te postacie, by jako filozof nie być żadną z nich. Musi być na pewnym etapie swojej drogi twórczej Sokratesem, aby stać się Anty-Sokratesem.

Paweł BYTNIIEWSKI

MICHEL FOUCAULT. AUTOWIZERUNEK FILOZOFA

Foucaultowski ethos intelektualisty, gdy wyraża się w formie postulatów estetyki egzystencji, polega na tym, by wciąż zachowywać zdolność do odrywania się od siebie, by zachować potencjał twórczy właśnie jako zdolność autopojetyczną. Stąd w tekstach Foucaulta wiele metawypowiedzi, w których dokonuje on rekapitulacji swej drogi myślenia. Ethos intelektualisty realizuje się wtedy w „byciu innym”. Książki pisze się zatem właśnie po to, by nie być tym, kim się było.

Marzę o intelektualistcie niszczycielu świadectw i uniwersaliów, o kimś, kto pośród inercji i ograniczeń współczesności umiejscawia i oznacza słabe punkty, luki, linie sił, kto nieustannie przemieszcza siebie, o kimś, kto nie wie dokładnie dokąd zmierza, ani jak będzie myśleć jutro, ponieważ jest nadto zatroskany teraźniejszością.

Michel Foucault, *End of Monarchy of Sex*¹

WIZERUNKI I POWIDOKI

Tworzenie przez filozofów wizerunków filozofa jest jednym z najstarszych sposobów problematyzacji samej filozofii. W wizerunkach tych odzwierciedla się najczęściej zarówno pewna koncepcja filozofowania, koncepcja specyfiki i miejsca filozofii w kulturze intelektualnej, jak i projekt jej uczestnictwa w szerszym kontekście realiów życia społecznego. To dlatego filozofowie tworzą wizerunki filozofa, realizując rozmaite zamysły i wizerunkom tym przypisują wielorakie role w samej filozofii, jak i poza nią. Wizerunki te najczęściej są zatem wyrazem pojmowania przez filozofa potencjału samej filozofii, jak i rozumienia zobowiązań wobec niej. Tak szerokie problematyzowanie relacji filozof–filozofia–świat prowadzi do tego, że filozof nie tylko przyjmuje zobowiązanie myśliciela, ale także podejmuje rolę terapeuty, prognosty, diagnosty, nauczyciela czy interpretatora. Są więc wizerunki-doświadczenia i wizerunki-projekty, wizerunki-krytyki i wizerunki-wyznania, wizerunki-myśli i wizerunki-zachęty. Odpowiedź na pytanie: „Czym jest filozofia?”, splata się w nich z wolą udziału filozofii w życiu.

Na czym polega oryginalność problematyzacji tych kwestii w tekstach Foucaulta? Nie ma spójnej odpowiedzi na to pytanie, przynajmniej takiej, która tworzyłaby jeden wizerunek Foucaulta-filozofa. Zawile strategie uników i otwartych batalii,

¹ M. F o u c a u l t, *End of Monarchy of Sex*, w: tenże, *Foucault Live: Collected Interviews, 1961-1984*, tłum. L. Hochroth, J. Johnston, red. S. Lotringer, Semiotext(e), New York 1996, s. 225. O ile nie podano inaczej, tłumaczenie fragmentów obcojęzycznych – P.B.

przekonanie, że każda obca, lecz wartościowa myśl to wyzwanie, poszukiwanie własnego ascetycznego stylu w połączeniu z zamięłowaniem do barokowych form literackich Jorge L. Borgesa czy zaprawionej szaleństwem twórczości Raymonda Roussela – to nie wszystkie kontrasty i zawilości, jakie możemy znaleźć w piśmach i wypowiedziach Foucaulta. Labirynty życiowych strategii i tekstualnych procedur filozofa dobrze uchwycił autor być może najlepszej biografii Foucaulta, David Macey. Jego praca *The Lives of Michel Foucault*² już w tytule proponuje, by konwencjonalną liczbę pojedynczą w odniesieniu do żywota opisywanej osoby zastąpić liczbą mnogą. To wymowna decyzja. Choć ludzkie życie rzadko kiedy układa się na kształt spójnej narracji, to Foucault zrobił wiele, by inercję pewnego samorozumienia przekształcić w życiowy problem, ale też wiele uczynił, by ów problem życiowy, rzadko rysujący się jako poważny w horyzoncie zwykłego, przeciętnego życia, uczynić problemem filozoficznym.

Wszystko zatem, bez mała, w tej kwestii zacieśnia się do zagadnienia: „filozof wobec siebie”, a więc do odpowiedzi na pytanie o znaczenie filozofii (i w ogóle myślenia) dla bytu tego, kto ją uprawia. Co sprawia, że faworyzowanie myślenia w życiu człowieka czyni to życie innym, różnym od żywotów, które obierają odmienną trajektorię? W jaki sposób akt myślenia, zwłaszcza taki, który ma sens samopoznania, może urzeczywistnić w człowieku jego przemianę? Foucault w odpowiedziach na te pytania chce być zawsze o krok dalej niż postępujący za nim komentatorzy – adherenci i przeciwnicy – chce zachować przywilej pierwszego, miarodajnego komentatora własnych słów i czynów. Ponieważ chętnie zrywa ciągłość obranych trajektorii, jego autonarracje często prowadzą do konfuzji. W rezultacie otrzymujemy zarówno obrazy siebie samego, które Foucault wytworzył i którymi sam się posługiwał, ale też często z nimi kontrastujące powidoki, obrazy następcze, które znajdują swą motywację w jakiejś formie prawie mechanicznego mimetyzmu powstającego w zderzeniu oryginalnej myśli Foucaulta z myślą jego adherentów, komentatorów czy krytyków. To dlatego w geście obronnym tłumii on pytania kierowane w przestrzeń jego własnego „ja”: „Nie pytajcie mnie, kim jestem, ani nie mówcie mi, bym pozostał taki sam: jest to moralność stanu cywilnego; rządzi ona naszymi dokumentami. Niechże zostawi nam swobodę, kiedy mamy pisać”³.

PROSTE PRZYJEMNOŚCI SANDWICZ I COCA-COLA

W roku 1983 kanadyjskie czasopismo „Ethos” opublikowało rozmowę Michela Foucaulta z socjologiem Stephenem Riggensem. Zapis tej rozmowy

² Zob. D. M a c e y, *The Lives of Michel Foucault*, Hutchinson, London 1993.

³ M. F o u c a u l t, *Archeologia wiedzy*, tłum. A. Siemek, PIW, Warszawa 1977, s. 43.

stanowi dość wyjątkowe świadectwo stosunku Foucaulta do samego siebie. W rozmowie, która w pewnym momencie obiera za temat nietypową jak na podniebienie Francuza przyjemność, jaką daje spożycie smacznego sandwicza z coca-colą, Foucault porzuca konwencjonalny ton i temat:

Foucault: Rzeczywiście, myślę, że mam realną trudność w doświadczaniu przyjemności. Sądzę, że doświadczanie przyjemności to bardzo trudne zachowanie. Nie jest tak proste, jak to, [śmiech] które polega na sprawieniu przyjemności komuś innemu. Muszę powiedzieć, że to właśnie jest moim marzeniem: chciałbym umrzeć – i mam nadzieję, że umrę – z przedawkowania [śmiech] przyjemności dowolnego rodzaju. Dlatego sądzę, że naprawdę jest to trudne i dlatego zawsze mam wrażenie, że nie czuję prawdziwej przyjemności, kompletnej i totalnej, i dlatego – z mojego punktu widzenia – wiąże się ona ze śmiercią.

Riggins: Dlaczego pan tak mówi?

Foucault: Ponieważ myślę, że przyjemność, którą mógłbym uważać za rzeczywistą, prawdziwą przyjemność, byłaby tak głęboka, tak intensywna, tak przemożna, że nie mógłbym jej przeżyć. Umarłbym. Dam panu jaśniejszy i prostszy przykład. Pewnego razu na ulicy zostałem potrącony przez samochód na ulicy. Spacerowałem. I może przez dwie sekundy miałem wrażenie, że umieram, i była to rzeczywiście bardzo, bardzo intensywna przyjemność. Pogoda była wspaniała. Siódma rano latem. Słońce wstawało. Niebo cudowne i niebieskie... i tak dalej. Wciąż jest to jedno z najlepszych moich wspomnień⁴.

Niektórzy z nas, czytając dziś te słowa, będą zachodzić w głowę, kim był Foucault jako człowiek, inni – być może – będą się oburzać lub zniechęcać do lektury jego tekstów. Ja natomiast podejmę pytania: Jakim umysłem wykreował się Foucault na takiego właśnie człowieka? Jakimi wizerunkami siebie posługiwał się i jaką rolę odegrały one w filozofii, którą uprawiał? W jaki sposób doświadczenie myśli, intensywne i ulokowane w centrum osobowości myśliciela, odgrywa rolę w jego byciu sobą i jaką rolę doświadczenie bycia sobą, intensywne i przeżywane dramatycznie, może odegrać w porzuceniu pewnego sposobu myślenia?

Pytania tego rodzaju zakładają kilka rozstrzygnięć, całkiem nieoczywistych, których afirmację możemy znaleźć w myśli samego Foucaulta, a konsekwencje stosowania się do nich w jego życiu.

Po pierwsze, istnieje możliwość kreacji, która ma charakter autopojetyczny, podmiototwórczy. Polega ona nie tyle na tworzeniu bycia w pewien sposób dla innych, nie tyle na tworzeniu czegoś, co podlega wymianie, co może być efektem jakiegoś sposobu kształtowania autoprezentacji, ile na kreowaniu bycia sobą dla siebie. Obejmuje wszystko to, co sam twórca wypracowuje jako

⁴ T e n ż e, *The Minimalist Self*, w: tenże, *Politics, Philosophy, Culture: Interviews and Other Writings 1977-1984*, tłum. A. Sheridan i in., red. L.D. Kritzman, Routledge, New York–London 1990, s. 12.

„sobość”, z czym sam się identyfikuje, w czym rozpoznaje siebie i z czym jest w najintymniejszej relacji – zarazem afirmacji, jak i sporu. „Każdy ma swój własny sposób zmieniania się lub, co na jedno wychodzi, sposób postrzegania tego, że wszystko się zmienia. W tych sprawach nic nie jest bardziej arogancie niż próba dyktowania tego innym. Mój sposób niebycia tym, kim byłem, z definicji stanowi najbardziej szczególną część tego, kim jestem”⁵.

Po drugie, myśl to nie tylko ekspresja podmiotowości albo jej sposób istnienia. Myśl obecna jest w świecie pod wieloma postaciami, także jako inteligibilność przedmiotu udzielająca się aktom poznawczym i stawiająca im opór. Myśl może być tym, co zewnętrzne wobec Cogito. „Myśl nie jest tym, co zamieszkuje pewne zachowanie i nadaje mu znaczenie, jest natomiast tym, co pozwala komuś cofnąć się o krok z pewnej drogi działania czy reagowania, co pozwala przedstawić ją sobie jako przedmiot myśli i zapytać o jej znaczenie, warunki i cele. Myśl to wolność w relacji do tego, co się czyni, ruch, za pomocą którego można oderwać się od siebie, ustanowić siebie jako przedmiot i potraktować jako problem”⁶.

Po trzecie, filozofia to pewien rodzaj praktyki, w której myśl odgrywa rolę narzędzia oderwania siebie od siebie. Dlatego zasadniczą rolę odgrywa w niej prawda: „Wiem, że wiedza może nas odmienić, że prawda jest nie tylko sposobem odszyfrowywania świata (a może to, co nazywamy prawdą, w ogóle niczego nie odszyfrowuje), lecz wiem, że jeśli poznam prawdę, zostanę odmieniony. I może będę zbawiony. Albo umrę, lecz sądzę, że jedno i drugie oznacza dla mnie to samo”⁷.

Niewątpliwie „moralność stanu cywilnego” nie stanowi najlepszej wskazówki życiowej dla kogoś, kto chce urzeczywistnić życie jako własną wypowiedź, kto także chciałby w pełni nad tym, co się w wypowiedzi i przez nią tworzy, panować. To prawda, że tak kształtowane życie nie może być też pozbawione błędów, z których przynajmniej część to – jak pisał Nietzsche – „błędy nie do zbicia”⁸. Błędem nie do zbicia jest w przypadku autora, myśliciela i filozofa błąd niebycia do końca wypowiedzianym. Jest bowiem ono – także jako życie twórcy – ograniczane wypowiedziami innych: tych, którzy naszej własnej wypowiedzi nie pozwalają być pierwszą, niejako fundującą wypowiedzą, i tych, którzy w komentarzach chcą sprowadzić cudzą wypowiedź

⁵ T e n z e, *For an Ethics of Discomfort*, w: *Essential Works of Foucault 1954-1984*, t. 3, *Power*, tłum. R. Hurley i in., red. J.D. Faubion, The New Press, New York 2000, s. 444.

⁶ T e n z e, *Polemics, Politics and Problematizations*, w: *The Foucault Reader*, red. P. Rabinow, Penguin, Harmondsworth, Middlesex, 1991, s. 388.

⁷ T e n z e, *The Minimalist Self*, w: *Politics, Philosophy, Culture: Interviews and Other Writings 1977-1984*, s. 14.

⁸ F. N i e t z s c h e, *Wiedza radosna*, tłum. L. Staff, Warszawa 1906, nakładem J. Mortkowicza, s. 218.

do własnej⁹. Potrzeba więc wciąż ponownych narodzin, za które można już brać całkowitą odpowiedzialność, które czynią to życie całkowicie własnym, a dzięki temu pozwalają mu stać się częścią dzieła. Dlatego też gorzko, a zarazem ironicznie brzmi wyznanie Foucaulta: „Ludzie, których nie znaleźliśmy i którzy nas nie znali, sprawili, że pewnego dnia zaczynamy istnieć. Udawali, że wierzyli i byli szczerze przeświadczeni, że na nas czekali. A w każdym razie z wielkim staraniem, a nierzadko z pewną ceremonialnością przygotowali nasze przyjście na «świat». Niesłychane, że nie wolno nam się przygotować osobiście, z troską, intensywnością i żarliwością, jakich nam trzeba, i współudziałem, na jaki mamy ochotę, do tego, o czym myślimy od dawna, czego projekt powzięliśmy już może pewnego letniego wieczora w dzieciństwie”¹⁰.

TRANSGRESJA I AUTOPOIESIS

W *Uliście* Jamesa Joyce’a pan Bloom toczy swą bezgłosną polemikę z Kartezjuszem gdzieś na granicy dnia i nocy, morza i lądu, za pomocą – jak to określa narrator – swego „powolnego buta”, gdy rozważa wypadki mijającego dnia, znanego dziś jako Bloomsday: „Pan Bloom ostrożnie poruszył patykiem głęboki piach u swych stóp. Napisać do niej. Może pozostanie. Co? JA. Jakiś włączęga rozdepcze to rano swoimi platfusami. Bezużyteczne. Zostanie zmyte. Przyływ dociera tutaj, przy jej stopach była sadzawka. Pochylić się, zobaczyć tam moją twarz, ciemne zwierciadło, tchnąć na nie, wzburzy się. Wszystkie te skały z krechami, szramami, literami. Och, te przezroczyście! Poza tym one nie wiedzą. Jakie jest znaczenie słowa nie z tego świata. Nazwałam cię niegrzecznym chłopczykiem ponieważ nie lubię. JESTEM. Nie ma miejsca. Dajmy temu spokój. Pan Bloom starł litery powolnym butem. Beznadziejna rzecz piasek. Nic z tego nie wyrasta. Wszystko ginie”¹¹.

„Ja jestem” to „słowa nie z tego świata”. Nic nie może w prostszej formie wyrazić kartezjańskiego w swym pochodzeniu niepokoju, wręcz lęku, jaki wywołują te słowa odniesione do tego, kto je wypowiada. Nie to bowiem jest wtedy ważne, że jestem, ale to, że słowa te są nie z tego świata, że nie ogarniają niczego z „tego świata”, lecz drażą egotyczną, domniemaną tylko głębię osobliwości egzystencji. Nie to wprawia w drżenie podmiot, co sprawia, że

⁹ Por. M. B o g d a n o w s k a, *Ujarmianie Foucaulta*, „Teksty Drugie” 1999, nr 1-2 (54/55), s. 132-139.

¹⁰ M. F o u c a u l t, *Całkiem prosta przyjemność*, w: tenże, *Kim pan jest profesorze Foucault? Debaty, rozmowy, polemiki*, tłum. K.M. Jaksander, wybór K.M. Jaksander, Wydawnictwo Eperons-Ostrogi, Kraków 2013, s. 278.

¹¹ J. J o y c e, *Uliśes*, tłum. M. Słomczyński, Wydawnictwo Pomorze, Bydgoszcz 1992, s. 298.

egzystencja i myśl w „Ja” są tożsame, ale to, że tak określony byt podmiotu traci wszelkie koordynacje świata realnego.

Foucault, intelektualista drugiej połowy dwudziestego wieku, czytelnik Joyce’a, kończy swą głośną książkę takimi oto słowami: „Człowiek jest wynalazkiem, którego historia – jak bez trudu wykazała archeologia naszej myśli – jest krótka. A koniec, być może, bliski. Gdyby ów układ znikł tak samo, jak się pojawił, gdyby wskutek jakiegoś wydarzenia, którego możemy co najwyżej przeczuwać możliwość, lecz którego formy i oznak jeszcze nie znamy, układ ten uległ zachwianiu, tak jak stało się u schyłku XVIII wieku z podłożem myśli klasycznej – wówczas możemy założyć, że człowiek zniknie, niczym oblicze z piasku na brzegu morza”¹².

Co innego jednak odkryć, że człowiek jest wynalazkiem, a co innego być nim dla siebie. Foucault jest odkrywcą czegoś więcej niż tylko kontyngencji podmiotowości, jej zapośredniczenia w kulturze, języku czy historii. Foucault odkrywa coś jeszcze: możliwość stwarzania siebie. „Myślę, że z teoretycznego punktu widzenia Sartre’owi udało się uniknąć idei jaźni jako czegoś, co jest nam dane, lecz poprzez moralne pojęcie autentyczności powraca on do idei, że musimy być sobą – być naprawdę własnym, prawdziwym ja. Myślę, że jedyną dającą się akceptować praktyczną konsekwencją tego, co powiedział Sartre, jest połączenie jego teoretycznego wglądu z praktyką twórczości – a nie autentyczności. Sądzę, że z idei, iż «ja» nie jest nam dane, wynika tylko jedna praktyczna konsekwencja: możemy stwarzać siebie jako dzieło sztuki. Interesujące okazuje się przesłedzenie u Sartre’a jego analiz Baudelaire’a, Flauberta etc., w których odnosi on pracę kreacji do pewnej relacji wobec siebie – autora do siebie – która ma postać autentyczności lub nieautentyczności. Chciałbym powiedzieć coś wręcz przeciwnego: nie powinniśmy odnosić twórczej aktywności kogoś do pewnego rodzaju relacji, w jaką wchodzi on ze sobą, powinniśmy zaś odnosić pewną relację, w jakiej pozostaje ze sobą, do jego aktywności twórczej”¹³.

Wejście w spór z Sartre’em to wejście w spór z kulturą intelektualną, z której myśl Foucaulta wyrasta i której zarazem się przeciwstawia. To kultura modernizmu, kultura autopojetycznej narracji nowoczesności. Mam tu na myśli refleks kulturowy, który nadaje kształt dyskursywny postawom afirmującym nowoczesność w tym zakresie, w jakim formują one stosunek człowieka do siebie samego. W epoce nowoczesnej postawy te znalazły wyraz w różno-

¹² M. Foucault, *Słowa i rzeczy. Archeologia nauk humanistycznych*, tłum. T. Komendant i in., słowo/obraz terytoria, Gdańsk 2006, s. 347.

¹³ *On the Genealogy of Ethics: An Overview of Work in Progress* (wypowiedź Michela Foucaulta w rozmowie z Hubertem L. Dreyfusem i Paulem Rabinowem), w: H.L. Dreyfus, P. Rabinow, *Michel Foucault: Beyond Structuralism and Hermeneutics*, University of Chicago Press, Chicago 1983, s. 237.

rodnych postaciach kultury intelektualnej – w filozofii, literaturze czy myśli politycznej.

MODERNIZM: AUTENTYCZNOŚĆ I SAMOSPEŁNIENIE

Czym zatem jest modernizm jako postawa?

Postawę modernistyczną, jak się wydaje, wyrażają szczególnie trafnie słynne słowa Joyce'owskiego bohatera Stefana Dedalusa: „Nie będę służył rzeczy, w którą przestanę wierzyć, bez względu na to, czy będzie się zwała domem, ojczyzną czy Kościołem, i będę się starał wypowiedzieć w jakiś sposób, w życiu lub w sztuce, tak nieskrępowanie, jak tylko potrafię, i tak całkowicie, jak tylko zdołam, a używać będę dla własnej obrony jedyne oręża, na którego użycie sam sobie pozwolę – milczenia, wygnania i przebiegłości”¹⁴.

Stefan Dedalus – alter ego Joyce'a – przewiduje, że taki wybór oznacza samotność i być może naznaczy błędem całe jego życie, lecz sądzi także, iż podjęcie ryzyka jest warte stawki. A jest nią to właśnie: Nikomu nie służyć, to jest być wiernym tylko sobie w wolności samostanowienia po to, by móc zabiegać o całkowite, nieskrępowane wyrażenie siebie. Oto postawa modernistyczna wymagająca *a u t e n t y c z n o ś c i i s a m o s p e ł n i e n i a* jako swego ideału. Michel Foucault będzie się do niego odwoływał w swych wypowiedziach równie wytrwale, jak Joyce'owscy bohaterowie – Stefan Dedalus i Leopold Bloom – w życiu. W końcu Foucault, tak jak Leopold Bloom, odkryje płyciznę i miałość tego, co w unormowanej podmiotowości dostrzega i widzi ogół, przekonany, że zasadę bycia podmiotem stanowi unormowanie, w tym także unormowanie imperatywem autentyczności i samospełnienia.

Autentyczność i samospełnienie tkwią głęboko w refleksyjnym modelu podmiotowości w zaczątkowej wersji występującym już w formule Kartezjańskiej. Być podmiotem znaczy bowiem być bardziej pewnym swej egzystencji niż egzystencji tego, co dane w przedstawieniu, ale być podmiotem znaczy coś jeszcze: na mocy władzy refleksyjności móc to właśnie wiedzieć i tego doświadczać jako jaźni, podmiotu-subiectum. Foucault jednak – wbrew kartezjańskiej tradycji, a zgodnie z roussoistyczną modyfikacją tego pojęcia¹⁵ – pozbawia podmiot uniwersalnie substancjalnego bytu na rzecz *t r a n s s u b s t a n c j a l n e j h a e c c e i t a s*. Podmiot tak rozumiany jest nie tylko bytem osobliwym w swej jednostkowości, ale też osobliwie zdolnym do sa-

¹⁴ J. J o y c e, *Portret artysty z czasów młodości*, tłum. Z. Allan, PIW, Warszawa 1977, s. 270.

¹⁵ Por. Ch. T a y l o r, *Etyka autentyczności*, tłum. A. Pawelec, Żnak, Kraków 2002; zob. też: M. W a r c h a l a, *Rousseau, Diderot i narodziny autentyczności*, „Teksty Drugie” 2006, nr 1-2 (97-98), s. 205-224.

moprzekształceń w transgresyjnych ruchach podążania za lepszym projektem bycia sobą niż ten, z którego wola zmiany wypływa. Jest bowiem taki podmiot obdarzony wolnością samostanowienia na tyle, na ile jest on zarazem nieufundowany w bycie innym niż on sam. Według Sartre'a wartość autentyczności i samospełnienia objawia się jednak dopiero w obliczu alternatywy, jaką jest możliwość pozoru, która tkwi w refleksyjnej władzy samo-przedstawienia. Ta zaś możliwość, możliwość pozoru, rodzi się ze stosunku tego, co jawne, do tego, co skryte. Pozór ukrywa istotę tego bytu – haecceitas. Sartre mógłby powtórzyć za Husserlem: „Ile pozoru, tyle (zakrywanego przezeń tylko i fałszowanego) istnienia (*Soviel Schein, soviel Sein*)”¹⁶.

Autentyczność w tym kontekście to egzystencjalna wartość ekspresji, która realizuje się w stosunku tego, co wyraża, do tego, co jest wyrażane. Refleksyjny moment autentyczności ustanawia dwubiegunowość struktury ekspresji („wyrażające–wyrażane”), co pozwala ekspresji być zarówno ruchem samoświadomości, jak i samo-przesłonięcia i skłamania. Wyrażenie siebie jest zaistnieniem dla siebie i jako takie niesie możliwość tak autentyczności, jak i nieautentyczności. W sferze podmiotowej zatem autentyczne jest to, co niezakłamate, i co – właśnie wtedy, gdy wyraz jest zgodny z tym, co wyrażane – pozwala podmiotowi odnaleźć wartość w byciu sobą jako byciu spełnionym we własnym, indywidualnym istnieniu. Każdy spełnia się na swój sposób i na swój sposób osiąga autentyczność. **A u t e n t y c z n o ś ć t o n i e s k ł a m a n a e k s p r e s j a p o d m i o t o w e j h a e c c e i t a s.** Jako taka autentyczność otwiera drogę teleonomii podmiotowości – umożliwia samo-spełnienie, aktualizację podmiotowej haecceitas w akcie twórczym. Dlatego też autentyczność odnajduje swój cel w autarkii egzystencjalnej, jaką jest samospełnienie. Tak autentyczność, jak i samospełnienie są bowiem realizacją **p o d ą ż a n i a z a b y c i e m s o b ą.** Samospełnienie jest zatem możliwe dzięki autentyczności, a autentyczność podtrzymuje i wzmacnia pragnienie i możliwość samospełnienia.

Nowoczesne przejście od podmiotu-subiectum do podmiotu-haecceitas dokonało się jednocześnie z przejściem od podmiotu fundującego do podmiotu ufundowanego. Proces ten przybiera liczne postaci – w dziewiętnastym i dwudziestym wieku dominują jednak dwie z nich, a mianowicie historyczna i językowa. Między „myślę” a „jestem” wkłada się coś, co z jednej strony stanowi medium ich zrównywania, a zarazem, z drugiej strony, ujawnia potrzebę mediacji: ich niekompatybilność. Myśleć to być w języku, ale nie myśleć języka; być historycznym to nie móc zgłębić źródeł własnej historyczności. W dziewiętnastym i dwudziestym wieku będzie się zatem okazywać, że podmiotowość nie jest stałym fundamentum inconcussum, jak chciał Kartezjusz,

¹⁶ E. Husserl, *Medytacje kartezjańskie*, tłum. A. Wajs, PWN, Warszawa 1982, s. 151.

ale pewną pochodną czegoś, co mediuje między „myślę” a „jestem”, zarazem zakłóca możliwość ich utożsamienia i pozwala wciąż o nią zabiegać. Podejrzliwość wobec przedstawień, znana z Kartezjańskich medytacji, przenosi się wówczas na podmiot. Możliwość samoskłamania, nieautentyczności staje się o wiele bardziej uwikłana w samą strukturę podmiotu, niż to mogło się wydawać na podstawie równania, w którym za cogito można postawić sum. Rozpoczyna się „radykalne śledztwo w jego sprawie”¹⁷ – jak pisze Wolfgang Iser. Określenia takie, jak „wyczerpanie cogito” czy „kres podmiotu”, to kryptonimy sytuacji intelektualnej modernizmu jako konsekwencji afirmacji autentyczności i samospełnienia, jako refleksyjnej praktyki bycia sobą wobec odkrycia skończoności ludzkiej jako konstytutywnej dla bytu istot ludzkich. Modernizm to walka o uznanie siebie przez innych, toczona wobec sił, które wartość tę czynią wątpliwą, nieufundowaną w absolicie – sił obecnych w samym podmiocie. Od tej pory stawką bycia podmiotem, podmiotem zmodernizowanym, jest nie tylko możliwość wyrażenia siebie ale i – autorstwo siebie.

Jak bardzo trzeba posunąć się w realizacji imperatywów autentyczności i samospełnienia, by zaprzeczyć jedności i konieczności ich związku? To pytanie, na które odpowiedź ukazuje przekroczenie modernizmu u Foucaulta, a jednocześnie przekroczenie pewnej wizji filozofa jako „funkcjonariusza ludzkości”, jakby powiedział Edmund Husserl.

EKSPERYMENT BYCIA SOBĄ

W co wkraczamy wraz z możliwością, jaką jest stwarzanie siebie jako dzieła sztuki i w ogóle kreacja, która pozostaje wolna od imperatywu autentyczności spełniającej się w relacji do siebie? Nie chodzi już bowiem o emancypację, chodzi o e k s p e r y m e n t b y c i a s o b ą w postaci, która kreuje pewien ethos myślenia. Jak trafnie zauważa James E. McGuire, „Foucault nieustannie rekonstruuje filozoficznie samego siebie”¹⁸. Jego przypadek jest więc dziś dla nas interesujący dlatego, że postawy tej w końcu nie mógł on godzić z wynikami własnej pracy teoretycznej. W rezultacie często zmieniał trajektorie myśli. W ich meandrach zamazywał siebie jako autora i wciąż się jako autor na nowo odtwarzał w postaciach modernistycznego bohatera, zaskakując niejednokrotnie zarówno adherentów, jak i adwersarzy. „Jestem eksperymentatorem, nie teoretykiem. Nazywam teoretykiem kogoś, kto konstruuje ogólny system

¹⁷ Por. W. Iser, *Narodziny filozofii postmodernistycznej z ducha sztuki modernistycznej*, w: *Odkrywanie modernizmu*, red. R. Nycz, Universitas, Kraków 2004, s. 430.

¹⁸ J.E. McGuire, *Hermeneutyka jaźni: Foucault o subiektywizacji i krytyce genealogicznej*, tłum. B. Tuchańska, „Nowa Krytyka” 2005, nr 18, s. 51-67.

– dedukcyjnie czy drogą analizy – i stosuje go w odniesieniu do różnych pól w sposób jednolity. To nie ja. Jestem eksperymentatorem w tym sensie, że piszę po to, by się zmienić i nie myśleć tych samych rzeczy co poprzednio”¹⁹.

Eksperyment to także próba. „Esej, «próba» – a trzeba rozumieć ją jako modyfikujące doświadczenie siebie w grze prawdy, a nie upraszczające przystosowanie innego do celów komunikacji – jest żywym ciałem filozofii, o ile nadal jest ona tym, czym niegdyś była, to znaczy «ascezą», ćwiczeniem siebie w myśleniu”²⁰. Chodzi więc – jak twierdzi Foucault we „Wprowadzeniu” *Użytku z przyjemności* – o „doświadczenie filozoficzne; jego stawkę stanowiło pytanie, w jakiej mierze praca myślenia o własnej historii może uwolnić myśl od czegoś, co myśl skrycie myśli, i pozwolić jej myśleć inaczej”²¹.

Jak objawia się autopojetyczna aktywność tego rodzaju?

W świetle Foucaultowskiej sceptycznej świadomości kontyngencji samowiedzy autentyczność przestaje być warta zabiegów. W praktyce, o której mówi Foucault, „ja” to wynalazek, jaki staje się możliwy dzięki technikom tworzenia siebie rozumianym jako sposoby autokreacji. Foucault przypisuje owej zdolności autokreacyjnej pewną jakość, która nadaje samospełnieniu wartość graniczną, wartość samozatracenia. Jakością tą jest intensywność przeżycia własnego „ja”, motywująca transgresyjny stosunek do siebie.

Foucaultowski ethos intelektualisty, gdy wyraża się w formie postulatów estetyki egzystencji, polega więc na tym, by wciąż zachowywać zdolność do odrywania się od siebie, by zachować potencjał twórczy właśnie jako zdolność autopojetyczną. Stąd w tekstach Foucaulta wiele metawypowiedzi, w których dokonuje on rekapitulacji swej drogi myślenia: albo zaprzecza temu, co głosił uprzednio, albo w nowy, aktualnie dostrzegany kontekst teoretyczny włącza wypowiedzi starsze. Ethos intelektualisty realizuje się wtedy w „byciu innym”. Książki pisze się zatem właśnie po to, by nie być tym, kim się było. Życie staje się wówczas takie, jak literatura: „Należy przede wszystkim stwierdzić, że dzisiejsza literatura wyzwoliła się z tematu ekspresji: odsyła jedynie do samej siebie, a jednak nie zostaje pochwycona w sidła wewnętrzności, gdyż utożsamia się z własnym zewnętrzem. Oznacza to, że jest ona polem gry znaków podporządkowanych nie tyle oznaczonej treści, ile samym elementom znaczącym; oznacza też to, że nieustannie balansuje ona na granicy eksperymentu, co sprawia, iż stale przekracza samą siebie, reguły, którym jest podporządkowana i które wciąż wystawia na próbę. Pisanie rozwija się jako gra, która zmierza nieuchronnie poza własne granice i kieruje się ku zewnętrzu. W pisaniu nie

¹⁹ *Interview with Michel Foucault*, w: *Essential Works of Foucault 1954-1984*, t. 3, s. 240.

²⁰ M. Foucault, *Historia seksualności*, tłum. B. Banasiak, T. Komendant, K. Matuszewski, słowo/obraz terytoria, Gdańsk 2010, s. 149.

²¹ Tamże.

chodzi o objawienie lub uwznioślenie gestu pisania, nie chodzi też o przyszpilenie podmiotu w języku. Chodzi natomiast o otwarcie przestrzeni, w której piszący podmiot nieustannie znika”²².

Tak rozumiana estetyka egzystencji, kreowanie siebie jak dzieła sztuki, ma współgrać z doświadczeniem myśli spełniającym się w ekstatycznym przeżywaniu siebie jako *haecceitas*²³. Tylko takie doświadczenie, promujące niejako „wyjście z siebie”, ma jednocześnie wartość intelektualną i egzystencjalną, a zatem twórczą. Pozwala bowiem przeżywać siebie jako już-innego, a zarazem myśleć o tym doświadczeniu inaczej niż wcześniej.

W idei eksperymentatorstwa modernizm powraca więc w myśli Foucaulta jako wzorzec intelektualnego samospelnienia pozbawionego hamulca autentyczności. Foucault przyjmował wobec siebie – jak sądzę – dość wyjątkową w przypadku filozofa czynną i świadomą postawę modernistyczną, gdy jego własne autorstwo stawało się dla niego terenem doświadczeń bycia i niebycia tym samym. Postawa ta kontrastowała jednak często z tym, do czego dochodził jako filozof. Stąd konflikt między Foucaultem-autorem a Foucaultem-filozofem²⁴. Ten pierwszy uprawiał estetykę egzystencji, w twórczości pisarskiej dostrzegając możliwość realizacji podmiotowej *haecceitas*. Wyniki badań dotyczących autorstwa wskazywały jednak na niespójność zadania samorealizacji w osobliwości ponawianego bycia innym z tym, kim jest autor – o ile bycie autorem to raczej splot funkcji regulowanych dyskursem, to jest pewnym przymusem kulturowym, a nie spontaniczną ekspresją bycia sobą.²⁵ Gdy spójnia autentyczności i samospelnienia rozpada się, rezultaty samospelnienia będą zawsze wątpliwe, bo obciążone ryzykiem nieudanego eksperymentu. Co więcej, nie ma wówczas sposobu na odróżnienie udanego eksperymentu bycia sobą od nieudanego, o ile miarą udanego eksperymentu ma być coś więcej niż tylko intensywność przeżycia. Stąd też Foucault, porzuciwszy problematykę

²² T e n ż e, *Kim jest autor?*, w: tenże, *Powiedziane, napisane. Szaleństwo i literatura*, tłum. B. Banasiak, T. Komendant i in., wybór i oprac. T. Komendant, Fundacja Aletheia, Warszawa 1999, s. 201

²³ Na temat ekstatycznego myślenia Foucaulta zob. J.W. B e r n a u e r, *Michel Foucault's Force of Flight: Toward an Ethics for Thought*, Humanity Books, New York 1990.

²⁴ Szerzej na ten temat zob. P. B y t n i e w s k i, *Dyskursy wiedzy. Michela Foucaulta archeologii nauk humanistycznych*, Wydawnictwo UMCS, Lublin 2013.

²⁵ Piszze Foucault: „Funkcja autora związana jest z prawnym i instytucjonalnym systemem, który otacza, określa i umożliwia uniwersum dyskursu; nie występuje nigdy w ten sam sposób we wszystkich typach dyskursów, we wszystkich epokach i typach cywilizacji; nie daje się zdefiniować przez spontaniczną atrybucję dyskursu do jego twórcy, lecz przez bardzo złożony ciąg operacji; nie odsyła zwyczajnie do rzeczywistej osoby, powołuje natomiast do istnienia wiele instancji mówiących, wiele podmiotowych pozycji, gotowych na przyjęcie wielu klas indywidualów”. F o u c a u l t, *Kim jest autor*, s. 212.

autorstwa²⁶ i subtelnych jego powiązań z autopoiesis, poszukuje wartości, która nadałaby głębszy sens ruchowi podmiotowej transgresji. Jego intelektualizm kieruje go wówczas ku prawdzie. „Jeśli ktoś chce być filozofem, ale nie stawia sobie pytania: «Czym jest wiedza?» albo «Czym jest prawda?», to w jakim sensie może mówić, że jest filozofem? Mimo to mógłbym powiedzieć, że nie jestem filozofem. Niemniej jednak, o ile odnoszę się do prawdy, wciąż jestem filozofem”²⁷.

Drugi Foucault zatem, Foucault-filozof, konstatając, że motywacja do „bycia innym” musi wypływać z czegoś innego niż sama potrzeba zmiany w byciu sobą, a mianowicie z woli wiedzy, faworyzuje krytycyzm już innego rodzaju niż ten, który odnosi się do pisarstwa. „Jednym z głównych obowiązków moralnych wszelkiego podmiotu jest poznanie siebie, wypowiedzenie prawdy o sobie i ukonstytuowanie się jako przedmiotu wiedzy zarówno dla innych ludzi, jak i dla siebie. Zobowiązanie do poznania prawdy nałożone na jednostki i instytucje naukowe – oto dwa powody, dla których historia wiedzy ustanawia uprzywilejowany punkt widzenia dla genealogii podmiotu”²⁸.

Modernistyczny ideał jest zatem przekraczany tam, gdzie bycie sobą podporządkowuje się byciu w prawdzie. Ów wciąż transgresyjny ruch, jakiemu poddaje się Foucault, nabiera swojego kierunku który nadaje intelektualnej aktywności sens zmodyfikowany względem estetyki egzystencji. Kierunek ten wyznacza wola wiedzy, gdy ktoś, kto się nią kieruje zacznie chcieć już być innym, ponieważ poznał prawdę o sobie, która każe traktować własne „ja” jako pochodną dokonanego już wcześniej poznania, zarazem jako doraźny korelat aktualnej woli wiedzy, w dystansie do siebie już uprzedmiotowiony, nieaktywny. Wola wiedzy uwalnia od zobowiązania do bycia autentycznym i kieruje ku prawdzie.

Dla Foucaulta zatem eksperyment bycia sobą to wyzwanie, jakie stanowi przeszkoda pozostawania wciąż tym samym, przeszkoda, która wewnątrznie w nim tkwi. Obecność tej przeszkody okazała się produktywna dla jego filozofii: pokonywanie jej oznaczało dlań bowiem tworzenie siebie jako autora, a w końcu umożliwiło wzlot ku myśleniu ekstatycznemu, jak nazywa je James W. Bernauer. Życie Foucaulta przekształciło się w ten sposób w życie-eksperyment, życie-doświadczenie i przyjemność, od której prawie się umiera, gdy prawda tego życia staje się częścią bytu tego, komu się ona udziela.

²⁶ Por. T. O’L e a r y, *Foucault’s Turn from Literature*, „Continental Philosophy Review” 41(2008) nr 1, s. 89-110.

²⁷ M. F o u c a u l t, *Questions on Geography*, w: *Power / Knowledge: Selected Interviews and Other Writings 1972-1977 by Michel Foucault*, tłum. C. Gordon, i in. red. C. Gordon, Pantheon Books, New York 1980, s. 66.

²⁸ T e n ż e, *Subjectivity and Truth*, w: t e n ż e, *The Politics of Truth*, tłum. L. Hochroth, C. Porter, red. S. Lotringer, Semiotext(e), Los Angeles 2007, s. 151.

WIZERUNEK JAKO TWÓR SPOŁECZNY

Danuta MUSIAŁ

„BONA MATRONA”

O znaczeniu przykładu w konstruowaniu wizerunku idealnej Rzymianki

Żalobnemu strojowi, rozpuszczonym włosom i łzom kobiet rzymska kultura przypisywała rolę apotropaiczną. W przypadku matron występujących w roli mediatorów w sytuacjach zagrożenia wspólnoty żaloba stanowiła nie tylko pewnego rodzaju środek nacisku – ich działania wymagały rytualnej oprawy, od której zależała legalność i skuteczność interwencji. Manifestacje kolektywnej i zrytualizowanej żaloby uważano za pożądaną formę publicznej aktywności matron, ale tylko wtedy, gdy płakały aby służyć miastu.

W Rzymie kobiet nigdy nie zamykano w gynecium, jak to bywało w świecie greckim, ale niezależnie od wieku i statusu społecznego podlegały one męskiej opiece (łac. tutela mulierum), sprawowanej przez ojców i mężów lub opiekunów wyznaczonych przez państwo. Przekonanie o słabości kobiecego umysłu, z której miała wynikać niezdolność kobiet do samodzielnego działania, znalazło wyraz w literaturze łacińskiej, także w komentarzach jurystów. „Dawni prawnicy chcieli, aby kobiety, nawet jeśli są dojrzałe, z powodu lekkomyślności [łac. levitas animi] znajdowały się pod opieką”¹, pisał Gaius, prawnik z drugiego wieku, powołując się na autorytet Ustawy XII Tablic. Marek Tulliusz Ciceron w *Mowie w obronie Mureny*, ubolewając nad błędnymi interpretacjami prawa, przypomniał o woli przodków (łac. maiores), którzy „postanowili, że wszystkie kobiety z powodu niezaradności [łac. infirmitas consilii] mają pozostawać pod władzą opiekunów”². Fakt, że rzymscy autorzy nieustannie powracali do tej kwestii, wskazuje, iż w życiu codziennym prawna zależność kobiet od mężczyzn często miała charakter formalny i nie musiała oznaczać rzeczywistego ograniczenia swobody ich działania w rodzinie i poza nią³. Warto też pamiętać, że sytuacja Rzymianek zmieniała się w czasie

¹ G a i u s, *Institutiones*, 1, 144-145, cyt. za: *Ustawa XII Tablic*, tłum. i oprac. M. Zabłocka, J. Zabłocki, Liber, Warszawa 2000, s. 31.

² M a r e k T u l l i u s z C y c e r o n, *Mowa w obronie Mureny*, 12, 27, tłum. J. Mrukówna, w: tenże, *Mowy*, tłum. i oprac. S. Kołodziejczyk i in., Wydawnictwo Antyk, Kęty 1998, s. 89.

³ Inskrypcje i świadectwa archeologiczne poszerzyły naszą wiedzę o aktywności gospodarczej kobiet, pokazując, że zarządzały one dobrami ziemskimi, prowadziły rozległe interesy, sponsorowały budowle publiczne i organizację różnych uroczystości. Zob. P. B e r d o w s k i, *Kilka uwag na temat infirmitas mulierum i ekonomicznej aktywności kobiet w starożytnym Rzymie*, w: *Człowiek, społeczeństwo, źródło. Studia dedykowane profesor Jadwidze Hoff*, red. S. Kozak i in., Wydawnictwo Uniwersytetu Rzeszowskiego, Rzeszów 2014, s. 147-163.

i ewoluowała wraz ze społeczeństwem, którego były częścią. Ich emancypacji sprzyjało na przykład upowszechnienie się po drugiej wojnie punickiej nowego – jakbyśmy dzisiaj powiedzieli – bardziej konsumpcyjnego stylu życia⁴. Pod koniec republiki przedstawicielki arystokratycznej elity znacząco rozluźniły krępujący je gorset archaicznych ograniczeń, a niektóre z tych kobiet zyskały wpływ na życie publiczne, często nieosiągalny dla wielu senatorów drugiego planu. Sytuacja ta rodziła nieustanne napięcia i konflikty, których wyraźne ślady odnajdujemy w tekstach z tego okresu.

EXEMPLA I MOS MAIORUM

Rzymianie byli przekonani, że źródłem siły ich państwa jest wierność tradycji określanej jako obyczaj przodków (łac. *mos maiorum*). Pod tym pojęciem kryły się obowiązujące elity społeczne zarówno w życiu publicznym, jak i prywatnym ponadczasowe normy postępowania (i związane z nimi wartości), które – jak sądzono – zostały stworzone przez przodków. W szerszym, symbolicznym wymiarze wierność *mos maiorum* była kluczowym elementem arystokratycznej tożsamości i regulatorem życia społecznego. Powoływano się na obyczaj przodków jako szczególny autorytet nie tylko przy rozstrzyganiu kwestii etycznych, ale także wątpliwości natury prawnej i politycznej. Można zatem powiedzieć, że w Rzymie rozwiązywano problemy czasu teraźniejszego, kierując się normami pochodzącymi z przeszłości⁵.

Początkowo głównym nośnikiem tradycji była pamięć rodowa. Przedkowie stanowili o wartości arystokratycznego rodu i byli głównym źródłem jego znaczenia, tym co dzisiaj określilibyśmy mianem kapitału symbolicznego. W hierarchicznym społeczeństwie rzymskim również stan senatorski tworzył zróżnicowaną grupę, w której pozycję wyznaczały nie tylko starszeństwo i ranga pełnionego urzędu, ale także prestiż rodziny. Kluczową sprawą było zatem – jak pisze Egon Flaig w książce poświęconej politycznym rytuałom – „wypracowanie akceptowalnych przez wszystkich kryteriów oceny tego prestiżu”⁶. Takim kryterium okazały się według Flaiga dawne zasługi dla wspólnoty obywatelskiej (łac. *res publica*). Aby mogły one spełniać rolę miernika prestiżu, sposób ich

⁴ Zob. R. V i g n e r o n, J.F. G e r k e n s, *The Emancipation of Women in Ancient Rome*, „Revue Internationale des Droits de l'Antiquité” 47(2000), s. 107-121. Por. A. V a l e n t i n i, *Matronae tra novitas e mos maiorum: spazi e modalità dell'azione pubblica femminile nella Roma medio repubblicana*, Istituto Veneto di Scienze, Lettere ed Arti, Venezia 2012, s. 3-21.

⁵ Por. D. R o m a n, Y. R o m a n, *Aux miroirs de la Ville: images et discours identitaires romains (IIIe s. avant J.-C. - IIIe s. après J.-C.)*, Latomus, Bruxelles 2007, s. 107.

⁶ E. F l a i g, *Zrytualizowana polityka. Znaki, gesty i władza w starożytnym Rzymie*, tłum. L. Mrozewicz, A. Pawlicka, Wydawnictwo Poznańskie, Poznań 2013, s. 48.

eskonowania musiał jednak ulec rytualizacji. Rzymski arystokrata żył w cieniu wielkich przodków, ich wizerunki otaczały go w domowym atrium, a o ich dokonaniach przypominały pogrzebowe laudacje. W życiu publicznym arystokraci rywalizowali nie tylko między sobą, lecz także z bohaterami z przeszłości. Kierując się ponadczasowymi wartościami, starali się ich naśladować.

W arystokratycznym uniwersum ważną rolę odgrywał przykład (łac. *exemplum*); wzorce postępowania czerpano z mitycznej bądź historycznej przeszłości Rzymu. Historyczne epizody były nie tylko podstawowym źródłem wiedzy o *mos maiorum*, lecz także miały trudny do przecenienia walor edukacyjny, pokazywały bowiem obyczaj przodków „w działaniu”. „Przykład potwierdza albo osłabia sprawę na podstawie autorytetu lub upadku jakiegoś człowieka albo też powagi lub klęski jakiegoś wydarzenia”⁷ – pisał Ciceron. Pliniusz Młodszy w kontekście rozważań o powinnościach senatorów wspomina o swoistej sztafecie pokoleń, wyjaśniając, że senatorowie właściwego postępowania w różnych sytuacjach nauczyli się od przodków poprzez *exempla*, a na obecnych senatorach spoczywa obowiązek przekazania tej wiedzy następcom⁸. Udział w życiu politycznym wymagał gruntownej znajomości licznych i różnorodnych przykładów, stanowiły one bowiem – przywołane w odpowiednim kontekście – stały element publicznych wystąpień. Ich odpowiedni dobór służył z jednej strony propagowaniu i utrwalaniu pożądanych wartości i postaw, z drugiej zaś pozwalał napiętnować zachowania niepożądane. Siła oddziaływania *exemplów* na świadomość społeczną była ogromna,

Główne źródło przykładów stanowiła historiografia, której początki nad Tybrem datuje się na koniec trzeciego wieku przed naszą erą. To pierwsi annaliści nadali wydarzeniom z mitycznej i historycznej przeszłości miasta formę *exemplów*. Ich teksty, poza drobnymi fragmentami, nie zachowały się, ale wyobrażenie o tym, co zawierały, daje rocznikarskie dzieło Tytusa Liwiusza, który obficie czerpał z pism poprzedników⁹. W opowiedzianych przez Liwiusza epizodach z przeszłości Rzymu kobiety pojawiają się – indywidualnie i zbiorowo – zaskakująco często, co czyni jego dzieło szczególnie atrakcyjnym polem eksploracji, gdy chodzi o informacje o procesie konstruowania wizerunku idealnej matrony¹⁰.

⁷ Marek Tulliusz Ciceron, *O inwencji retorycznej (De inventione)*, 1, 49, tłum. K. Ekes, Instytut Badań Literackich PAN, Warszawa 2013, s. 81.

⁸ Por. Plin Le Jeune, *Correspondance*, t. 3, *Livres VII-IX*, ks. VIII, 14, 4-6, tłum. i oprac. A.M. Guillemin, Les Belles Lettres, Paris 2003, s. 68.

⁹ W okresie cesarstwa popularność zyskały uporządkowane według różnych kryteriów kompendia opowieści, w których można było łatwo znaleźć stosowny do sytuacji przykład. Najbardziej znanym tego rodzaju opracowaniem są *Factorum et dictorum memorabilium libri novem (Czyny i powiedzenia godne pamięci w dziewięciu księgach)* Waleriusa Maximusa, piszącego za rządów Tyberiusza.

¹⁰ Zob. E. Vallette, *L'exemplarité dans l'„Histoire romaine” de Tite-Live: une question de genre?*, „Écrire l'histoire” 6(2011) nr 2, s. 19-26; T. Stevenson, *Women of Early Rome as exempla in Livy, Ab Urbe Condita, Book 1*, „Classical World” 104(2011), s. 175-189.

HEROINY LIWIUSZA
CZYM JEST „PUDICITIA”

W Rzymie kobietę zamężną określano za pomocą takich terminów, jak „coniux”, „uxor” i „matrona”. Odnajdujemy je w różnych kategoriach źródeł, a różnice w ich znaczeniu nie zawsze są dla nas w pełni uchwytne. Wydaje się jednak, że tylko dwa pierwsze dotyczyły ogółu kobiet i oznaczały po prostu żonę. Trzeci termin jest bardziej precyzyjny, nie odnosi się bowiem do jakiegokolwiek żony, ale do legalnej żony rzymskiego obywatela, a tym samym wskazuje na określony status społeczny. „Legalność” żony wynikała z faktu, że łączący ją z mężem związek spełniał wymogi prawa. Legalne małżeństwo (łac. *iustum matrimonium*) było przywilejem rzymskich obywateli i tylko zrodzone w nim dzieci miały prawo dziedziczenia po ojcu.

Prototyp matrony stanowiły Sabinki, bohaterki popularnego mitu o charakterze aitiologicznym, a więc mającego na celu wyjaśnienie pochodzenia lub uzasadnienie funkcjonowania zwyczaju, obrzędu czy procedury, którym tradycja przypisywała dawny rodowód. Przywołany tu mit ogólnie dotyczy formowania się rzymskiego społeczeństwa, nas jednak interesować będą te jego elementy, które mogą pomóc w udzieleniu odpowiedzi na pytanie, skąd się wzięły matrony. Liwiusz w swoim monumentalnym dziele pisze, że kluczowym dla przyszłości miasta problemem, który musiał rozwiązać Romulus, był brak kobiet¹¹. Rzym został założony przez grupę wojowników, którzy nie cieszyli się dobrą reputacją i z tego powodu sąsiedzi nie zgodzili się oddać im swoich córek za żony. Kiedy prośby nie odniosły skutku, Romulus i jego ludzie uprowadzili dziewczęta podczas zorganizowanej w tym celu uroczystości religijnej. Ten domagający się zemsty czyn zapoczątkował długotrwały konflikt z sąsiadami, zakończony dopiero po interwencji Sabineek, wówczas już legalnych żon swoich porwaczy. W opisie Liwiusza na uwagę zasługują dwie sceny. W pierwszej Romulus, starając się przekonać przerażone kobiety do zaakceptowania narzuconych im siłą związków, oznajmia, że będą żyły w małżeństwie (łac. *matrimonium*), dzieląc z mężami majątek, rzymskie obywatelstwo i rodząc im dzieci¹². W ten sposób określa status matrony, chociaż sam termin jeszcze w tej części tekstu się nie pojawia. Druga z istotnych dla niniejszych rozważań scen przedstawia późniejsze zdarzenie, które doprowadziło do zakończenia wojny Rzymian z koalicją sąsiadów kierowaną przez króla Sabinów. Do zawarcia pokoju i podjęcia współpracy w celu stworzenia

¹¹ Por. T y t u s L i w i u s z, *Dzieje Rzymu od założenia miasta. Księgi I-V*, ks. I, rozdz. 9, tłum. A. Kościółek, oprac. M. Brożek, Zakład Narodowy im. Ossolińskich, Wrocław–Warszawa–Kraków–Gdańsk–Łódź 1968, s. 15. Tekst łaciński zob. *Titii Livi Ab urbe condita*, <http://www.thelatinlibrary.com/livy/liv.1.shtml>.

¹² Por. L i w i u s z, dz. cyt., ks. I, rozdz. 9, s. 16.

wspólnego państwa zmusiły walczących mężczyzn Sabinki, wówczas już legalne żony Rzymian. Z relacji Liwiusza wynika, że przezwyciężywszy właściwą kobietom lękliwość (łac. pavor), „z rozpuszczonymi włosami i rozdartymi szatami odważyły się skoczyć między lecące pociski”¹³.

Podobną interwencję Rzymianek prowadzącą do przerwania zbrojnego konfliktu przedstawia Liwiusz w historii Koriolana¹⁴, jednego z bohaterów walk o ustrojowy kształt republiki w pierwszym wieku jej istnienia¹⁵. Wygnany przez przeciwników politycznych Koriolan przeszedł na stronę wrogich Rzymowi Wolsków i poprowadził ich wojska przeciwko rodzinnemu miastu, a podczas oblężenia odmówił jakichkolwiek rozmów z negocjatorami wysyłanymi do niego przez senat. Zrezygnował z ataku dopiero wtedy, kiedy w obozie pojawiły się jego żona i matka, nakłonione do interwencji przez inne kobiety, które Liwiusz nazywa matronami. Historyk po raz pierwszy swoim dziele posłużył się tym terminem na określenie Rzymianek. Kobiety przyszły, „by błaganiami i łzami bronić miasta”¹⁶, którego nie zdołali obronić mężczyźni. Veturia, matka Koriolana – w mowie skonstruowanej przez rzymskiego historyka według najlepszych reguł sztuki retorycznej – gniewnie oskarża syna o zdradę ojczyzny i zapowiada tragiczny los jego rodziny, jeżeli miasto zostanie zdobyte¹⁷. Oprawą tej sceny jest krzyk lamentujących Rzymianek, który – jak podkreśla Liwiusz – ostatecznie złamał opór Koriolana.

Kluczem do zrozumienia obydwu przywołanych exemplów są wygląd i zachowanie kobiet. Ich rozpuszczone włosy, potargane czarne szaty i głośny lament budziły w mężczyznach strach i respekt, nie były bowiem przejawami spontanicznej reakcji, lecz znakiem żałoby. Kobięca żałoba (podobnie jak męska) została skodyfikowana w ramach mos maiorum. Przypisane jej zachowania miały szersze znaczenie religijne i były dopuszczalne poza rytuałem pogrzebowym. Historie Sabine i kobiet przybyłych do obozu Koriolana budzą skojarzenia z suplikacjami (łac. supplicationes) kierowanymi do bogów w obliczu różnego rodzaju nieszczęść spadających na rzymską wspólnotę, rytuałem kolektywnym zarządzanym przez senat lub urzędników. W suplikacjach uczestniczyły całe rodziny, mężczyźni, kobiety i dzieci tłumnie wypełniali świątynie, ale skuteczność rytuału zależała od działań matron. Przedstawiając

¹³ Tamże, ks. I, rozdz. 13, s. 20.

¹⁴ Por. tamże, ks. II, rozdz. 40, s. 117n.

¹⁵ Zob. J.M. D a v i d, *Les étapes historiques de la construction de la figure de Coriolan*, w: *L'invention des grands hommes de la Rome antique. Die Konstruktion der grossen Männer Altroms. Actes du Colloque du Collegium Beatus Rhenanus, Augst 16-18 Septembre 1999*, red. M. Coudry, Th. Späth, De Boccard, Paris 2001, s. 17-25.

¹⁶ L i w i u s z, dz. cyt., ks. II, rozdz. 40, s. 117.

¹⁷ E. V a l e t t e, *Les „discours” de Veturia, Valeria et Hersilia. Les mises en scène de la parole matronale dans la tradition historiographique romaine*, „Cahiers Mondes Anciens” 3(2012), <http://mondesanciens.revues.org/782>.

środki zaradcze podjęte przez senat w obliczu pustoszącej miasto epidemii, Liwiusz pisał: „Matki, leżąc na posadzce, włosami zamiatały świątynie i modliły się, by gniew bogów zelżał i by zaraza ustała”¹⁸. Podobnie przedstawił sytuację po bitwie pod Kannami, kiedy w Rzymie spodziewano się ataku Hannibala. Na ulicach słychać było płacz kobiet, a matrony omiatały ołtarze rozpuszczonymi włosami, padały na kolana i wznosząc ręce do nieba, prosiły bogów, by „wydarli miasto z rąk wroga”¹⁹.

Jak wskazują przytoczone opisy, żałobnemu strojowi, rozpuszczonym włosom i łzom kobiet rzymska kultura przypisywała rolę apotropaiczną. W przypadku matron występujących w roli mediatorów w sytuacjach zagrożenia wspólnoty żałoba stanowiła nie tylko pewnego rodzaju środek nacisku – ich działania wymagały rytualnej oprawy, od której zależała legalność i skuteczność interwencji²⁰. Manifestacje kolektywnej i zrytualizowanej żałoby uważano za pożądaną formę publicznej aktywności matron, ale tylko wtedy, gdy płakały aby służyć miastu, jak to ujęła Daria Sterbenc Erker. W opinii tej autorki demonstrowana publicznie w innych okolicznościach kobieca żałoba spotykała się z ambiwalentną oceną rzymskich autorów²¹.

Kolejny przykład z odległej rzymskiej historii wprowadza nas w zagadnienie cech, które powinny określać matronę. Liwiusz, relacjonując wydarzenia związane z ustanowieniem republiki, przywołał postać Lukrecji, żony Tarkwiniusza Kollatynusa²². Opowieść o losach tej kobiety rozpoczyna historyk od wzmianki o uczcie, podczas której Kollatynus i jego kuzyni, synowie Tarkwiniusza Pysznego, ostatniego króla Rzymu, spierają się o zalety swoich żon. W celu rozstrzygnięcia sporu postanawiają niepodziewanie odwiedzić swoje domy, aby naocznie przekonać się, co robią małżonki pod ich nieobecność. Efektem tej nocnej inspekcji było uznanie Lukrecji za najlepszą z żon, ponieważ mimo nocnej pory „przędła wełnę, siedząc w domu przy świetle”²³. Żony pozostałych Tarkwiniuszy spędzały czas zgoła inaczej, zastano je uczujące z przyjaciółkami. Dla Lukrecji konsekwencje męskiej rywalizacji okazały się jednak tragiczne. Jeden z uczestników nocnej zabawy, Sekstus Tarkwiniusz, przybył kilka dni później do domu Kollatynusa i chociaż został przyjęty z na-

¹⁸ Liwiusz, dz. cyt., ks. III, rozdz. 7, s. 152.

¹⁹ Tenże, *Dzieje Rzymu od założenia miasta. Księgi XXI-XXVII*, ks. XXVI, rozdz. 9, tłum. i oprac. M. Brożek, Zakład Narodowy im. Ossolińskich, Wrocław–Warszawa–Kraków–Gdańsk–Łódź 1974, s. 290.

²⁰ Zob. F. P r e s c e n d i, *Le deuil à Rome: mise en scène d'une émotion*, „Revue de l'histoire des religions” 225(2008) nr 2, s. 297-313; S. R e y, *Les larmes romaines et leur portée: une question de genre?*, „Clio. Femmes, Genre, Histoire” 2015, nr 41, s. 243-264.

²¹ Zob. D. S t e r b e n c E r k e r, *Voix dangereuses et force des larmes: le deuil féminin dans la Rome antique*, „Revue de l'histoire des religions” 221(2004) nr 3, s. 259-291 (por. zwł. 259, 285-288).

²² Por. Liwiusz, *Dzieje Rzymu od założenia miasta. Księgi I-V*, ks. I, rozdz. 57-59, s. 71-74.

²³ Tamże, ks. I, rozdz. 57, s. 71.

leżnym gościowi respektem, wykorzystując nieobecność gospodarza, zgwałcił Lukrecję. Komentując to zdarzenie, Liwiusz podkreśla, że „niepohamowana lubieżność [łac. libido] przemogła nieustępliwą dotąd obyczajność [łac. pudicitia]”²⁴ i Tarkwiniusz odniósł zwycięstwo nad kobietą godnością (łac. decus) żony Kollatynusa. Lukrecja, informując męża, ojca i ich towarzyszy o haniebnym czynie Tarkwiniusza, mówi, że utraciła cześć (łac. pudicitia amissa) i pragnie umrzeć: „Ja, choć się do winy nie poczuwam, nie zwalnięm się od kary; nie będzie bezwstydnicy [łac. impudica], która by żyła, powołując się na przykład Lukrecji”²⁵. Po tych słowach popełniła samobójstwo, a jej śmierć spowodowała ciąg zdarzeń, które doprowadziły do obalenia monarchii w Rzymie.

„Druga zbrodnia zdarzyła się w mieście na tle lubieżności, a koniec jej był tak samo haniebnym jak wówczas, gdy z powodu gwałtu i śmierci Lukrecji wypędzono z miasta i tronu Tarkwiniuszów”²⁶. Tym zdaniem Liwiusz rozpoczyna opowieść o losie Werginii, dziewczyny z plebejskiego rodu, którą jeden z patrycjuszowskich urzędników, widząc, że „nie ma do jej cnoty przystępu”²⁷, próbował w majestacie prawa uczynić niewolnicą. W zakończeniu tej historii Werginia ginie z rąk własnego ojca, który nie będąc w stanie uchronić jej przed tragicznym losem, uznał, że lepsza dla niej będzie śmierć niż gwałt i niewola. Zwłoki Werginii, podobnie jak ciało Lukrecji, wystawiono na Forum, a zgromadzony tam tłum domagał się zemsty. Liwiusz podkreśla rolę matron, których żałobny lament towarzyszył głosom mężczyzn. Wołały one: „Po to więc mamy rodzić dzieci? Tak jest nagroda za naszą uczciwość [łac. pudicitia]?”²⁸.

I w tym przypadku mamy do czynienia z mitem aitiologicznym. Można powiedzieć – rzecz nieco upraszczając – że miał on wyjaśniać przyczyny opuszczenia miasta przez plebejuszy (była to druga secesja plebejuszy). Liwiusz podkreśla, że wraz z mężczyznami, którzy z Awentynu udali się na Górę Świętą, odeszły też ich żony, nie chciały bowiem pozostać tam, „gdzie ani skromność [łac. pudicitia], ani wolność nie jest szanowana [łac. sancta]”²⁹.

Dodatkowych informacji o znaczeniu pojęcia „pudicitia” dostarcza historia nawiązująca do rzymskiego obyczaju obdarzania kultem abstrakcyjnych wartości, takich jak: Pietas (pobożność), Fides (wierność, zaufanie), Honos (godność), czy Virtus (męstwo)³⁰. Swoją niewielką świątynię miała też nad Ty-

²⁴ Tamże, ks. I, rozdz. 58, s. 72.

²⁵ Tamże.

²⁶ Tamże, ks. III, rozdz. 44, s. 187.

²⁷ Tamże.

²⁸ Tamże, ks. III, rozdz. 49, s. 192.

²⁹ Tamże, ks. III, rozdz. 52, s. 195.

³⁰ Na temat rzymskiego zwyczaju personifikowania norm moralnych zob. T. M i k o c k i, *Zgodna, pobożna, płodna, skromna, piękna... Propaganda cnot żeńskich w sztuce rzymskiej*, Leopoldinum, Wrocław 1997 (por. zwł. s. 197-286).

brem Pudicitia Patricia (Patrycjuszowska). W tej opowieści Liwiusza główną rolę odgrywa kobieta, która również nosi imię Werginia, a rzecz dotyczy sporu, jaki wynikł między matronami o prawo sprawowania kultu. Żony patrycjuszy odmówiły tego prawa Werginii, ponieważ uważały, że wychodząc za mąż za plebejusza, pozbawiła się przynależności do uprzywilejowanego stanu. Werginia protestowała, podkreślając, że nie tylko pochodzi z patrycjuszowskiego rodu, ale przede wszystkim jest kobietą uczciwą (łac. pudica), która „raz tylko i jako dziewica [łac. virgo] wyszła za mąż [łac. uni nupta], a męża swego, jego godności i czynów nie potrzebuje się wstydzić”³¹. Urażona w swej dumie kobieta urządziła w domu kaplicę i poświęciła ołtarz Pudicitia Plebeia. Następnie zaprosiła inne plebejuszki i skarżąc się na doznaną zniewagę, zachęciła je, „by się prześcigały w cnocie skromności [łac. pudicitia]”³² tak, aby ich obyczaje zostały uznane za świętsze (łac. sanctius) i czystsze (łac. castior) niż obyczaje patrycjuszek. Liwiusz w komentarzu dodaje, że nowy kult został zorganizowany na wzór starszego: prawo składania ofiar miała tylko kobieta znana ze skromności (łac. pudicitia) i będąca żoną jednego męża (łac. uni viro nupta). Z czasem jednak przestano przestrzegać tej zasady, nad czym historyk ubolewa.

Jeżeli Sabinki uznamy za zbiorowy pierwowzór matrony, żony rzymskiego obywatela, to pozostałe wymienione tu bohaterki Liwiusza w różnym stopniu ucieleśniają cnoty kryjące się pod pojęciem „pudicitia”. Lektura przywoływanych przez rzymskiego historyka exemplów potwierdza kluczowe znaczenie tego terminu dla zrozumienia wizerunku idealnej matrony propagowanego w literaturze³³. Liwiuszowe przykłady pokazują, jak niejednoznaczny, a przez to trudny w interpretacji i tłumaczeniu jest ten termin. W przekładach na języki nowożytnie najczęściej pojawiają się takie jego ekwiwalenty, jak: obyczajność, czystość, skromność, przyzwoitość, uczciwość czy godność. Wybór konkretnego słowa zależy nie tylko od kontekstu, co jest zrozumiałe, lecz bardzo często również od indywidualnych preferencji tłumacza³⁴.

³¹ T y t u s L i w i u s z, *Dzieje Rzymu od założenia miasta. Księgi VI-X*, ks. X, rozdz. 23, tłum. A. Kościółek, oprac. M. Brożek, Zakład Narodowy im. Ossolińskich, Wrocław–Warszawa–Kraków–Gdańsk–Łódź 1971, s. 241. Według Liwiusza mąż Werginii Lucjusz Wolumnius był konsulem.

³² Tamże.

³³ Zob. S. F r e u n d, *Pudicitia saltem in tuto sit: Lucretia, Verginia und die Konstruktion eines Wertbegriffs bei Livius*, „Hermes. Zeitschrift für Klassische Philologie” 136(2008) nr 3, s. 308-325.

³⁴ Na temat problemów związanych ze znaczeniem terminu zob. J.F. T h o m a s, *Pudicitia, impudicitia, impudentia dans leurs relations avec pudor: étude sémantique*, „Revista de Estudios Latinos” 5(2005), s. 53-73.

IDEAŁ MATRONY
MIT I RZECZYWISTOŚĆ

W przywołanej wyżej opowieści Liwiusza o konflikcie związanym ze sprawowaniem obrzędów ku czci Pudicitia występuje termin „castitas”, tłumaczony zwykle jako „czystość”. Pierwotnie było to pojęcie ze słownika religijnego odnoszone przede wszystkim do seksualnego tabu, którego przestrzegać musiały Westalki, ale z czasem zaczęło dotyczyć ogółu matron. Zdaniem Nicole Boëls-Janssen obyczajność była koniecznym, ale nie jedynym warunkiem castitas. Z pojęciem tym wiązały się też restrykcje nakładane na rzymskie kobiety – odnosiło się ono do matron, które spełniały wymóg wierności jednemu mężowi (łac. univira), co oznaczało trwanie we wdowieństwie aż do śmierci³⁵.

Opowieść o Lukrecji pokazuje, że w literackim wyobrażeniu idealnej matrony istotne znaczenie miał motyw przedzenia wełny (łac. lanificium). W świecie antycznym uważano tę czynność za symbol poświęcenia sprawom domowym, a najslawniejszym literackim przykładem takiej postawy jest postać Penelopy z *Odysei* Homera³⁶.

W Rzymie, podobnie jak w innych kulturach, strój nie tylko był ochroną i ozdobą ciała, ale przede wszystkim stanowił zewnętrzny wyznacznik miejsca w hierarchii społecznej, wskazywał na status człowieka (wolny czy niewolnik) i rangę pełnionego urzędu. Stroje różnicowały ludzi ze względu na płeć i wiek oraz sygnalizowały konkretną sytuację społeczną (na przykład strój żałobny). Wszelkie zaburzające ten porządek przebrania były zabronione, ubiór podlegał ściślejszej kontroli³⁷. Również strój matron odróżniał je od innych kobiet.

Według Marka Werriusza Flakkusa, autora leksykonu *De verborum significatione* [„O znaczeniu słów”], matrony to kobiety, które mają prawo nosić stolę. Była to długa suknia zakończona falbaną (łac. instita) zakrywającą stopy. W odróżnieniu od swobodnie drapowanej togi stola była szyta, co czyniło ją ubiorem bardziej dyskretnym. Rzymska tradycja ściśle wiązała tożsamością obywatelską, ale tylko w przypadku mężczyzn i tylko w sytuacjach

³⁵ Por. N. Boëls-Janssen, *La vie religieuse des matrones dans la Rome archaïque*, École Française de Rome, Rome 1993, s. 229-252.

³⁶ Zob. F. Lambert, *Donne romane fra Idealtypus e realtà sociale. Dal „domum servare” e „lanam facere” al „meretricio more vivere*, „Quaderni Lupiensi di Storia e Diritto” 4(2014), s. 61-84.

³⁷ Zob. J. Edmondson, *Public Dress and Social Control in Late Republican and Early Imperial Rome*, w: *Roman Dress and the Fabrics of Roman Culture*, red. J. Edmondson A. Keith, University of Toronto Press, Toronto, 2008, s. 21-46. Zob. też: D. Słapek, *Niewolnicy w przebraniu wolnych. Teatr czy droga do wolności?* w: *Contra leges et bonos mores. Przestępstwa obyczajowe w starożytnej Grecji i Rzymie*, red. H. Kowalski, M. Kuryłowicz, Wydawnictwo UMCS, Lublin 2005, s. 317-332.

związanych z aktywnością publiczną (polityczną, sądowniczą czy religijną). W przypadku kobiet był to strój hańbiący (łac. toga infamis), noszony przez prostytutki³⁸.

Wychodząc z domu, matrony na stołę zarzucały pallę, czyli rodzaj szerokiego szala, którym okrywały też włosy. Dopelnieniem ich tradycyjnego wizerunku były wstążki (łac. vittae) zdobiące splecione w warkocz i upięte w kok („tutulus”) włosy. Konotacje religijne wstążki nie budzą wątpliwości: stanowiła ona charakterystyczny element stroju westalek, a reliefy ze scenami składania ofiar ukazują zwierzęta ofiarne ozdobione wstążkami. Walerius Maximus, wśród przykładów ilustrujących różne formy wdzięczności, wymienia dekret senatu obdarzający matrony przywilejami w podzięce za uratowanie Rzymu przed Koriolanem. Rzymianki miały wówczas uzyskać nie tylko prawo zdobienia włosów wstążkami, lecz także przywilej noszenia purpurowych szat i złotych ozdób. Ponadto senat zobowiązał mężczyzn do zachowania dystansu jednego kroku, gdy podążali za idącą ulicą matroną³⁹.

Można powiedzieć, że stola i vittae w pewien sposób definiowały matronę, co potwierdzają słowa Owidiusza z opisu obrzędów ku czci Wenus z przydomkiem Verticordia. Poeta, chcąc podkreślić, że w obrzędach tych mogły uczestniczyć nie tylko matrony, ale wszystkie kobiety, wśród czczących boginię wymienia (oprócz matek i dziewcząt z Lacjum) także te, którym nie wolno nosić długich sukien⁴⁰. W *Sztuce kochania* przestrzega zaś przed czytaniem tego utworu dziewice i matrony, czyli kobiety noszące przepaski jako znaki skromności i falbanę przykrywającą stopy⁴¹.

Stola i vittae symbolizowały sanctitas i maiestas. Te dwa pojęcia oznaczają szczególny, uprzywilejowany status społeczny matron, który zapewniał im prestiż, a także prawną ochronę przed fizyczną i słowną agresją. Nasuwa się w tym miejscu porównanie z nietykalnością osobistą trybuna ludowego, określenie „sanctitas” odnosiło się bowiem do ludzi i rzeczy chronionych przez sankcję potwierdzoną przez bogów. Z kolei słowo „maiestas”, najprościej rzecz ujmując, wyrażało ogólną ideę wyższości (na przykład bogów nad ludź-

³⁸ Por. *Sexti Pompei Festi De verborum significatu quae supersunt cum Pauli epitome*, oprac. W.M. Lindsay, Teubner, Lipsiae 1913, s. 112. Zob. C. B a r o i n, *Genre et codes vestimentaires à Rome*, „Clio. Femmes, Genre, Histoire” 2012, nr 36, s. 43-66 (<http://clio.revues.org/10734>); K. O l s o n, *Matrona and Whore. Clothing and Definition in Roman Antiquity*, w: *Prostitutes and Courtesans in the Ancient World*, red. L. McClure, Ch.A. Faraone, University of Wisconsin Press, Madison 2006, s. 186-204.

³⁹ Por. *Valeri Maximi Factorum memorabilium*, 5, 2, 1, <http://www.thelatinlibrary.com/val-max5.html>.

⁴⁰ Por. O w i d i u s z, *Fasti. Kalendarz poetycki*, tłum. i oprac. E. Wesołowska, Zakład Narodowy im. Ossolińskich – Wydawnictwo, Wrocław–Warszawa–Kraków 2008, s. 152.

⁴¹ Por. t e n ż e, *Sztuka kochania*, ks. I, w. 31-32, tłum. i oprac. E. Skwara, Prószyński i S-ka, Warszawa 2008, s. 66 (por. też: tamże, przyp. 10).

mi czy ludu rzymskiego nad innymi ludami), jak też służyło porządkowaniu hierarchii w społeczeństwie i wewnątrz tworzących je grup. I tak maiestas męża oznaczała jego wyższość nad żoną, a maiestas matron – ich wyższość nad innymi kobietami⁴².

Ideał matrony – wyobrażenie powielane przez całą literaturę rzymską – był rodzajem mitu głęboko zakorzenionego w powszechnej świadomości, o czym świadczą epitafia i mowy pogrzebowe. Ten rodzaj świadectw pozwala też uzupełnić znany z historycznych exemplów katalog kobiecych cnót.

Liwiusz wspomina, że przywilej bycia uhonorowaną publiczną laudacją na Forum podczas pogrzebu uzyskały matrony w czwartym wieku przed naszą erą podczas wojny z Gallami, kiedy to oddały osobiste kosztowności na potrzeby państwa⁴³. Nawet jeśli udzielono im tego przywileju, to znane są tylko nieliczne przypadki wygłoszenia takich mów w okresie republiki⁴⁴. Warto w tym miejscu przypomnieć, że laudacja pogrzebowa miała ściśle określony schemat, a jej głównymi bohaterami byli przodkowie zmarłego. Cel mowy stanowiło bowiem wykazanie, że zmarły okazał się ich godnym następcą. W przypadku kobiet chodziło o potwierdzenie, że zmarła żyła zgodnie z akceptowanym społecznie ideałem właściwym dla jej statusu społecznego. Zapewniało to kobiecie miejsce w panteonie przodków, a tym samym powiększało prestiż rodziny. Na czasy Augusta datowana jest inskrypcja znana jako *Laudatio Murdiae*. Autor pochwały wyjaśnia, że wszystkie godne szacunku kobiety chwalone są za pomocą podobnych, prostych słów, „ponieważ naturalne zalety kultywowane przez nie obywają się bez różnorodnych słów i wystarczy, że wszystkie czyniły te same rzeczy godne dobrej sławy”⁴⁵. W następnych wersach, jako syn zmarłej, chwali matkę za skromność (łac. *modestia*), umiarkowanie (łac. *probitas*), przyzwoitość (łac. *pudicitia*), posłuszeństwo (łac. *obsequium*), przedzenie wełny (łac. *lanificium*), gospodarność (łac. *diligentia*), wierność (łac. *fides*), pracowitość (łac. *labor*), roztropność (łac. *sapientia*)⁴⁶.

Praktyka życia codziennego odbiegała zapewne od kreowanych przez literaturę wzorów kobiecego zachowania, wywodzonych z tradycji i popartych autorytetem przodków. Lektura źródeł nie pozostawia wątpliwości, że schyłek

⁴² Zob. N. B o ë l s - J a n s s e n, *Maiestas Matronarum*, „*Latomus*” 67(2008) nr 1, s. 37-55 (por. zwł. s. 37-41).

⁴³ Por. L i w i u s z, *Dzieje Rzymu od założenia miasta. Księgi I-V*, ks. V, rozdz. 50, s. 332.

⁴⁴ Zob. R. C a r r e, *Les éloges funèbres des femmes romaines*, w: *Femmes plurielles: Les représentations des femmes: discours, normes et conduites*, red. D. Jonckers, R. Carré, M.C. Dupré, Les Editions de la MSH, Paris 1999, s. 121-139.

⁴⁵ Fragment inskrypcji w przekładzie Józefa Korpaniego cytuję za: *Laudatio Turiae-funebris oratio uxori dedicata (Pochwała Turii-mowa pogrzebowa ku czci żony)*, tłum. M. Jońca, Poznań 2011, s. 24. *Corpus Inscriptionum Latinarum*, VI 10230.

⁴⁶ Zob. H. L i n d s a y, *The „Laudatio Murdiae”: Its Content and Significance*, „*Latomus*” 63(2004) nr 1, s. 88-97.

republiki i rządy pierwszego princepsa można uznać za epokę silnych, wyrazistych i wyemancypowanych kobiet, których publiczna aktywność prowokowała niechętnie opinie przedstawicieli konserwatywnej męskiej elity. Portret jednej z takich emancypantek przedstawił Sallustiusz w *Sprzysiężeniu Katyliny*. Była nią Sempronia, znana z czynów wymagających męskiej odwagi („virilis audacia”). „Pochodziła z dobrej rodziny, miała urodę, prócz tego męża i dzieci. Znała literaturę grecką i łacińską, umiała grać na cytrze i tańczyć z większą finezją, niż to jest potrzebne uczciwej kobiecie [łac. proba], prócz tego znała się na wielu innych rzeczach, które towarzyszą luksusowi”⁴⁷. Niestety rzeczy te ceniła sobie bardziej niż honor (łac. decus), przyzwoitość (łac. pudicitia) i dobrą sławę (łac. fama). Dotychczasowe próby ustalenia tożsamości Sempronii są nieprzekonujące, nie można też wykluczyć, że była po prostu wytworem wyobraźni Sallustiusza obdarzonym cechami znanych mu kobiet⁴⁸.

Inaczej rzecz się ma z Klodią Metelli, która na pewno nie była postacią fikcyjną, chociaż jest modelowym przykładem wyemancypowanej arystokratki. O tej popularnej w salonach rzymskiej socjety kobiecie wiemy sporo. Klodia była muzą poety Katullusa, siostrą Publiusza Klodiusza, jednego z największych awanturników rzymskiej sceny politycznej z połowy pierwszego wieku przed naszą erą, i wdową po konsulu Kwintusie Cecyliuszu Metellusie Celerze, przedstawicielu jednego z najpotężniejszych rodów epoki. W 56 roku przed naszą erą uwikłała się w proces ze swoim byłym kochankiem Markiem Celiuszem Rufusem, młodzieńcem o nadwątlonej reputacji. Jego interesy reprezentował Ciceron, który postanowił przekonać sędziów, że Celiusz jest ofiarą porzuconej kochanki, podważając wiarygodność Klodii jako świadka oskarżenia. Przewodnim motywem swego wystąpienia przed sądem uczynił mówca jej styl życia. Nakreślił portret odrzucającej konwenanse i trwoniącej dorobek przodków wdowy, która nie ukrywała swoich romansów, lecz w ogrodach i w domu, w swojej willi w Baiach, oddawała się namiętnościom, wiodąc żywot prostytutki (łac. meretricia vita)⁴⁹. Przedstawiając Klodię jako antymatronę, Cicero dokonał na użytek procesu sądowego inwersji ról społecznych. Aby oczyścić swojego klienta z zarzutów, musiał bowiem przekonać sędziów, że Klodia sprzeniewierzyła się ideałowi matrony i utraciła związane z tym

⁴⁷ Gajus Salustiusz Krispus, *Sprzysiężenie Katyliny*, rozdz. 25, w: tenże, *Sprzysiężenie Katyliny i Wojna z Jugurtą*, tłum. K. Kumaniecki, Zakład Narodowy im. Ossolińskich – Wydawnictwo, Wrocław 2006, s. 22.

⁴⁸ Zob. K. Milnor, *Women in Roman Historiography*, w: *The Cambridge Companion to the Roman Historians*, red. A. Feldherr, Cambridge University Press, Cambridge 2009, s. 276-287.

⁴⁹ Por. M. Tulli Ciceronis *Pro M. Caelio oratio*, 49, oprac. R.G. Austin, Oxford University Press, Oxford 1960, s. 24. Zob. A. Dzuba, *Klodia Metelli w krzywym zwierciadle Cycerońskiej retoryki*, „Littera Antiqua” 2011, nr 2, s. 81-92. Na temat Klodii i innych kobiet z otoczenia Cicerona zob. K. Wiśniewska, *Kobiety w świecie Cicerona*, Towarzystwo Naukowe w Toruniu, Toruń 2014.

statusem przywileje. Gdyby Klodia była „matrona pudica”, Celiusz byłby winny, jeśli jednak sąd uznałby, że jest ona „meretrix impudica”, młodzieniec nie mógłby zostać oskarżony o uchybienie jej czci, ponieważ prostytutka czci nie miała. Zarysowane przez Cyserona przeciwstawienie było w literaturze rzymskiej powszechne i miało określony cel: dobra matrona (łac. bona matrona) potrzebowała złej prostytutki (łac. mala meretrix), aby wypełniać swoją funkcję w rzymskim społeczeństwie⁵⁰.

Moralizatorskie zapędy rzymskich autorów powodowały, że ciągle na nowo konstruowali oni i interpretowali określony model kobiecości, propagując ilustrujące go wartości i wzory zachowania. Rezultatem tych zabiegów był wizerunek idealnej matrony, za którym w powszechnym mniemaniu stał autorytet przodków. Tworzące ten wizerunek wyobrażenia składały się z ponadczasowych stereotypów i nie oddawały rzeczywistej pozycji kobiet w rodzinie i społeczeństwie.

⁵⁰ Zob. N. B o ë l s - J a n s s e n, „Matrona/meretrix”: *duel ou duo? À propos du rôle social et religieux des grandes catégories féminines dans l’imaginaire romain*, w: „*Varietates fortunae*”. *Religion et mythologie à Rome. Hommage à Jacqueline Champeaux*, red. D. Briquel-C. Février, Ch. Guittard, Presses de l’Université Paris-Sorbonne, Paris 2010, s. 89-129.

Małgorzata POTENT-AMBROZIEWICZ

WIZERUNEK ŻYCIA UKRYTEGO Kazimiery Gruszczyńskiej droga do świętości

Kazimiera Gruszczyńska w szczególny sposób odczytywała posłannictwo ukrycia, widziała w nim wyjątkową łaskę, która powinna urzeczywistniać się w każdym wymiarze ludzkiej egzystencji i we wszystkich aspektach powołania. Mimo szeregu trudności doprowadziła do utworzenia wielu placówek dla ludzi chorych, samotnych i ubogich. Z jej inicjatywy powstały liczne szpitale, lecznice, ambulatoria oraz przytulki dla dzieci, samotnych matek i bezdomnych.

Rozważaniom o wartości życia ukrytego towarzyszy trudność wynikająca z dychotomicznego charakteru konotacji ukrycia. Z jednej strony jest ono kojarzone z ucieczką (najczęściej będącą konsekwencją określonych czynów) i przymusową izolacją, która wiąże się ze strachem, alienacją, ale także z nadzieją przetrwania. Taką egzystencję prowadzą niejednokrotnie ludzie łamiący prawo, zbiegli więźniowie, szpiecy. Ukrycie oznacza także założenie maski. Tę asocjacje silnie utrwała w kulturze możliwość kreowania autowizerunków prezentowanych w sieci. Wykorzystywanie owej możliwości – ze względu na skalę występowania tego zjawiska – można uznać za wyraźny znak czasów zdominowanych przez wszechobecny ekshibicjonizm. Nierzadkie przypadki posiadania przez jedną osobę kilku cybertożsamości stanowią symptom ucieczki przed autonomią podmiotu. Zasygnalizowane przejawy ukrycia wywołują trwogę i w większości przypadków są naganne moralnie, nie tylko bowiem wynikają z ludzkiej słabości, ale często intencjonalnie bazują na kłamstwie.

Z drugiej jednak strony ukrycie związane bywa z ascezą, pustelnictwem i kontemplacją. Tak rozumiane ukrycie świadczy o pokorze, rozpoznaniu powołania i odwadze pójścia za jego głosem. Najczęściej jest ono konsekwencją wyzbycia się przywiązania do spraw doczesnych i poddania się łasce Boga, by dzięki niej wzrastać w wierze. Powszechnie znane są wizerunki świętych – posłusznych, ubogich, zatopionych w milczeniu.

Niniejszy tekst koncentrować się będzie na tym drugim rozumieniu ukrycia. W tym kontekście warto przyrzeć się postawie Sługi Bożej Kazimiery Gruszczyńskiej¹, założycielki Zgromadzenia Sióstr Franciszkanek od Cierpiących, która nie tylko w pełni zrealizowała podyktowany przez o. Honora-

¹ W roku 2013 rozpoczął się proces beatyfikacyjny Kazimiery Gruszczyńskiej, rok później zamknięty został jego etap diecezjalny i przekazano akta Kongregacji do Spraw Kanonizacyjnych w Rzymie. Obecnie przygotowywane jest positio o życiu i heroicznosci cnót Sługi Bożej.

ta Koźmińskiego wzorzec utajnienia apostołskiego wymiaru powołania, ale wiernie i z gorliwością strzegła go we wspólnocie zakonnej. Nie pisała pamiętnika, dziennika, autobiografii, nie mitologizowała historii swojego życia, nie wyolbrzymiała faktów, nie obnosiła się z cierpieniem, nie wykorzystywała swojej pozycji do kreowania własnej wielkości. Każdą z tych pokus odrzuciła, kontemplując dar ukrycia.

Urodziła się 31 grudnia 1848 roku w Kozienicach – niewielkim mieście położonym w Dolinie Środkowej Wisły, w cieniu Puszczy Kozienickiej. Tu także zmarła 17 września 1927 roku, w święto upamiętniające otrzymanie stygmatów przez św. Franciszka (jej grób znajduje się na cmentarzu Powązkowskim w Warszawie). W domu rodzinnym poznała wagę tradycji, która dla niej nierozzerwalnie łączyła się z religijnością i patriotyzmem. Wychowywana była z miłością i konsekwencją, w atmosferze wzajemnego szacunku; uczono ją cenić sumienność, stanowczość i pracowitość. Już jako kilkuletnia dziewczynka wykazywała się wyjątkową dojrzałością i pobożnością, dlatego wcześniej niż rówieśnicy przyjęła Komunię Świętą, a w wieku dziesięciu lat złożyła prywatny ślub czystości. Pragnęła podjąć życie zakonne, jej ojciec jednak sprzeciwiał się tym planom. Kazimiera rozumiała jego obawy: lęk przed utratą córki potęgowany był przez doświadczenie śmierci żony i trójki dzieci. Bolesna walka duchowa przyszłej zakonnicy zaowocowała decyzją o wyjeździe do Zakroczymia na rekolekcje, które prowadził o. Honorat Koźmiński. Tam utwierdziła się w wyborze drogi życiowej. Wstąpiła do tworzącego się ukrytego Zgromadzenia Sióstr Posłanniczek Serca Jezusowego i 1 czerwca 1879 roku złożyła pierwsze śluby. Sprawując funkcję kierowniczką Przytuliska – warszawskiego zakładu dobroczynnego, zachęcała swoje współpracownice do pełnego zawierzenia Bogu i utworzenia nowej rodziny zakonnej.

Powołane przez nią w roku 1882 Zgromadzenie Sióstr Franciszkanek od Cierpiących służyć miało przede wszystkim chorym, ubogim i odrzuconym. Matka Kazimiera uważała, że pełne oddanie cierpiącym winno się realizować w miłości i jedności siostrzanej. Jako przełożona generalna na pierwszym miejscu stawiała wierność ślubom zakonnym, widząc w nich drogę do świętości, umożliwiającą rozwijanie kolejnych cnót. Wielokrotnie podkreślała, że najważniejszą cechą zakonnicy musi być posłuszeństwo, które urzeczywistnia się przede wszystkim w pokornym wypełnianiu woli przełożonych².

² Po śmierci Kazimierzy Gruszczyńskiej jej spowiednik ks. Adam Wyrębowski skierował do sióstr z założonego przez nią Zgromadzenia następujące słowa: „Matka jest tu dla was wzorem karności i posłuszeństwa – nie znałem bardziej karnej, jak wasza Matka. Potrafiła wszystko wykonać – dla niej nie było trudności, żeby obowiązek i prawo zachować, i tego też wymagała od was. Jeżeli dla której była ostrą, surową, to dlatego, że nie widziała w niej tej karności. Zapytywała mnie nieraz: «Ojczy, czy nie jestem za ostrą?» Jedną myślą było, żeby dusze nie rozpieszcać, żeby nie było w nich tego mazgajstwa, żeby były hartowne, stalowe, żeby można było tłuc, giąć jak stal, która

Dbiała o sprawy Kościoła i tego samego wymagała od swoich duchowych córek. Mimo ogromnych trudności ze strony władz zaborczych i utrudnionych kontaktów ze Stolicą Apostolską z poświęceniem zabiegała o zatwierdzenie Zgromadzenia przez papieża. Ostatecznie zostało ono zatwierdzone w roku 1924. Ilekroć podejmowała jakieś nowe dzieło, prosiła władze duchowne o pozwolenie i błogosławieństwo, co wynikało między innymi z szacunku, jakim otaczała kapłanów³.

Zmarła w opinii świętości⁴ – potwierdzają to wspomnienia osób, które poznały ją osobiście, szczególnie wypowiedzi jej wieloletniego kierownika duchowego ks. Adama Wyrębowskiego. W mowie pogrzebowej tak opisał on Kazimierę Gruszczyńską: „[Była] jak jednolity granit, który mógł być na wietrze, upale, słońcu, a nie skruszył się – burzy się nie bała, ani walk”⁵. Trzeba podkreślić, że już w pierwszym roku po śmierci Sługi Bożej powstał żywot ukazujący jej heroiczne życie⁶. Spisane wspomnienia oraz powstałe w kolejnych latach biografie potwierdzają, że Matka sumiennie praktykowała cnoty teologalne i kardynalne⁷.

Kazimiera Gruszczyńska wybrała życie ukryte i przez wiele lat posługi słowem i czynem pozostawała wierna temu wyborowi. Świadczy o tym opracowana przez nią *Historia Zgromadzenia Sióstr Franciszkanek od Cierpiących*⁸ – to niezwykle źródło historyczne w pewnym stopniu odsłania obraz samej Założycielki, ujawnia w nim ona bowiem swoje doświadczenia ducho-

może leżeć na ziemi, na deszczu, choć pokryje się rdzą, lecz jest to rdza zewnętrzna, która łatwo zejdzie, a nie zgryzie, nie zniszczy. Wiedziała, że słodyczami dusze się nie wychowują dobrze – dlatego też tak od was wymagała karności i sama była niesłuchanie karna”. *Przemówienie Ks. [Adama] Wyrębowskiego przy trumnie Matki Kazimierzy*, 21 IX 1927, mps (w Archiwum Zgromadzenia Sióstr Franciszkanek od Cierpiących).

³ Por. L. C z e r m i ń s k a, *Duchowość Sióstr Franciszkanek od Cierpiących. Studium na podstawie dokumentów Zgromadzenia*, Archidiecezjalne Wydawnictwo Łódzkie, Łódź 2009, s. 178n.

⁴ Zob. *List Matki Magdaleny Lazowskiej do o. Benjamina Rysińskiego*, 19 X 1935, rkps (w Archiwum Zgromadzenia Sióstr Franciszkanek od Cierpiących).

⁵ *Przemówienie Ks. [Adama] Wyrębowskiego przy trumnie Matki Kazimierzy w dniu jej pogrzebu*, 22 IX 1927, mps (w Archiwum Zgromadzenia Sióstr Franciszkanek od Cierpiących). W Archiwum znajdują się dwa przemówienia księdza Wyrębowskiego przy trumnie Kazimierzy Gruszczyńskiej: jedno z 21 września, drugie z dnia następnego.

⁶ Zob. *Wspomnienia s. Heleny Władzińskiej napisane po śmierci Matki Kazimierzy Gruszczyńskiej*, [między październikiem 1927 a sierpniem 1928], mps (w Archiwum Zgromadzenia Sióstr Franciszkanek od Cierpiących).

⁷ Por. W. B u r s i a k, *Życiorys śp. Czcigodnej Matki Kazimierzy Gruszczyńskiej, Założycielki zgromadzenia ukrytego Sióstr Franciszkanek od Cierpiących w Warszawie*, Kozenice 1936, mps, t. 2, s. 3n.

⁸ Dokument ten, będący jedynym zwartym opracowaniem jej autorstwa, powstawał w latach 1905-1923 i jest dostępny (w rękopisie, jak również w uwierzytelnionym odpisie) w archiwum Zgromadzenia. W tekście można zauważyć rozbieżności i niekonsekwencje w datowaniu wydarzeń czy

we. Znaczną część pracy stanowi opis powstawania zgromadzeń ukrytych na ziemiach polskich pozostających pod zaborami. Autorka pisze między innymi: „Życie ukryte to nie wynalazek Ojca Honorata na te czasy prześladowania – ono było w odwiecznych wyrokach Bożych postanowione, a na spełnienie onego wybiła godzina. Wszystko, co się ma okryć tajemnicą, nie może się ujawnić – rozgłaszać – mieć wybitnej cechy, bo to by zdradzało i nie dało się przeprowadzić celowo – tak też i początek życia ukrytego był tajemnicą Woli Bożej – jak niegdyś Trzech Króli wiodła wierność wezwaniu Bożego – szli za promieniem gwiazdy, nie wiedząc dokąd i kiedy ich zaprowadzi, tak podobnie i one dusze wezwane przez łaskę Bożą, szły za tym głosem powołania, nie wiedząc kiedy i gdzie znajdą się w jakiejś przystani. Z pomiędzy wielu innych, mam też i z siebie dość wyraźny fakt, który przytaczam jedynie dla tego, aby Wam drogie Siostry choć w zarysie wykazać, jak to dzieło życia ukrytego ręką Bożą było kierowane”⁹.

Kazimiera Gruszczyńska w szczególny sposób odczytywała posłannictwo ukrycia, widziała w nim wyjątkową łaskę, która powinna urzeczywistniać się w każdym wymiarze ludzkiej egzystencji i we wszystkich aspektach powołania. Kluczem do zrozumienia radykalizmu, z jakim założycielka Zgromadzenia mówiła o konieczności utajnienia jego działań, jest pragnienie upodobnienia się do Chrystusa poprzez wierne naśladowanie posłuszeństwa, z jakim Święta Rodzina wypełnia wolę Boga. Pragnienie to znalazło wyraz w hasle Zgromadzenia Sióstr Franciszkanek od Cierpiących: „Wszystko dla Jezusa – przez Maryję i Józefa”. Jego założycielka uważała, że skoro w historii życia Maryi i Józefa tak istotne znaczenie ma motyw ukrywania się¹⁰, to zawierając Trójcy Świętej, nie można odrzucić paradygmatu tajemnicy. Jeśli bowiem u podstaw ukrycia leży pragnienie współpracy z Duchem Świętym, a nie lęk czy wygodnictwo, to związane z tą formą życia trudności prowadzą do rozwinięcia się cnót zbliżających człowieka do Boga.

Zakonników wyróżnia strój (płaszcz, szkaplerz, pas, cingulum czy welon), stanowiący podstawowy element ich wizerunku, będący niejako znakiem przyjęcia reguły, której chcą być posłuszni całe życie. Zakładając zgromadzenie bezhabitowe, Kazimiera Gruszczyńska rezygnowała z „wizerunku zakonnicy”, z zewnętrznych oznak duchowej przynależności do wspólnoty. Uważała, że „życie zakonne nie polega na habicie ani na klasztorze, ani na usunięciu się od wszystkiego, ani na wielości ćwiczeń lub pokut, ale na dążeniu do do-

selekcjonowaniu faktów (wynikające prawdopodobnie z braku korekty), w żaden sposób nie obniżają one jednak znaczenia owego dokumentu.

⁹ K. G r u s z c z y ń s k a, *Historia Zgromadzenia Sióstr Franciszkanek od Cierpiących*, mps (w Archiwum Zgromadzenia Sióstr Franciszkanek od Cierpiących), s. 31.

¹⁰ Por. C. W i z n e r o w i c z, *Moje wspomnienia o naszej śp. Matce Założycielce K. Gruszczyńskiej*, 1967, rkps (w Archiwum Zgromadzenia Sióstr Franciszkanek od Cierpiących), s. 5.

skonołości przez opuszczenie sercem wszystkiego i przez zachowanie trzech rad ewangelicznych, czyli ślubów”¹¹. W swoim świadectwie o Słudze Bożej, ks. Adam Wyřebowski zwrócił uwagę na jej szczególny dar: „Taką umiejętność życia ukrytego rzadko się spotyka. Widziałem szereg różnych zgromadzeń ukrytych i przełożonych, lecz takiego umiłowania życia ukrytego, jak miała wasza Matka, nie spotkałem. Jak raz poznała plan, istotę tego życia, tak się trzymała go i nie opuściła nawet dla władzy Kościoła. Jest ona precudnym wzorem życia ukrytego”¹².

Podstawowym wymiarem owego ukrycia jest szeroko rozumiane milczenie. Założycielka Zgromadzenia, z gorliwością napominając swoje duchowe córki, by skrupulatnie przestrzegały obowiązujących reguł, wielką wagę przywiązywała właśnie do zachowania milczenia. Uważała, że ta forma ascezy jest podstawowym ćwiczeniem kształtującym osobowość człowieka, uczy pokory i dyscypliny. Za bardzo istotne uznawała kontemplowanie ciszy. Cisza zakonna, jak powtarzała, cechuje życie wewnętrzne, a jej brak przynosi niemałą szkodę¹³. Niepanowanie nad językiem odsłania człowieka, słowa potrafią obnażyć najgłębsze tajemnice, często wbrew woli mówiącego. Matkę Kazimierę cechowała rozważa w wypowiedaniu słów. Z analizy jej korespondencji wynika, że wnikliwie i z prostotą tłumaczyła, czym jest i jaką wagę ma praca nad językiem. Wskazywała, że krytykowanie, szemranie, dochodzenie swych racji wynikają ze słabości i stają się przyczyną upadków. Ponadto przez gadulstwo marnuje się czas, który mógłby być poświęcony na rozmowę z Bogiem. Milczenie traktowała jak modlitwę pozbawioną przekłamującego intencję wielomówstwa. Oprócz powściągnięcia mowy zalecała także umartwienie słuchu, czyli świadome rezygnowanie ze „słuchania nowinek”. Zdecydowanie negatywnie oceniała ludzką ciekawość, która jej zdaniem nie tylko nie stymuluje rozwoju wewnętrznego, ale bywa przyczyną niepotrzebnych rozproszeń. S. Marianna Szymczyk stwierdza: „[Matka] dbała o zachowanie przepisów, reguły i konstytucji, sama dając z siebie wzór doskonałego życia zakonnego, zastosowanego do ówczesnych trudnych warunków i konieczności starannego ukrywania się przed carskim zaborcą”¹⁴.

Racjonalna ocena rzeczywistości była ważnym, chociaż nie pierwszorzędnym motywem decyzji o podjęciu i rozwijania życia ukrytego. Założycielka Zgromadzenia wielokrotnie powtarzała, że powołanie, któremu chciała być wierna, jest zarazem piękne i trudne. Z troską przestrzegała swoje duchowe córki przed pokusą odrzucenia tego daru. Była świadoma, że wybór dokonany

¹¹ Tamże, s. 11.

¹² *Przemówienie Ks. [Adama] Wyřebowskiego przy trumnie Matki Kazimieri*, 21 IX 1927.

¹³ Zob. tamże.

¹⁴ *Relacja s. Marianny Szymczyk spisana przez s. Alfonsę Kulejewską*, [ok. 1969], rkps (w Archiwum Zgromadzenia Sióstr Franciszkanek od Cierpiących).

przez siostry wymaga ciągłego potwierdzania w codziennej posłudze. Pisała: „Miłujcie trudności życia ukrytego – niech dla nas swoboda nigdy nie będzie ponętną – pamiętajmy zawsze, że nie przed rządem, ale przed światem mamy być ukryte – im która gorliwiej do tego dążyć będzie, bliższą swego Mistrza ukrytego w Nazarecie, który nie odkrył swej boskości aż po skonaniu, Niebo – Ziemia woła: «Syn to Boży». Szczęśliwa będzie ta, gdy rozstawszy się z tym światem, tam uznaną będzie jako prawdziwa Zakonnica – o to jedynie powinniśmy się starać, do tego dążyć, bo w tym woła Boża – tego też sobie i Wam, Siostry najdroższe, z całego serca życzę”¹⁵.

Wbrew trudnej sytuacji społeczno-ekonomicznej (po klęsce powstania, pod zaborami), Matka Kazimiera nigdy nie poddała się presji władz, w najtrudniejszych sytuacjach zachowywała bezkompromisową postawę, dając przykład niezłomnej wiary i męstwa. Mimo szeregu trudności doprowadziła do utworzenia wielu placówek dla ludzi chorych, samotnych i ubogich. Z jej inicjatywy powstały liczne szpitale, lecznice, ambulatoria oraz przytulki dla dzieci, samotnych matek i bezdomnych¹⁶. Uważała, że cierpienie człowieka jest jedynym i wystarczającym powodem, aby okazywać mu miłość i troskę¹⁷. Z wielkim poświęceniem pełniła posługę wobec ludzi najbiedniejszych, odrzuconych społecznie, unikając przy tym rozgłosu. Nie oczekiwała pochwał i wyróżnień. Nigdy też nie zwracała na siebie uwagi. Jak pisze s. Wiktoria Bursiak, „czyniąc wiele dobrego, czyniła to tak naturalnie, tak prosto, że ludzie korzystający z wysiłków jej pracy nie zawsze zdawali sobie sprawę, kto był pośrednią przyczyną niesienia im ulgi w ich utrapieniach; tak zawsze uważała się tylko za narzędzie w ręku Boga”¹⁸. Wyjątkowa pomysłowość, jaką wykazywała Kazimiera Gruszczyńska w praktykowaniu aktów miłosierdzia, wynikała z jej ponadprzeciętnych zdolności organizacyjnych. Ufając Opatrzności, często „zaskakiwała pomysłami, przynaglała w działaniu – zdawało się nieraz wbrew prawom roztropności nagliła działać”¹⁹. Gdy była przekonana o słuszności rodzącej się inicjatywy – na przykład rozbudowy Przytuliska i kaplic czy budowy

¹⁵ Gruszczyńska, dz. cyt., s. 42n.

¹⁶ W latach 1882-1927 Kazimiera Gruszczyńska założyła między innymi: pięć przytułków noclegowych dla bezdomnych, szpital dla ubogich matek „Maternite”, dwa domy dla sierot, trzy ambulatoria dla nieuleczalnie chorych i szpital „Sanatorium św. Józefa” w Warszawie; szpital w Zawierciu; przytułek dla nieuleczalnie chorych w Wilnie; szpital, sierociniec i ambulatorium w Kozienicach; żłobek dla dzieci w Świdrze (Por. K. Dębowska, *Zgromadzenie Sióstr Franciszkanek od Cierpiących w latach 1882-1952*, „Prawo Kanoniczne” 15(1972) nr 1-2, s. 226-228).

¹⁷ Często mówiła do współpracowniczek: „Jeżeli masz odmówić Zdrowaśkę i dać szklanekę wody pragnącemu, to wpraw daj tę szklanekę wody, a potem zmów Zdrowaśkę”. *Przemówienie Ks. [Adama] Wyrębowskiego przy trumnie Matki Kazimiery w dniu jej pogrzebu*, 22 IX 1927.

¹⁸ W. Bursiak, *Życiorys śp. Czcigodnej Matki Kazimiery Gruszczyńskiej Założycielki ukrytego Zgromadzenia SS. Franciszkanek od Cierpiących w Warszawie*, t. 1, s. 152.

¹⁹ W iznerowicz, dz. cyt., s. 4.

lecznicy – żadne przeciwności nie były w stanie jej zniechęcić. Trudności finansowe, sprzeciw władz czy brak zrozumienia ze strony duchownych oddawała św. Józefowi i z przekonaniem realizowała powzięte zamiary²⁰. Wielokrotnie powtarzała, że wszystkie dzieła są Fundacją Opatrzności Bożej.

Przez całe życie służyła cierpiącym i w duchu tej służby kształtowała powierzona sobie siostry. „Kazimiera Gruszczyńska zainteresowanie ludźmi chorymi, potrzebującymi wykazywała jeszcze w czasie pobytu domu rodzinnym w Kozienicach, gdzie w wolnym czasie odwiedzała chorych i służyła im pomocą. Swój ideał mogła więc przekazać stworzonemu przez siebie Zgromadzeniu, wyznaczając tym samym kierunki działania”²¹. W tym celu wybudowała szpital Zgromadzenia, tak zwane Sanatorium św. Józefa, w którym pełniły posługę jej duchowe córki. Do dziś Franciszkanek od Cierpiących kontynuują charyzmat Założycielki.

Uważała, że choroba wprowadza człowieka w stan rekolekcji, przynosząc podobne rezultaty, jak święte ćwiczenia, cierpienie bowiem nie tylko oczyszcza, ale i przemienia. Wierzyła, że dopuszczone przez Stwórcę bolesne doświadczenie nie jest przypadkiem, ale ma określony cel duchowy. Dlatego jej zdaniem franciszkanek pochyłająca się nad człowiekiem chorym powinna nakłaniać go do nawrócenia się do Boga²² – tylko w ten sposób bowiem przyniesie mu pociechę, pokój oraz ulgę duchową i fizyczną²³. Winna też pamiętać, że wykonywane przez nią czynności pielęgnacyjne mają „posłużyć do pozyskania serc [...] chorych, szczególnie zaś obojętnych w religii lub nawet bezbożnych, niemoralnych i rozpaczających, żeby w stosownej chwili mogła w ich serca zlewać pociechy moralne, wpajać uczucia religijne i chrześcijańskie zasady”²⁴.

Matka Kazimiera bardzo troszczyła się też o podnoszenie kwalifikacji swoich współpracownic. Organizowała kursy specjalistyczne, wysyłała siostry do placówek medycznych za granicą, aby później mogły kształcić pielęgniarki w Polsce.

Podjmując wszelkie przedsięwzięcia na rzecz drugiego człowieka, sama pozostawała w cieniu. Tak mówił o niej ksiądz Wyrębowski, jej spowiednik: „Posiadała jeszcze jedną wielką cnotę, która była w jej życiu cnotą naczelną, to przesłodka pokora. Bóg tego od niej wymagał, dlatego też żyła ona ukryta, nieznana poza najbliższym otoczeniem”²⁵.

²⁰ Por. tamże.

²¹ C z e r m i ń s k a, dz. cyt., s. 82.

²² Por. C z e r m i ń s k a, s. 217.

²³ Por. tamże.

²⁴ *Zalecenia dla pielęgnowania chorych w zakładach, szpitalach, lub w domach wieśniaczych*, [brak daty], rkps (w Archiwum Zgromadzenia Sióstr Franciszkanek od Cierpiących), s. 93.

²⁵ *Przemówienie Ks. [Adama] Wyrębowskiego przy trumnie Matki Kazimiery w dniu jej pogrzebu*, 22 IX 1927.

Pisząc o przejawach pokory matki Kazimieri, bez której niemożliwe byłoby jej trwanie w ukryciu, należy przywołać świadectwo przytoczone przez pierwszą biografkę s. Helenę Władzińską. Autorka ta, pisząc o szlacheckim pochodzeniu założycielki Zgromadzenia, zauważa: „Herbem [...] rodzinnym państwa Gruszczyńskich jest «Róża». [...] O tym Matka nasza, w wielkiej swej pokorze, której dawała nieustanne dowody w życiu swoim, nigdy nie wspominała. Na zapytanie siostry, dlaczego Matka nie używa herbu, odpowiedziała: «Miałam dawniej pieczętkę do listów, ale zginęła – to niepotrzebne; tytuły wszelkie – rzeczy to świeckie; to mi do uświęcenia nie pomoże», itp. zdania wypowiadała. Dawała przez to dowody największej pokory, ucząc przykładem, że herbem zakonnicy powinna być pokora”²⁶. Jej niezwykle szlachecko – szlachecko ukrycia – najpełniej realizowało się w służbie ubogim, cierpiącym i odrzuconym²⁷.

Warto podkreślić, że w wielu wspomnieniach o Słudze Bożej właśnie pokora wymieniana jest jako jej najbardziej charakterystyczna cecha²⁸. Kazimiera Gruszczyńska świadomie tę cechę w sobie rozwijała. Będąc założycielką Zgromadzenia i przełożoną generalną, wszelkie prace dzieliła z siostrami i podopiecznymi Przytuliska. Jak pisze s. Magdalena Łazowska, Matka „spełniała proste posługi domowe, np. noszenie wody z podwórza i inne prace gospodarcze”²⁹. Rezygnowała z należnej jej pozycji. Często przyjmowała obowiązki „posługaczki” wobec członków Komitetu Przytuliska. Zwykle po skończonym posiedzeniu i po obliczeniu ofiar składanych do puszek przynosiła wodę do umycia rąk pozostałym zebranych. „Było to nader przykre i poniżające, jednak pokornie to zawsze czyniła”³⁰.

Kazimiera Gruszczyńska prezentowała mistyczne podejście również do własnego cierpienia, widząc w nim głęboki sens. Nie szukała ulgi w bólu, przeciwnie, każdą chwilę zmagania z chorobą traktowała jako możliwość głębszego pojednania się z Chrystusem i Jego cierpiącą Matką. „Od krzyża nie uciekam – deklarowała – pragnę cierpieć. Czuję wyraźnie, że ręką Bożą ten

²⁶ *Wspomnienia s. Heleny Władzińskiej napisane po śmierci Matki Kazimieri Gruszczyńskiej*, s. 9.

²⁷ Jej działalność na rzecz cierpiących została jednak doceniona – w roku 1915 otrzymała złoty medal „Za miłosierdzie”. Zob. *Zawiadomienie z Polskiego Komitetu Pomocy Sanitarnej, o przyznaniu Kazimierze Gruszczyńskiej złotego medalu „Za miłosierdzie” przez władze rosyjskie*, 28 V 1915 (w Archiwum Zgromadzenia Sióstr Franciszkanek od Cierpiących).

²⁸ Zob. *Relacja s. Konstancy (Alfonsy) Kulejewskiej*, 1974, rkps (w Archiwum Zgromadzenia Sióstr Franciszkanek od Cierpiących).

²⁹ *Różne wiarygodne notatki z życia śp. Drogiej Naszej Matki Kazimieri Gruszczyńskiej zebrane przez s. Magdalenę Łazowską*, [ok. 1927-1930], rkps (w Archiwum Zgromadzenia Sióstr Franciszkanek od Cierpiących), s. 7.

³⁰ *Wspomnienia s. Heleny Władzińskiej napisane po śmierci Matki Kazimieri Gruszczyńskiej*, s. 68.

krzyż mi podanym, i gdybym wiedziała, że jest jaki środek usunięcia go, za nic nie przyjąłabym tego, wołałabym śmierć samą. [...] a teraz na wszystko nie mam innej rady, tylko składać u stóp Pana Jezusa, powtarzając: Panie, czyń co chcesz ze mną”³¹. Nie bez znaczenia jest fakt, że jej ulubioną modlitwą była Koronka do Siedmiu Boleści Maryi.

Już powołując Zgromadzenie, doznała prześladowań ze strony zaborcy, wielokrotnie też doświadczyła upokorzeń i nieufności ze strony zarządu Przytuliska, odrzucenia przez własne siostry, a nawet nieufności ze strony ojca Honorata. Zwierzała się, że tylko wiara łagodzi cierpienia, których łańcuch się prawie nie przerywa³². Doświadczenie bólu w jego najróżniejszych aspektach stało się rodzajem próby – poddawana jej była jednak nie tyle sama cierpiąca, ile bliskie osoby skupione wokół niej. Nasilające się cierpienie, które dotyka różnych wymiarów ludzkiej egzystencji, prowokuje do stawiania pytań, na które nie ma jednoznacznej odpowiedzi. Eschatologiczny sens godzenia się na krzyż i niesienia go niejako na oczach sióstr, swoich podopiecznych i innych chorych matka Kazimiera wiązała z pragnieniem jedności. W pełnym zjednoczeniu z Chrystusem, którego odnajdywała w każdym cierpiącym człowieku, a więc także w samej sobie, przeżywała swego rodzaju wspólnotę ukrycia. Cierpienie stanowiło nieodłączny element jej życia ukrytego, nigdy się nie skarżyła i w żaden sposób nie manifestowała doświadczanego bólu. Wiele osób dowiedziało się o tych doświadczeniach dopiero po śmierci Sługi Bożej³³.

Podjmując życie ukryte, Matka Kazimiera wkroczyła na drogę zaparcia się siebie i wewnętrznego umartwienia, bez których niemożliwe byłoby dążenie do świętości i praktykowanie utajnionego apostołstwa. Jak pisał ojciec Honorat, taka forma realizacji powołania zakonnego naraża „na prześladowanie, na pracę ciężką, na tysiączne zawody i przykrości, na ciągłe upokorzenia, lekceważenia i wzgardę”³⁴, spotyka się bowiem z niezrozumieniem ze strony otoczenia. Prowadzi jednak do świętości, która „nie jest dostępna dla oka i kocha się nadto w zapomnieniu i ukryciu”³⁵.

³¹ *List Matki Kazimierzy Gruszczyńskiej do o. Honorata* (list 5), [brak daty], rkps (w Archiwum Zgromadzenia Sióstr Franciszkanek od Cierpiących).

³² *List Matki Kazimierzy Gruszczyńskiej do o. Honorata* (list 3), [brak daty], rkps (w Archiwum Zgromadzenia Sióstr Franciszkanek od Cierpiących).

³³ Zob. *Przemówienie Ks. [Antoniego] Kwiecińskiego kapelana Przytuliska nad trumną Matki Kazimierzy*, 20 IX 1927, mps (w Archiwum Zgromadzenia Sióstr Franciszkanek od Cierpiących).

³⁴ Cyt. za: C z e r m i ń s k a, dz. cyt. s. 289. Por. H. K o ź m i ń s k i, *O zgromadzeniach ukrytych przed światem*, [1901], Kraków, s. 8.

³⁵ C z e r m i ń s k a, dz. cyt. s. 289.

*

Charakteryzując wizerunek życia ukrytego, trudno nie dostrzec paradoksu – wszak w istocie oznacza ono świadomą rezygnację z kreowania jakiegokolwiek wizerunku. Ethos ukrycia polega na bezkompromisowym porzuceniu wszystkiego, co karmi ludzką pychę. Z uniwersalnego przesłania, jakie niesie przykład Kazimiery Gruszczyńskiej, wynika, że rezygnacja z dążenia do popularności nie musi oznaczać zamknięcia się na świat i że pokonując pokusę autokreacji, można odkryć swoją prawdziwą tożsamość.

Julia TANNER

TOWARDS LIFTING THE BURDEN
OF STEREOTYPING
Affirmative Action and Equality of Opportunity¹

Some may doubt whether the question of equality of opportunity applies to women anymore. In most Western countries every career is now, in theory, open to women. Firstly, while this may be true in Western countries, it is not true in others; there are still many careers barred to women outside the West. However, affirmative action is not a remedy where women are barred from given careers, for in such cases the principle of equality of opportunity has been rejected. Rather, affirmative action is a measure for achieving equality of opportunity.

It has been objected that affirmative action is inconsistent with equality of opportunity because it requires discrimination (something that conflicts with the central aim of equality of opportunity). I will argue that affirmative action is not only consistent with equality of opportunity but may help to bring it about.² First, I will outline what I understand by equality of opportunity; namely, it is the chance an agent has to achieve a goal without a specified obstacle in their way. I point to some evidence that there is still discrimination against women in some Western countries.³ Second, I will discuss the kinds of obstacles that stand between women and their employment goals. I will argue that women do not have equality of opportunity if it can be shown that they are under differential social and economic pressures. Third, I will argue that affirmative action is one way to overcome such obstacles and present some evidence that affirmative action can be effective under the right conditions. Fourth, I shall consider some objections to affirmative action.

¹ I would like to thank Dr Gerald Harrison for comments on earlier versions of this article.

² My arguments here focus specifically on women, but can, and I think should, be applied to any group that is disadvantaged as a result of differential pressures. Other groups might include older people, those from a low income background, ethnic and religious minorities, transsexuals, and homosexuals.

Similarly, Kristina Meshelski argues that affirmative action is consistent with equality of opportunity. See Kristina Meshelski, “Procedural Justice and Affirmative Action,” *Ethical Theory and Moral Practice* 19, no. 2 (2016): 1-19.

³ The focus here is on Western countries, from where most of the examples and data in what follows are drawn. However, the arguments would apply to any country/context where women (or any other group) face such obstacles.

EQUALITY OF OPPORTUNITY

Equality of opportunity is the absence of unfair differential obstacles between men and women.⁴ Equality of opportunity demands that anyone with relevant qualifications should be given equal consideration when seeking employment. I understand an opportunity as a relationship between an agent and a desired object that is less than a guarantee but more than a chance.⁵ To put it formally: the relationship between an agent X, their goal Y, and a specified obstacle Z.⁶ Equality of opportunity is a regulating principle of social justice that ensures two sets of agents (in this case men and women) have the same opportunities insofar as they are free from the same specified obstacles.

EQUALITY OF OPPORTUNITY AND WOMEN

Some may doubt whether the question of equality of opportunity applies to women anymore. In most Western countries every career is now, in theory, open to women. Firstly, while this may be true in Western countries, it is

⁴ This paper is addressed to those who agree that equality of opportunity is a valid ideal so I shall not defend it here. What is at issue is how that goal is to be achieved.

There are of course disputes about what equality of opportunity is. See for instance: Gerald A. Cohen, "Equality of What? On Welfare, Goods and Capabilities," in *The Quality of Life*, ed. Martha C. Nussbaum and Amartya Sen (Oxford, England: Clarendon Press, 1993); Ronald Dworkin, "What Is Equality?, Part 1: Equality of Welfare," *Philosophy & Public Affairs* 10, no. 3 (1981): 185-246; Ronald Dworkin, "What Is Equality?, Part 2: Equality of Resources," *Philosophy & Public Affairs* 10, no. 4 (1981): 283-345; Simon J.D. Green, "Competitive Equality of Opportunity: A Defense," *Ethics* 100, no. 1 (1989): 5-32; Michael Levin, "Equality of Opportunity," *Philosophical Quarterly* 31, no. 123 (1981): 110-25; Andrew Mason, "Equality of Opportunity, Old and New," *Ethics* 111, no. 4 (2001): 760-81; Andrew Mason, "Equality of Opportunity and Differences in Social Circumstances," *The Philosophical Quarterly* 54, no. 216 (2004): 368-88; Richard Norman, "Equality, Priority and Social Justice," *Ratio* 12, no. 2 (1999): 178-94; John E. Roemer, *Equality of Opportunity* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1998); John E. Roemer, "Defending Equality of Opportunity," *The Monist* 86, no. 2 (2003): 261-82; Shlomi Segal, *Equality and Opportunity* (Oxford: Oxford University Press, 2013); Benjamin Sachs, "The Limits of Fair Equality of Opportunity," *Philosophical Studies* 160, no. 2 (2012): 323-43; Milton Friedman and Rose Friedman, *Free to Choose: A Personal Statement* (Boston: Houghton Mifflin Harcourt, 1990); Michel Rosenfeld, "Substantive Equality and Equal Opportunity: A Jurisprudential Appraisal," *California Law Review* 74, no. 5 (1986): 1687-712. But they all involve this kind of consideration.

⁵ See Peter Westen, "The Concept of Equal Opportunity," *Ethics* 95, no. 4 (1985): 837-50.

⁶ Gerald Allan Cohen expresses a similar opinion. He says that "equality of opportunity ... removes obstacles to opportunity from which some people suffer and others don't." Gerald Allan Cohen, *Why Not Socialism?* (Princeton: Princeton University Press, 2009), 13.

not true in others; there are still many careers barred to women outside the West.⁷ However, affirmative action is not a remedy where women are barred from given careers, for in such cases the principle of equality of opportunity has been rejected. So, I shall not be discussing these cases here. Rather, affirmative action is a measure for achieving equality of opportunity. Equality of opportunity, as I have defined it, is less than a guarantee and more than a mere possibility (the possibility of absent obstacles). An opportunity is the absence of obstacles between an agent and their goal (goals). Thus, for the question of equality of opportunity to apply to women, it would have to be the case that there are obstacles that stand between them and their employment goals that do not stand between men and their employment goals. However, it does not follow that the removal of any obstacle constitutes an opportunity. For example, if women were allowed to participate in a particular career but were not allowed to gain the qualifications required for entry into that career, then they could not be said to have a real opportunity of entering that career. Thus, an opportunity is not the absence of any obstacle. It is a combination of the absence of specified obstacles and insurmountable obstacles.⁸ So, the question is which obstacles need to be removed in order to achieve equality of opportunity?

It is difficult to determine which obstacles should be removed. What is equal by one measure is unequal by another and it may not be possible for any two people to have equality of opportunity in every respect.⁹ However, the fact that it is difficult to establish criteria for equality of opportunity does not mean it is impossible. When discussing equality of opportunity between two random individuals it is very difficult to decide whether one should take into account things like class, education, family encouragement, natural ability, and to what extent these factors should count. However, when comparing the equality of opportunity of a man and a woman the case becomes a lot easier because we are concerned with those obstacles placed in women's way purely in virtue of the fact that they are women. Thus, the obstacles that should be removed are those that women, and not men, have to face because they are women. I shall outline some obstacles that need to be removed if women are to gain equality of opportunity.

⁷ Valentine M. Moghadam, *Modernizing Women: Gender and Social Change in the Middle East* (London – Boulder: Lynne Rienner Publishers, 2003), 4; UNICEF, *The State of the World's Children 2007: Women and Children: The Double Dividend of Gender Equality*, vol. 7 (UNICEF, 2006); Gary S. Becker, *The Economics of Discrimination* (Chicago: University of Chicago Press, 2010); Christian Morrison and Johannes P. Jüttling, "Women's Discrimination in Developing Countries: A New Data Set for Better Policies," *World Development* 33, no. 7 (2005): 1065-81.

⁸ See Westen, "The Concept of Equal Opportunity," 840-41; Joyce Gelb, "The Equal Employment Opportunity Law: A Decade of Change for Japanese Women?," *Law & Policy* 22, no. 3-4 (2000): 385-407.

⁹ See Westen, "The Concept of Equal Opportunity," 842.

OBSTACLES

I will argue that there are some obstacles that stand between women (and not men) and their goals, and thus women lack equality of opportunity in competitions where they face these obstacles.

SEX DISCRIMINATION

There is evidence that women are still discriminated against in employment.¹⁰ There is still “a significant gender wage inequality.”¹¹ Some might

¹⁰ See Faye J. Crosby, *Affirmative Action Is Dead: Long Live Affirmative Action* (New Haven: Yale University Press, 2004); James J. Heckman, “Detecting Discrimination,” *The Journal of Economic Perspectives* 12, no. 2 (1998): 101-16; Harry Holzer and David Neumark, “Assessing Affirmative Action,” *Journal of Economic Literature* 38, no. 3 (2000): 493; William A. Darity Jr and Patrick L. Mason, “Evidence on Discrimination in Employment: Codes of Color, Codes of Gender,” in *African American Urban Experience: Perspectives from the Colonial Period to the Present*, ed. Joe W. Trotter, Earl Lewis, and Tera W. Hunter (New York: Palgrave Macmillan, 2004), 156-86; Virginia E. Schlein, “Women in Management: Reflections and Projections,” *Women in Management Review* 22, no. 1 (2007): 6-18; *The Glass Ceiling in the 21st Century: Understanding Barriers to Gender Equality*, ed. Manuela Barreto, Michelle K. Ryan, and Michael T. Schmitt, (Washington D.C.: American Psychological Association, 2009); Alice H. Eagly and Linda L. Carli, “Women and the Labyrinth of Leadership,” *Harvard Business Review* 85, no. 9 (2007): 62; Donna Bobbitt-Zeher, “Gender Discrimination at Work Connecting Gender Stereotypes, Institutional Policies, and Gender Composition of Workplace,” *Gender & Society* 25, no. 6 (2011): 764-86; Jeanette N. Cleveland, Theresa K. Veschio, and Janet L. Barnes-Farrell, “Gender Discrimination in Organizations,” in *Discrimination at Work: The Psychological and Organizational Bases*, ed. Robert L. Dipboye and Adrienne Colella (New York: Psychology Press, 2013), 149-76; Madeline E. Heilman, “Gender Stereotypes and Workplace Bias,” *Research in Organizational Behavior* 32 (2012): 113-35; Robert S. Taylor, “Rawlsian Affirmative Action,” *Ethics* 119, no. 3 (2009): 476-506.

This is not meant to be an exhaustive list of evidence for discrimination, there is not room for this here. Rather, the point is to show that there is some evidence of continuing discrimination against women.

¹¹ Stephen B. Jarell and Tom D. Stanley, “Declining Bias and Gender Wage Discrimination? A Meta-Regression Analysis,” *Journal of Human Resources* 39, no. 3 (2004): 828. See also Hilary M. Lips, “The Gender Pay Gap: Challenging the Rationalizations. Perceived Equity, Discrimination, and the Limits of Human Capital Models,” *Sex Roles* 68, no. 3-4 (2013): 169-85; Ariane Hegewisch et al., “Separate and Not Equal? Gender Segregation in the Labor Market and the Gender Wage Gap,” *Institute for Women’s Policy Research Briefing Paper* 377 (2010); Juan D. Borón and Deborah A. Cobb-Clark, “Occupational Segregation and the Gender Wage Gap in Private – and Public – Sector Employment: A Distributional Analysis,” *Economic Record* 86, no. 273 (2010): 227-46; Judith K. Hellerstein, David Neumark, and Kenneth R. Troske, “Market Forces and Sex Discrimination,” *The Journal of Human Resources* 37, no. 2 (1997): 353-80; Emily Hoffnar and Michael Greene, “Gender Discrimination in the Public and Private Sectors: A Sample Selectivity Approach,” *The Journal of Socio-Economics* 25, no. 1 (1996): 105-14.

object that a difference in wages is not necessarily a result of discrimination. However, there is some evidence that suggests that the gap can be explained, at least in part, by discrimination.¹² There is also evidence of more subtle discrimination, there is “evidence of sex discrimination on several intangible margins and in terms of overall job satisfaction.”¹³ Discrimination does not necessarily involve antipathy to women.¹⁴ It can happen without people even realising it. For instance, many jobs are not advertised by the press but are advertised by word of mouth and this means only those who are part of the existing structure can have a chance of getting the job.¹⁵ Similarly, the way jobs are advertised (the wording used) can favour men.¹⁶

Discrimination can also take the form of institutional sexism.¹⁷ Institutional sexism is a barrier to women. Institutional sexism can be overt, but it need not be.¹⁸ For example, suppose a woman wants to pursue a career in the army. Those who are responsible for her promotion need not be against women soldiers or think them incapable. However, they may still think that there would be no point in promoting them. They may believe that they will not progress any further because other women have not done and others in positions of power are unlikely to promote women any further. This reinforces the idea that women are not fit to be soldiers. Thus, women may be discriminated against even where there is no positive desire to stop them from achieving their goals. There may be other obstacles.

¹² “Women Scientists Face Pay Discrimination, Finds Survey,” *Guardian*, September 5 2006; Francine D. Bla u, *Gender, Inequality, and Wages*, (Oxford: Oxford University Press, 2012); Morris T r i v e n t i, “The Gender Wage Gap and Its Institutional Context: A Comparative Analysis of European Graduates,” *Work, Employment & Society* 27, no. 4 (2013): 563-80; Carlos G r a d í n, Coral d e l R í o, and Olga C a n t ó, “Gender Wage Discrimination and Poverty in the EU,” *Feminist Economics* 16, no. 2 (2010): 73-109.

¹³ David N. L a b a n d and Bernard F. L e n t z, “Is There Sex Discrimination in the Legal Profession? Further Evidence on Tangible and Intangible Margins,” *Journal of Human Resources* 28, no. 2 (1993): 230.

¹⁴ See Luke Charles H a r r i s and Uma N a r a y a n, “Affirmative Action as Equalising Opportunity: Challenging the Myth of Preferential Treatment,” in *Ethics in Practice*, ed. Hugh LaFollette (Oxford: Blackwell, 1997), 456.

¹⁵ Similarly, some jobs are advertised only a week or so before the deadline, giving internal applicants who are already aware of the position a distinct advantage. See *ibid.*, 455.

¹⁶ See Danielle G a u c h e r, Justin F r i e s e n, and Aaron C. K a y, “Evidence That Gendered Wording in Job Advertisements Exists and Sustains Gender Inequality,” *Journal of Personality and Social Psychology* 101, no. 1 (2011): 109.

¹⁷ See Alison B l o d o r n, Laurie T. O’B r i e n, and Justin K o r d y s, “Responding to Sex-Based Discrimination: Gender Differences in Perceived Discrimination and Implications for Legal Decision Making,” *Group Processes & Intergroup Relations* 15, no. 3 (2012): 409-24.

¹⁸ Walter Feinberg says something similar about institutional racism. See Walter F e i n b e r g, “Affirmative Action,” in *The Oxford Handbook of Practical Ethics*, ed. Hugh LaFollette (Oxford: Oxford University Press, 2003), 293.

ECONOMIC PRESSURES

Economic pressures are those concerning financial matters. Antony Flew asks us to consider the example of a couple who would like their child to receive full time care from one of its parents. As is usually the case, they make the decision that it should be the mother. Flew claims that this is a “paradigm case of people co-operating as equals.”¹⁹ It is arguable that it may often be an assumption rather than a decision. Nevertheless, even if one allows it is a decision, this analysis ignores other relevant factors. For example, even when women and men have equal qualifications men’s earning power is on average higher.²⁰ Thus, it makes economic sense for the man to go out to work if he will earn more and thus provide a better start for their child. Similarly, when a couple are deciding which parent should take time off work and look after their child for the first few months of its life they usually decide it should be the mother. In countries where women get much longer paid maternity leave, this fact has to be taken into account. Many couples cannot afford for the father to take three months unpaid leave (especially given all the expenses that accompany a baby). Thus, the economic obstacles women face are unequal and so the opportunities they have are likewise unequal. The longer a couple remains married the more economically dependent any woman who has the main burden of childcare becomes on her husband as she loses valuable work experience and the pay gap widens.²¹

It has been objected that the reason women have lower earning power than men is because they are less interested in a career or less able, and it is for these reasons that there is a pay gap.²² However, innate ability has nothing to do with the paternity leave example, which turns purely on financial considerations. As far as the first example is concerned, it may be argued that the reason women

¹⁹ Antony Flew, “A Response to Jean Hampton’s Feminism,” in *The Liberation Debate: Rights at Issue*, ed. Michael Leahy and Dan Cohn Sherbok (London: Routledge, 1996), 34.

²⁰ See Barbara Orser and Joanne Leck, “Gender Influences on Career Success Outcomes,” *Gender in Management: An International Journal* 25, no. 5 (2010): 386-407; Adela García-Aracil, “College Major and the Gender Earnings Gap: A Multi-Country Examination of Postgraduate Labour Market Outcomes,” *Research in Higher Education* 49, no. 8 (2008): 733-57; Heather Joshi, Gerry Makepeace, and Peter Dolton, “More or Less Unequal? Evidence on the Pay of Men and Women from the British Birth Cohort Studies,” *Gender, Work & Organization* 14, no. 1 (2007): 37-55; Donna Bobbitt-Zeher, “The Gender Income Gap and the Role of Education,” *Sociology of Education* 80, no. 1 (2007): 1-22.

²¹ See Ann E. Cudd, “Oppression by Choice,” in *Ethics in Practice*, 388; Steven L. Nock, “Marriage as a Public Issue,” *The Future of Children* 15, no. 2 (2005): 13-32; Michelle Budig and Paula Englund, “The Wage Penalty for Motherhood,” *American Sociological Review* 66, no. 2 (2001): 204-25; Crosby, *Affirmative Action Is Dead*.

²² See Michael Levin, “Affirmative Action,” in *Ethics in Practice*, 433.

are less interested or less able (if indeed they are)²³ is because of the differential social pressures they are under. For example, evidence suggests that it is easier for men to balance career and family.²⁴ Women tend to do more childcare and housework than men regardless of work commitments.²⁵ These kinds of social pressures offer an alternative explanation for why women appear less interested in jobs. There are two kinds of social pressure: direct and indirect.²⁶

INDIRECT SOCIAL PRESSURES

Social pressures are harder to identify than economic pressures. It is inevitable that when anyone makes a choice they are influenced by their own and other people's beliefs.²⁷ It is also unavoidable that an individual's beliefs are influenced by their beliefs about particular groups (such as race, class, nationality, religion or sex) of which they are a member. Beliefs like these are a part of general knowledge and may incorporate things like an awareness of culture. While these beliefs do not necessarily entail prejudice, they do have a tendency to drive unusual members in the direction of the majority; these are indirect social pressures. They exist because you desire a certain goal or set of goals and it is necessary for you to take account of other people's desires or wants in order to attain them, it is not that anyone wants to force you to do anything. In order to enter any competition and have a real chance of succeeding you need certain characteristics. For example, to be a good tennis player you need to be fit. It is not that society is trying to make you fit. Rather, in order to achieve your goal you have to be as fit as possible. These sorts of indirect social pressures differ from other pressures insofar as they arise from an individual's preferences. Pressures like these are unavoidable. Indirect pressures will only

²³ And there is evidence to suggest that this is not the case. See *Why Aren't More Women in Science: Top Researchers Debate the Evidence*, ed. Stephen J. Ceci and Wendy M. Williams (Washington, D.C.: American Psychological Association, 2007).

²⁴ See Sabrina F. Askrinet al., "Men Want Equality, but Women Don't Expect It: Young Adults' Expectations for Participation in Household and Child Care Chores," *Psychology of Women Quarterly* 34, no. 2 (2010): 243-52; Mary Blair-Loy, *Competing Devotions: Career and Family among Women Executives* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 2009); Desirae M. Domencio and Karen H. Jones, "Career Aspirations of Women in the 20th Century," *Journal of Career and Technical Education* 22, no. 2 (2007): 18-25; Laura Sabbatini and Faye J. Crosby, "Ceilings and Walls: Work-Life and 'Family-Friendly' Policies," in *The Glass Ceiling in the 21st Century*, 201-23.

²⁵ See Sabbatini and Crosby, "Ceilings and Walls."

²⁶ Janet Radcliffe Richards gives an account of two different types of social pressures: direct and indirect. The explanation of social pressures given here draws largely on her account. See Janet Radcliffe Richards, *The Sceptical Feminist* (Middlesex: Penguin, 1982).

²⁷ See *ibid.*, 163.

stop if people stop having preferences.²⁸ If these sorts of indirect social pressure were the only social pressures it may be possible to accept that they are not real obstacles. However, there are other social pressures.

DIRECT SOCIAL PRESSURES

Another sort of social pressure arises when people have a positive desire to make you do one thing rather than another without regard to your desires. Pressure is direct if people try to influence your behaviour and preferences.²⁹ Direct pressures occur when someone has a positive desire for an individual to behave in a certain manner, and they range from disapproval to physical force. Thus, the distinction between direct and indirect pressures is the direction of the desire. Indirect pressures occur when you have a desire. Direct pressures occur when other people desire you to do something. Some direct pressures also seem inevitable but this does not mean that they should all be accepted. If there are direct pressures that put obstacles in the way of women but not of men, then those obstacles are unfair. Such obstacles should be removed if the principle of equality of opportunity is to be achieved.

Stereotypical gender roles

One form of direct pressure is stereotypical gender roles. Gender roles in the West are not nearly as strict as they once were. However, if certain activities are made more difficult for women than men (such that they have to overcome different obstacles), then women do not have equal opportunities. Michael Levin argues that “sex stereotypes are no more than reports of the inevitable manifestations of innate sex differences. Stereotypes are true and possess little independent power.”³⁰ However, this assertion is doubtful when you consider that some people disapprove or approve of actions because of the gender of the person performing them rather than because of the actions themselves.³¹ The force of approbation and

²⁸ See *ibid.*, 168.

²⁹ See *ibid.*, 170.

³⁰ Levin, “Affirmative Action,” 437.

³¹ See Janet Radcliffe Richards, “Separate Spheres,” in *Applied Ethics*, ed. Peter Singer (Oxford: Oxford University Press, 1986), 212; Christine Alkensis, Serge Desmarais, and James Curtis, “Workforce Segregation and the Gender Wage Gap: Is ‘Women’s’ Work Valued as Highly as ‘Men’s’?,” *Journal of Applied Social Psychology* 38, no. 6 (2008): 1416-41; Thomas E. Ford et al., “More Than ‘Just a Joke’: The Prejudice-Releasing Function of Sexist Humor,” *Personality and Social Psychology Bulletin* 34, no. 2 (2008): 159-70; Rosalind Gill, “Sexism

disapprobation can vary. However, where gender is linked to social approval and particular activities are made more or less difficult purely on the basis of an agent's gender (insofar as they may have to sacrifice social acceptability) then women and men are under different direct social pressures.³² Thus, they have different obstacles in their way and so cannot be said to have equality of opportunity. The nature of an opportunity is related to the agent's ability to overcome the obstacles "if the costs of freely performing an action or acquiring a good are so high that a prudent agent might not willingly bear them, then there is an obstacle to opportunity."³³ For instance, where a woman expects to have to sacrifice social acceptance to pursue a particular career she might consider the price too high and choose a different career instead. Any rational agent might reasonably make this choice. If the cost of doing something is higher than the benefits it brings (job satisfaction or financial reward for instance), then it would be quite rational to choose a different goal.

Thus, the career choices that women make are not necessarily a reflection of their innate abilities or desires. Career choice for women may, in some cases, be like tactical voting. Suppose I want Party A to win and want to vote for them. However, I know that they are very unlikely to win. Party B is likely to win, but I do not want party B to win. So, I vote for party C because although I do not entirely agree with their policies I prefer them to Party B and they are more likely to win than party A. Similarly, in a situation where women do not have equality of opportunity many women might choose a career they think they can succeed in rather than the one they actually want. Where this is the case, women are under direct social pressures and such pressure is an unfair obstacle that robs women of equality of opportunity.

EXPECTATIONS

Another direct social pressure is the different expectations people have of men and women.³⁴ There is psychological evidence which suggests that expectation

Reloaded, or, It's Time to Get Angry Again!," *Feminist Media Studies* 11, no. 01 (2011): 61-71; WorldPay Zinc, *Attitudes in the Workplace: A Study of Sexism and Discrimination in Britain*, 2013; Janet K. S w i m et al., "Everyday Sexism: Evidence for Its Incidence, Nature, and Psychological Impact from Three Daily Diary Studies," *Journal of Social Issues* 57, no. 1 (2001): 31-53; Madeline E. H e i l m a n, "Description and Prescription: How Gender Stereotypes Prevent Women's Ascent up the Organizational Ladder," *Journal of Social Issues* 57, no. 4 (2001): 657-74.

³² See R a d c l i f f e R i c h a r d s, "Separate Spheres," 212.

³³ G r e e n, "Competitive Equality of Opportunity: A Defense": 11.

³⁴ See R a d c l i f f e R i c h a r d s, "Separate Spheres," 212.

affects performance.³⁵ There is also evidence that women's qualifications are undervalued (under appraised) and (or) rated differently from men's.³⁶ For example, studies show that women's CVs and (or) qualifications can be rated lower than men's even when they are identical, especially for traditionally male roles.³⁷ Even if one does not accept these findings it is often argued that the standards by which we measure performance or ability are culturally biased in men's favour.³⁸ For example, standardised tests (like SAT, PSAT/NMSQT and ACT) do not predict equally well for men and women.³⁹ Standardised tests can underpredict women's performance in a college setting.⁴⁰ Where they do underpredict women's performance, this gives a clear advantage to men. In those instances where women's achievements are systematically undervalued they are at a disadvantage; they do not have equality of opportunity. Those who accept the principle of opportunity must therefore look for ways to achieve it. One measure is, I will argue, affirmative action.

³⁵ See Terence R. Mitchell and Denise Daniels, "Motivation," in *Handbook of Psychology*, vol. 12, "Industrial and Organizational Psychology," ed. Walter C. Borman, Daniel R. Ilgen, and Richard J. Klimoski (Hoboken, NJ: John Wiley & Sons, 2003), 225-54.

³⁶ See Harris and Narayan, "Affirmative Action as Equalising Opportunity," 457; Carol Isaac, Barbara Lee, and Molly Carnes, "Interventions That Affect Gender Bias in Hiring: A Systematic Review," *Academic Medicine: Journal of the Association of American Medical Colleges* 84, no. 10 (2009): 1440; James M. Tyler and Jennifer Dancu, "Violating Prescriptive Stereotypes on Job Resumes: A Self-Presentational Perspective," *Management Communication Quarterly* 23, no. 2 (2009): 272-87.

³⁷ See Harris and Narayan, "Affirmative Action as Equalising Opportunity," 456; Naomi C. Chesler et al., "The Pipeline Still Leaks and More Than You Think: A Status Report on Gender Diversity in Biomedical Engineering," *Annals of Biomedical Engineering* 38, no. 5 (2010): 1928-35; Claudia Goldin and Cecilia Rouse, "Orchestrating Impartiality: The Impact of 'Blind' Auditions on Female Musicians," *The American Economic Review* 90, no. 4 (2000): 715-41; Mary Lou Santovec, "Women's Metaphor: From 'Glass Ceiling' to 'Labyrinth,'" *Women in Higher Education* 19, no. 12 (2010): 1-2; Molly Carnes and Carole Blaud, "Viewpoint: A Challenge to Academic Health Centers and the National Institutes of Health to Prevent Unintended Gender Bias in the Selection of Clinical and Translational Science Award Leaders," *Academic Medicine* 82, no. 2 (2007): 202-06.

³⁸ Bryan Nankervis, "Gender Inequity in the National Merit Scholarship Program," *Journal of College Admission* 219 (2013): 20-25; Dianne Reed et al., "Gender Equity in Testing and Assessment," in *Handbook for Achieving Gender Equity Through Education*, ed. Susan S. Klein et al. (New York: Routledge, 2007), 155-69; Claude M. Steele, "A Threat in the Air: How Stereotypes Shape Intellectual Identity and Performance," *American Psychologist* 52, no. 6 (1997): 613.

³⁹ See Harris and Narayan, "Affirmative Action as Equalising Opportunity," Michel Rosenfeld, *Affirmative Action and Justice: A Philosophical and Constitutional Inquiry* (New Haven: Yale University Press, 1991).

⁴⁰ See Nathan R. Kuncel and Sarah A. Hertz, "Standardized Tests Predict Graduate Students' Success," *Science* 315, no. 5815 (2007): 1080-81.

AFFIRMATIVE ACTION

The goal of affirmative action is to help restore equality of opportunity. Opportunities that have been lost because individuals have been treated as inferiors because of certain attributes (such as sex or race).⁴¹ The aim of this measure is to decrease discrimination against these individuals and increase the number of such individuals employed in occupations where discrimination has occurred. Affirmative action aims to restore employment opportunities that would have been lost as a result of discrimination.⁴²

Affirmative action is often thought of as backward looking.⁴³ However, I see it as forward looking. It is only backward looking insofar as history informs us how equality of opportunity has been denied to some candidates. It is current rather than past inequalities affirmative action is meant to remedy. As such it is forward looking.

Affirmative action is often referred to by other terms, such as preferential hiring or reverse discrimination. I have chosen not to employ these phrases because of the implications they have. The first suggests that beneficiaries are in some way receiving preferential treatment. I will argue they are not. The term reverse discrimination suggests that what is now occurring is simply a reverse of the discrimination that occurred before.⁴⁴ I shall argue that this claim is equally unfounded. I shall instead favour the term affirmative action, which suggests an undertaking to right a present wrong.

In order to remove existing imbalances in equality of opportunity it is necessary to treat people differently. This may be done through measures like affirmative action, which means actively recruiting people from groups who are discriminated against. Affirmative action can include measures such as quotas, where a number of places are set aside for individuals from the relevant group. For example, in Germany firms that employ more than 20 people

⁴¹ See F e i n b e r g, "Affirmative Action," 272.

⁴² See O v a d i a E z r a, "Equality of Opportunity and Affirmative Action," *Philosophy in the Contemporary World* 14, no. 1 (2007): 22-37.

There is a debate over what the goals of affirmative action should be (see F e i n b e r g, "Affirmative Action," 273). Some think the number of disadvantaged individuals in any given occupation should be proportional to the population. Others that it is sufficient to remove unfair barriers and make selection procedures fairer. However, the definition I have given is broad enough that it can allow for these different goals.

⁴³ See G e o r g e H u l l, "Affirmative Action and the Choice of Amends," *Philosophia* 43, no. 1 (2015): 113-34.

⁴⁴ For instance under the heading "The Redirection of Sexist Discrimination" Antony Flew argues that "the drive to outlaw sexist discrimination has—thanks to ... the political pressure of New Wave Feminists—resulted in a similarly widespread extension of legally enforced sexist discrimination in favour of women." F l e w, "A Response to Jean Hampton's Feminism," 26.

have to employ at least 5% of their workforce from the registered disabled.⁴⁵ Another example of affirmative action may be to have short lists that are composed either entirely or in large part by members of disadvantaged groups. For example, in order to increase the number of women in the English Parliament the Labour Party continues to use all women short lists for some constituencies.⁴⁶ Affirmative action is meant as a temporary measure and can be discarded once discrimination is no longer a problem. The purpose of affirmative action is overcome a present injustice.

While quotas might be more appropriate where there is a specific history of prejudice being displayed there are other less stringent measures that might be used. Examples include advertising more widely, inviting applications from minorities, and challenging the methods of selection. One might initially set lower standards for women in areas where they have little or no experience. Additional experience gives men an unfair advantage in a test that does not demonstrate aptitude. Which method should be put in place will depend on the situation. Working environment may also be something that affirmative action can influence where that working environment prohibits an individual from performing to the best of their abilities and thus advancing their career. Increasing the number of female mechanics, for example, may help to remove a chauvinistic atmosphere (where one exists).

One of the benefits of affirmative action is that it creates role models and lets women know that they have more options.⁴⁷ In industries where women do not have role models they are less likely to attempt to get jobs. Having no role models is an obstacle insofar as women will think that if other women have not achieved success in a particular occupation, then there is little point in their trying. As Judith Jarvis Thomson argues, it is plainly true that women need role models because they “need concrete evidence that those of their ... sex can

⁴⁵ See National Disability Authority, “Statutory Targets on Employment of People with Disabilities in the Public Sector,” [http://www.inis.gov.ie/website/nda/cntmgmtnew.nsf/0/84AA79B029E870-AE8025729D0046CAED/\\$File/people_with_disabilities_in_public_sector_04.htm](http://www.inis.gov.ie/website/nda/cntmgmtnew.nsf/0/84AA79B029E870-AE8025729D0046CAED/$File/people_with_disabilities_in_public_sector_04.htm).

⁴⁶ See Rosie Campbell, “All Women Shortlists Remain a Controversial but Effective Way to Improve Women’s Representation in Politics,” <http://parliamentarycandidates.org/news/all-women-shortlists-remain-a-controversial-but-effective-way-to-improve-womens-representation-in-politics/>.

⁴⁷ See Lori Beaman et al., “Female Leadership Raises Aspirations and Educational Attainment for Girls: A Policy Experiment in India,” *Science* 335, no. 6068 (2012): 582-86. Affirmative action can encourage women to enter competitions. See Loukas Balfoutas and Matthias Suter, “Affirmative Action Policies Promote Women and Do Not Harm Efficiency in the Laboratory,” *Science* 335, no. 6068 (2012): 579-82.

become accepted, successful, professionals—plainly, you won't try to become what you don't believe you can become."⁴⁸

DOES AFFIRMATIVE ACTION WORK?

Affirmative action cannot be justified if it is not effective at increasing the number of women being employed; at stopping discrimination. There is, however, evidence that suggests that affirmative action can work under the right conditions.⁴⁹ The seminal work by Jonathan Leonard⁵⁰ provides evidence that affirmative action affects the employment and occupational status of women and minorities. This is backed up by others⁵¹:

Establishments using affirmative action generate greater flows of minority applicants, and more recent hires (or employees) who are minority or female. For the most part, though, the minority and female hires at these establishments do not have lower qualifications or current performance (as measured by supervisor ratings).⁵²

Holzer and Neumark found that affirmative action “increases the number of recruitment and screening practices used by employers, raises employers’ willingness to hire stigmatised applicants, increases the number of ... female

⁴⁸ Judith J a r v i s T h o m s o n, “Preferential Hiring,” *Philosophy & Public Affairs* 2, no. 4 (1973): 368.

⁴⁹ See C a m p b e l l, “All Women Shortlists Remain a Controversial but Effective Way to Improve Women’s Representation in Politics,” Fletcher A. B l a n c h a r d and Faye C r o s b y, *Affirmative Action in Perspective* (New York: Springer Science & Business Media, 2012); Christopher M c C r u d d e n, Robert F o r d, and Anthony H e a t h, “Legal Regulation of Affirmative Action in Northern Ireland: An Empirical Assessment,” *Oxford Journal of Legal Studies* 24, no. 3 (2004): 363-415.

⁵⁰ See Jonathan L e o n a r d, “The Impact of Affirmative Action Regulation and Equal Employment Law on Black Employment,” *The Journal of Economic Perspectives* 4, no. 4 (1990): 47-64.

⁵¹ Harry H o l z e r and David N e u m a r k, “Are Affirmative Action Hires Less Qualified? Evidence from Employer–Employee Data,” *Journal of Labor Economics* 17, no. 3 (1999): 534-69; Jonathan L e o n a r d, “What Promises Are Worth: The Impact of Affirmative Action Goals,” 20, no. 1 (1985): 3-20; William M. R o d g e r s and William E. S p r i g g s, “The Effect of Federal Contractor Status on Racial Differences in Establishment-Level Employment Shares: 1979-1992,” *The American Economic Review* 86, no. 2 (1996): 290-93; Harish C. J a i n et al., “Effectiveness of Canada’s Employment Equity Legislation for Women (1997-2004): Implications for Policy Makers,” *Relations Industrielles/Industrial Relations* 65, no. 2 (2010): 304-29; Raya M u t t a r a k et al., “Does Affirmative Action Work? Evidence from the Operation of Fair Employment Legislation in Northern Ireland,” *Sociology* 47, no. 3 (2013): 560-79.

⁵² Harry J. H o l z e r and David N e u m a r k, “What Does Affirmative Action Do?,” *Industrial & Labor Relations Review* 53, no. 2 (2000): 269.

applicants as well as employees, and increases employers' tendencies to provide training and formally evaluate employees."⁵³

Studies suggest that "the employment of ... males in ... affirmative action establishments is lower by roughly 10-15 percent, which is redistributed mostly to white females and black males."⁵⁴ The "data also indicate[s] that ... sex differences in wages are smaller in establishments using affirmative action, suggesting further relative wage gains of women ... stemming from affirmative action."⁵⁵ The evidence suggests that "affirmative action succeeds in boosting employment of women."⁵⁶ Having surveyed a significant body of evidence Holzer and Neumark conclude that affirmative action appears to have "major redistribute effects that operate in markets in which discrimination still exists."⁵⁷ Similarly, having surveyed the literature Crosby argues that properly implemented affirmative action is on the whole beneficial and necessary to overcome discrimination and prejudice.⁵⁸ She says that there is a lot of empirical evidence to suggest that the benefits of affirmative action outweigh the costs. Federal contractors, who are obliged to have affirmative action policies, tend to have an increase in the proportion of women and minorities.

CRITICISMS OF AFFIRMATIVE ACTION

AFFIRMATIVE ACTION

CONFUSES EQUALITY OF OPPORTUNITY WITH EQUALITY OF OUTCOME

It has been objected that affirmative action confuses equality of opportunity with equality of outcome.⁵⁹ Just as if one tosses a coin 100 times there is no guarantee that 50% of the tosses will result in heads and 50% in tails, it does not follow that jobs will be equally distributed between men and women.⁶⁰ However, those that argue for equality of opportunity do distinguish the two.⁶¹

⁵³ Ibid., 240.

⁵⁴ Harry Holzer and David Neumark, "Assessing Affirmative Action," *Journal of Economic Literature* 38, no. 3 (2000): 506.

⁵⁵ Ibid., 505.

⁵⁶ Ibid., 513-14. See also Muttarak et al., "Does Affirmative Action Work?"

⁵⁷ Holzer and Neumark, "Assessing Affirmative Action": 559.

⁵⁸ See Crosby, *Affirmative Action is Dead*, 22.

⁵⁹ See Levin, "Equality of Opportunity": 110.

⁶⁰ See *ibid.*, 113, 14.

⁶¹ See Cathrine Seierstad and Tore Opsahl, "For the Few Not the Many? The Effects of Affirmative Action on Presence, Prominence, and Social Capital of Women Directors in Norway," *Scandinavian Journal of Management* 27, no. 1 (2011): 426; Meshelski, "Procedural Justice and Affirmative Action"; Taylor, "Rawlsian Affirmative Action."

Defenders of affirmative action are not arguing that disproportionate employment rates necessarily mean that there is inequality of opportunity. Rather, the disparity in outcomes can be seen as giving us a reason for investigating whether there are unfair obstacles in the way of a particular group. Equality of opportunity will not necessarily result in equality of outcome, and equality of outcome is not the goal of affirmative action.

However, it has been argued that differences in natural ability, environmental factors and effort make it all but impossible to calculate how much any individual has been disadvantaged and so we cannot know how much preferential treatment to give them to make up for a particular disadvantage.⁶² Similarly, Levin argues that it cannot be assumed that abilities are equally distributed between men and women.⁶³ He claims that “men and women differ in kinds of motivation and cognitive style.”⁶⁴ He goes on to say that before attributing differences in competitive position to hypothetical injustices and adopting policies designed to rectify these postulated injustices one must empirically verify that it is injustice and not differences in natural abilities that account for differences in competitive position.⁶⁵ I pointed to some such evidence above. Levin believes that the differences between men’s and women’s competitive position are not a result of oppression but of innate difference.⁶⁶ Yet he fails to offer any convincing empirical evidence for this conclusion. He simply argues that the rules of a competition should be equal.⁶⁷

However, as I argued above, part of the problem could be that the standards by which women are judged are biased and their performance may be underrated. Some individuals may be unaware that they are being discriminatory. Another way in which women may be denied opportunities, besides outright prejudice, is that they have been socialised to want different things and to lack confidence. Believing in one’s ability (self-efficacy) is essential for career aspirations and choices.⁶⁸ In addition, there is evidence to suggest that lacking such beliefs is an important factor in the difference between female and male aspirations.⁶⁹ Given these factors, it is nearly impossible for women to achieve

⁶² See George S h e r, “Justifying Reverse Discrimination in Employment,” *Philosophy & Public Affairs* 14, no. 2 (1975): 166.

⁶³ See L e v i n, “Equality of Opportunity”: 124.

⁶⁴ *Ibid.*, 125.

⁶⁵ See *ibid.*

⁶⁶ See L e v i n, “Affirmative Action.”

⁶⁷ See L e v i n, “Equality of Opportunity”: 121.

⁶⁸ See B e a m a n et al., “Female Leadership”; Albert B a n d u r a et al., “Self-Efficacy Beliefs as Shapers of Children’s Aspirations and Career Trajectories,” *Child Development* 72, no. 1 (2001): 187-206.

⁶⁹ See B e a m a n et al., “Female Leadership”; Kay B u s s e y and Albert B a n d u r a, “Social Cognitive Theory of Gender Development and Differentiation,” *Psychological Review* 106, no. 4 (1999): 676.

equality of opportunity without measures like affirmative action. The objective of affirmative action is that where men have an unfair advantage that advantage should be removed so that women are free to compete on an equal basis.

AFFIRMATIVE ACTION IMPOSES AN UNFAIR BURDEN ON MEN

A common objection to affirmative action is that it is unfair because it imposes burdens on individuals who are not responsible for the injustice in question.⁷⁰ The objection is that the burdens of affirmative action are not distributed equally as it is individual men that have to pay the price by losing out on job opportunities. Levin argues that “if a thief steals your car, it would undoubtedly be a good thing if the state restored it or its value to you. But it cannot do so by taxing me, an innocent bystander.”⁷¹ However, this example is misleading. This kind of redistribution is not what occurs in the case of affirmative action. A more pertinent example would be if a thief steals your car and I buy it from them without knowing it was stolen. In this case, most people would accept that justice requires the stolen car to be returned to its original owner, no matter how innocent I was in purchasing it. However, affirmative action does not require such sacrifices from individual men. It is not retrospective. It does not take jobs from those who gained them unfairly. Rather, affirmative action seeks to ensure that future jobs are distributed justly. When affirmative action is used as a measure to restore equality of opportunity, it does not take anything away from men; it merely denies them something they would otherwise have gained unfairly. Consider the following analogy. Had someone brought a stolen car at a low price they certainly would have benefited from the arrangement. However, the police intervening and returning the car to the rightful owner before the sale takes place does not wrong the would-be purchaser of the stolen car. Similarly, even though they have lost out on a benefit, individual men are not wronged by missing a benefit (a job) to which they were never entitled.

Similarly, it is objected that only those firms and individuals that have been guilty of discrimination should be subject to affirmative action policies.⁷² To make those who have not been guilty of discrimination subject to affirmative action policies is unfair. However, this argument simplifies equality of opportunity. There are some opportunities that are denied by a general climate or culture of prejudice. There are many jobs that are traditionally male that women either might consider it pointless to apply for, as their male counterparts would be picked, or

⁷⁰ See Levin, “Affirmative Action.”

⁷¹ Levin, “Equality of Opportunity”: 121.

⁷² See Feinberg, “Affirmative Action,” 277.

where they expect the working environment to be misogynistic.⁷³ It is perfectly rational not to apply for these jobs. If women do not apply, then no individual or firm is guilty of discrimination.⁷⁴ However, the fact that no identifiable individual or group has discriminated against women does not mean that they have equal opportunities. Affirmative action measures, such as quotas where women are guaranteed to get some jobs (and be surrounded by some other women), may be the only way to overcome these problems. As argued above, people will usually only apply for jobs if they think they stand a reasonable chance of getting them and if they believe the working environment will be tolerable.

AFFIRMATIVE ACTION IS UNFAIR BECAUSE IT IS DISCRIMINATION

It may be argued that affirmative action is unfair because equality of opportunity usually means that any form of discrimination on non-relevant grounds is wrong. The only ground for treating applicants differently is that they have relevantly different abilities. The justification for affirmative action rests on the assumption that in most jobs, things like sex, sexual orientation, race or religion are not relevant. The objection is that affirmative action undermines equality of opportunity because it is a form of discrimination. Therefore, no matter how attractive the end result of affirmative action may be, it should be unacceptable to anyone committed to equality of opportunity. However, for affirmative action to be unfair it has to be assumed, first, that the criteria in admissions processes are neutral indicators of merit and, second, that such criteria are applied impartially.⁷⁵ I have pointed to some evidence above that suggests this is not the case.

Some consider affirmative action to be a contradiction in terms because it requires injustices in the name of justice.⁷⁶ All affirmative action does, it is argued, is change who is being discriminated against. However, this is a very simplistic understanding of equality. Treating people equally does not mean treating them the same.⁷⁷ To treat people the same may sometimes be to treat them unequally. For example, suppose you are responsible for feeding two

⁷³ See Seierstad and Opsahl, "For the Few Not the Many?"

⁷⁴ Feinberg makes a similar point about ethnic minorities. See Feinberg, "Affirmative Action," 277.

⁷⁵ See Harris and Narayan, "Affirmative Action as Equalising Opportunity," 455.

⁷⁶ See for instance Lisa H. Newton, "Reverse Discrimination as Unjustified," *Ethics* 83, no. 4 (1973): 310.

⁷⁷ See Crosby, *Affirmative Action Is Dead*; Susan Ainsworth, Angela Knox, and Janine O'Flynn, "A Blinding Lack of Progress: Management Rhetoric and Affirmative Action," *Gender, Work & Organization* 17, no. 6 (2010): 658-78; Roberta Guerrina, "Equality, Difference and Motherhood: The Case for a Feminist Analysis of Equal Rights and Maternity Legislation," *Journal of Gender Studies* 10, no. 1 (2001): 33-42.

children. One of them is mildly allergic to peanuts but likes cereal. The other is a fussy eater and will eat nothing but peanut butter on toast. The children both have the same need for nourishment. However, they have very different requirements for how their needs are to be met. It is unreasonable to suggest that to give one cereal and the other peanut butter on toast is to treat them unequally because they have been treated differently. They have been treated differently because they have been given different foods. However, they have also been treated equally because they have both had their nutritional needs met within their unique requirements. To have treated them equally (to give both peanut butter on toast or both cereal) would have been to harm at least one of them. If they both got cereal the fussy eater would have gone hungry. If they both got peanut butter the allergy sufferer would have suffered from an allergic reaction. Treating them the same in this case would be to treat one of them unfairly. The only way to treat the children equally, to ensure that they both got a breakfast that met their nutritional requirements and that they enjoyed, is to treat them differently by giving them different breakfasts. Thus, not only does equality sometimes justify different treatment, it sometimes requires it.

Similarly, it may be necessary to treat women and men differently in order to treat them equally. As I argued above, women and men seeking employment opportunities are not in the same situation. There is evidence that women are subject to discriminatory practices. When you take into account this evidence, it is unreasonable to argue that treating them the same is treating them equally. One way that these discriminatory practices can be overcome is to treat women differently through measures like affirmative action. Consider an analogy. Suppose that women and men have an equal right to health care. To offer both treatment for cervical cancer but neither treatment for prostate cancer would be to treat them the same. It would not, however, be to treat them equally. Treatment for cervical cancer is useless for men. In this case, equal treatment is different treatment. The same, I have argued, applies to women seeking employment where they face different obstacles to men; the only way to treat them fairly is to treat them differently.

THERE ARE ALTERNATIVES TO AFFIRMATIVE ACTION

It has been argued that there are alternatives to affirmative action. Instead of affirmative action Steel says “give my children fairness; give disadvantaged children a better shot at development—better elementary and secondary schools, job training, safer neighbourhoods, better financial assistance for college, and so on.”⁷⁸

⁷⁸ Shelby Steele, *The Content of Our Character: A New Vision of Race in America* (New York: St. Martin's Press, 1990), 124.

Another alternative is to make sure that selection processes are more impartial and inclusive.⁷⁹ This, it is argued, is the way to achieve equality of opportunity.⁸⁰ I will suppose for the sake of argument that these measures will help achieve equality of opportunity. However, even if they are necessary, they may not be sufficient. As argued above, making the selection processes impartial is difficult because people can harbour prejudices they are not even aware they have.⁸¹ In these cases, the best way to ensure such unconscious prejudices do not adversely affect equality of opportunity is through strong affirmative action measures, such as quotas. If employers are forced to employ women candidates, unconscious prejudices cannot be responsible for treating female candidates unfairly.

AFFIRMATIVE ACTION WILL NOT OVERCOME
SOCIAL AND ECONOMIC PRESSURES

It might be objected that social and economic pressures and family considerations are likely to be significant grounds for why there are fewer women in workplaces that demand a sizeable investment of time and energy. It is, the objection runs, unlikely that this problem can be overcome by affirmative action alone. However, I am not suggesting that affirmative action is an absolute remedy. Instead, it is one measure that will help bring about equality of opportunity. Another measure that may be necessary for equality of opportunity is equal maternity and paternity pay. This would remove one economic pressure on women because when deciding which parent should give up work to look after the baby, one financial incentive for choosing the woman would be removed.⁸²

⁷⁹ Although selection processes themselves can be made subject to soft forms of affirmative action, such as adding points to minority groups' applications. See for example Taylor, "Rawlsian Affirmative Action."

⁸⁰ Arguably these measures do come under the umbrella of affirmative action, but I will suppose, for the sake of argument, that they do not.

⁸¹ See Harris and Narayan, "Affirmative Action as Equalising Opportunity," 456; Radcliffe Richards, "Separate Spheres," 212-3; Taylor, "Rawlsian Affirmative Action." One suggestion for overcoming this prejudice is to put ourselves behind a Rawlsian veil of ignorance. See for example Susan Hall and Minka Woremann, "From Inequality to Equality: Evaluating Normative Justifications for Affirmative Action as Racial Redress," *African Journal of Business Ethics* 8, no. 2 (2015): 59-73.

⁸² It might be objected that employers cannot afford to give both parents the maternity leave women now get. However, they need not do so. There is a simple solution to ensure that the time taken in total by both parents would not be any longer than it currently is. Namely, legislation can be changed so that the parent who will be looking after the child gets the lion's share of the maternity

Even without such measures I think that there is a sense in which affirmative action can help overcome some of the economic and social pressures that women face (and men do not). Firstly, with regard to social pressures, if affirmative action measures are successfully put in place it will help to overcome some of the direct social pressures that women face. One such pressure is stereotypical gender roles. By ensuring there are women in roles they have not traditionally filled, it will help to break down the gender stereotypes (see above regarding role models). Such stereotyping cannot long continue if a significant number of women are seen to be doing “men’s work” and vice versa. Secondly, with regard to economic pressures, as indicated above, there is evidence of a pay gap between women and men. This gap may put pressure on some women to stay at home (where their partner is likely to earn more). If affirmative action succeeds in helping to break down stereotypical roles, as was suggested above, it might also help to break down the stereotype of the stay-at-home mother and make the stay-at-home father more acceptable. If women are seen to be both building careers *and* having families in the same way men have traditionally done it will make it easier for women to make the decision to remain at work and for their partners to decide to stay at home.⁸³

WHEN WILL WE KNOW WHEN WE HAVE ACHIEVED EQUALITY OF OPPORTUNITY?

Another objection might be that it will be difficult to determine when quality of opportunity has been achieved. Arguably “we cannot know what a fair outcome would be, as a fair outcome is only guaranteed by a fair procedure.”⁸⁴ Gender role models, it might be objected, already exist. However, a few

leave and that the parent who will not be staying at home with the child gets the smaller amount of leave currently allocated to the father. Employers would not lose out as no additional time or money is spent on maternity or paternity leave. However, more importantly couples are free to choose which parent stays at home and which goes to work – they have an equal opportunity to do both. This benefits both men and women as men are now in a better position to spend more time with their newborn baby if that is what they wish, and women are free to pursue their career if that is what they wish.

⁸³ Some parents may opt for neither parent to stay at home and send their children to nurseries but many parents will wish for their children to receive full-time care from one of their parents at least in their pre-school years. The hope is that affirmative action measures mean that either can choose to do so.

Of course, not all parents are heterosexual couples. But if affirmative action helps to break down stereotypical gender roles then this will make it easier for women in same sex relationships to go out to work and for men in same sex relationships to stay at home and care for their children.

⁸⁴ Susan Hall and Minka W o e r m a n n, “From Inequality to Equality: Evaluating Normative Justifications for Affirmative Action as Racial Redress,” *African Journal of Business Ethics* 8, no. 2 (2014): 69.

role models may not be sufficient to overcome the social pressures discussed above. Only if the number of women in non-traditional roles is increased to the extent that they are not exceptions will the need for affirmative action be obviated. Only at this point will the stereotypes with which women contend be removed. One of the goals of affirmative action is to remove stereotypes and make it possible for women (and men) to pursue any career they wish on an equal basis. One way of ensuring that it is a temporary measure is to start with strong measures (such as quotas) and once these quotas have been met to use less vigorous measures (such as fairer selection processes). Once selection pressures appear to be fair, trials could be instituted to remove affirmative action measures. If these trials prove successful then, in one respect at least, equality of opportunity will have been achieved.

*

Equality of opportunity occurs when men and women are free from the same specified obstacles. First, I argued that there is evidence that women do not have equality of opportunity. Second, I argued that in some circumstances women and men face different obstacles; namely, different social and economic pressures. Third, I argued that where these obstacles exist, measures that overcome them are necessary. I argued that affirmative action is one such measure. Affirmative action is consistent with equality of opportunity. Although affirmative action ostensibly requires something inconsistent with the goals of equality of opportunity (discrimination), treating women differently is necessary for equality where unfair obstacles exist. Fourth, I considered some objections. I argued that affirmative action does not unfairly discriminate against men nor does it impose an unfair burden on them because it simply removes their unfairly gained competitive advantages. Affirmative action, therefore, remains an important ingredient in the struggle for equality of opportunity.

PRZEMIANY WIZERUNKÓW

Joanna BIELSKA-KRAWCZYK

MEANDRY WIZUALNOŚCI W PROZIE GUSTAWA HERLINGA-GRUDZIŃSKIEGO

Kondycja oka jest podstawą specyficznego funkcjonowania zmysłu wzroku w tych tekstach Herlinga, z których dowiadujemy się o widzeniu rzeczy empirycznie niewidzialnych. Dzieje się tak za sprawą wiary pisarza w możliwość operowania przez człowieka nie tylko wzrokiem zewnętrznym, ale także wewnętrznym – którego idea nawiązuje do koncepcji poznawczych neoplatonizmu. Artystę interesuje takie spojrzenie na świat, które jest „zamurzone w poznawalnej zmysłowo rzeczywistości i jednocześnie uduchowione”.

Wizerunek człowieka jako takiego oraz wizerunki postaci ludzkich w ich niezwykłym zróżnicowaniu i mnogości charakterów oraz wyglądom koncentrują na sobie w sposób szczególnie uwagę Gustawa Herlinga-Grudzińskiego, co wynika tak z klasycznie humanistycznego nastawienia tego twórcy do świata, jak i z żywionego przezeń przekonania, że twarze ludzkie mówią często więcej niż wypowiedane przez ludzi słowa. Zaufanie do twarzy, które odnajdujemy w tej twórczości (choć nie jest ono konsekwentne, bo znaleźć można także przykłady wskazujące na niemożność „odczytania” drugiego człowieka), a w każdym razie zaufanie do jej wyrazu i zdolności komunikowania przez nią nawet najbardziej skomplikowanych stanów wewnętrznych człowieka wiąże się tutaj do jakiegoś stopnia z fascynacjami malarskimi pisarza (między innymi z jego zainteresowaniem twórczością portretową Rembrandta van Rijn czy Lorenza Lotta). Znajdzie też ono swoje ukoronowanie w opowiadaniu *Portret wenecki*. Przede wszystkim jednak stanowi część większej całości – projektu artystycznego, z jakim mamy do czynienia w przypadku dzieła Herlinga. Wkomponowane jest bowiem w pewien model sensualnego odbioru świata, w którym oko, wzrok, widzenie i generalnie wizualność odgrywają niezwykle ważną rolę.

Proza Gustawa Herlinga-Grudzińskiego prezentuje określoną koncepcję widzenia, jednocześnie ujawniając specyficzne funkcje zmysłu wzroku oraz niezwykle rolę wizualności¹. Przyglądając się temu dziełu pod kątem fokali-

¹ Por. J. B i e l s k a - K r a w c z y k, *Między widzialnym a niewidzialnym. Widzenie, kolor, światłocień i dzieła sztuki w twórczości Gustawa Herlinga-Grudzińskiego*, Wydawnictwo Universitas, Kraków 2004, s. 23-119.

zacji wzrokowej², w pierwszej kolejności należy pamiętać o uwagach pisarza dotyczących narządu będącego podstawą funkcjonowania zmysłu wzroku³. Autor *Oka Opatrzności*, uważnie przyglądający się ludzkim twarzom⁴, niejednokrotnie koncentruje bowiem uwagę na samym oku, na oczach – ich wyrazie oraz na spojrzeniach. Wygląd oczu jest dla niego ważnym elementem charakterystyki postaci. W jednej ze swoich wypowiedzi wyznaje: „Dla mnie oczy są w człowieku najważniejsze – są wzornikiem osoby ludzkiej [...] po oczach poznaję ludzi”⁵. Spojrzenie w oczy jest zatem dla pisarza ważnym źródłem wiedzy o człowieku. Już sam ich kolor stanowi niekiedy istotną informację – inny (nieco melancholijny i tajemniczy) typ bohatera sugerują bowiem zielonkawe oczy K. („o zielonkawych kocich oczach”⁶), odmienną zaś osobowość (mroczną i demoniczną) zapowiadają czarne oczy Suor Cateriny („o czarnych, ogromnych i przenikliwych oczach”⁷) z opowiadania *Suor Strega*.

Wzmianki o oczach stają się wymowne zwłaszcza wtedy, gdy oprócz koloru pojawiają się w opisach także inne jakości związane z ich wyrazem, wiele mówiącym o charakterze postaci i jej nastawieniu do świata, stając się – zgodnie zresztą z tradycją europejską – znakiem „indywidualnej tożsamości”⁸. W przypadku Suor Cateriny czytamy na przykład, że oczy były ozdobą jej twarzy, ale także odzwierciedleniem osobowości: „oczy, przenikliwe, głębokie, ostentacyjnie śmiałe i świdrujące rozmówcę, zapalające się niekiedy zimnym płomieniem, oczy, które bez przerwy i stanowczo mówiły”⁹.

W innych przypadkach pisarz zwraca uwagę na pustkę zionącą z oczu swoich bohaterów (żeby wspomnieć tutaj chociażby o oczach Klary z opowiadania *Ex voto* czy Fra Nafty z opowiadania *Podzwonne dla dzwonnika*). Niezwykłą energią emanują natomiast oczy postaci demonicznych – Don Ildebranda czy hipnotyzera w *Zimie w Zaświatach*. Te ostatnie przypadki przypominają, że w twórczości Herlinga oko jest nie tylko źródłem percepcji zmysłowej, ale bywa

² Zob. M. Rembowska-Płuciennik, *W cudzej skórze. Fokalizacja zmysłowa a literackie reprezentacje doświadczeń sensualnych*, „Ruch Literacki” 2006, nr 6, s. 51-67.

³ Zob. J. Młodkowsk i, *Aktywność wizualna człowieka*, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 1998.

⁴ Zob. S. Wysłouch, *Odczytywanie twarzy. O spotkaniach Herlinga-Grudzińskiego ze sztuką Caravaggia, Rembrandta i Lotta*, w: „Cienie wielkich artystów”. *Gustaw Herling-Grudziński i dawne malarstwo europejskie*, red. A. Stankowska, M. Śniedziewska, M. Telicki, Wydawnictwo Poznańskiego Towarzystwa Przyjaciół Nauk, Poznań 2013, s. 155-170.

⁵ G. Herling-Grudziński, W. Bolecki, *Rozmowy w Neapolu*, Wydawnictwo Szpak, Warszawa 2000, s. 170.

⁶ G. Herling-Grudziński, *Zima w Zaświatach*, w: tenże, *Opowiadania zebrane*, Czytelnik, Warszawa 1999, t. 2, s. 342.

⁷ Tenże, *Suor Strega*, w: tenże, *Opowiadania zebrane*, t. 2, s. 192.

⁸ J.J. Courtine, C. Haroche, *Historia twarzy*, tłum. T. Swoboda, słowo / obraz terytoria, Gdańsk 2007, s. 6.

⁹ Herling-Grudziński, *Suor Strega*, s. 192.

także narzędziem zbrodni. Nie tylko odbiera świat, nie tylko wyraża osobowość, ale także potrafi wpływać na życie innych (co najlepiej pokazane zostaje przez pisarza w utworach takich, jak *Oko Opatrzności*, *Don Ildebrando* i *Zima w Zaświatach*). Spojrzenie może być bardzo aktywne, stanowiąc formę demonicznej ingerencji w otaczającą bohaterów rzeczywistość. Oko nie jest więc w tej prozie ukazywane jako zwykły organ – nabiera charakteru metafizycznego. Zmysł wzroku zaś służy nie tylko do odbierania bodźców, ale także do ich wysyłania.

Kondycja oka jest podstawą specyficznego funkcjonowania zmysłu wzroku w tych tekstach Herlinga, z których dowiadujemy się o widzeniu rzeczy empirycznie niewidzialnych. Dzieje się tak za sprawą wiary pisarza w możliwość operowania przez człowieka nie tylko wzrokiem zewnętrznym, ale także wewnętrznym¹⁰ – którego idea nawiązuje do koncepcji poznawczych neoplatonizmu¹¹. Artystę interesuje takie spojrzenie na świat, które jest „zalnurzone w poznawalnej zmysłowo rzeczywistości i jednocześnie uduchowione”¹², operujące „okiem kronikarza. Ale także okiem poety”¹³ – dostrzegające barwy świata i surowe fakty, ale i prawdy ujawniane w meandrach pamięci, we śnie, poprzez nasze sumienie, za sprawą silnych uczuć, na pograniczu życia i śmierci czy chociażby wtedy, gdy wzrok ulega osłabieniu lub gdy człowiek patrzy kątem oka. Jednocześnie sposób widzenia jest tu silnie związany z osobowością patrzącego, gdyż – zdaniem pisarza – to osobowość ustala perspektywę widzenia.

Herling-Grudziński pokazuje to na przykładzie malarstwa – bardzo różnych zresztą autorów, takich jak: Duccio, Simone Martini, Piero della Francesca, Caravaggio, Rembrandt czy Corot, którzy w swoich obrazach utrwalili odmienne sposoby widzenia rzeczywistości, inne „odcienie spojrzenia”¹⁴. Herling w tym względzie prezentuje stanowisko nieco podobne do poglądów Johna Bergera, który uważa, że obrazy odzwierciedlają pewien sposób widzenia, a ten z kolei wypływa z określonego sposobu myślenia o świecie¹⁵. I te kwestie (dotyczące sposobu myślenia o świecie stojącego za określoną koncepcją przedstawieniową) interesują pisarza bardziej niż jakiegokolwiek sposoby porządkowania twórczości malarskiej związane z periodyzacją dokonywaną na gruncie historii sztuki czy

¹⁰ Zob. I. F u r n a l, *Gustaw Herling-Grudziński – (auto)portrecista*, w: *O Gustawie Herlingu-Grudzińskim. Materiały z II sesji*, red. I. Furnal, Wyższa Szkoła Pedagogiczna, Kielce 1995, s. 70-80.

¹¹ Por. P l o t y n, *Enneady*, tłum. A. Krokiewicz, Wydawnictwo PWN, Warszawa 1959, s. 114.

¹² B i e l s k a - K r a w c z y k, dz. cyt., s. 35.

¹³ T. B u r e k, *Cały ten okropny świat. Sztuka pamięci głębokiej a zapiski w „Innym świecie” Herlinga-Grudzińskiego*, w: *Etos i arcyzm. Rzecz o Herlingu-Grudzińskim*, red. S. Wysłouch, R.K. Przybylski, Wydawnictwo a5, Poznań 1991, s. 10.

¹⁴ G. H e r l i n g - G r u d z i ń s k i, *Siena i okolice*, w: tenże, *Sześć medalionów i Srebrna Szkatulka*, Czytelnik, Warszawa 1994, s. 21.

¹⁵ Zob. J. B e r g e r, *Sposoby widzenia*, tłum. M. Bryl, Fundacja Aletheia, Warszawa 2008.

klasyfikacją stylistyczną. W konsekwencji wizualne aspekty obrazów postrzega on jako wyraz określonej interpretacji świata, co pozostaje zresztą w zgodzie z poglądami wielu specjalistów w dziedzinie obrazów wizualnych¹⁶.

Owe spojrzenia zaś, aby wydały się pisarzowi interesujące i godne uwagi, muszą ujawniać nie tylko wyglądy rzeczy, ale także ich sens, nie tylko kształty świata, ale również istotne aspekty ludzkiej egzystencji, nie tylko surowe prawdy doświadczenia, ale też metafizyczne horyzonty. Autor *Srebrnej Szkatułki* dociera do tych sensów, prawd i horyzontów za sprawą uwidacznianych wyglądków: postaci oraz ich domostw i otaczających pejzaży¹⁷, a także w wyniku koncentracji uwagi na zjawiskach światłocieniowych, które stały się ważną metaforą w obrębie jego twórczości¹⁸, czy barwnych¹⁹, wreszcie za pomocą opisywanych przez siebie dzieł sztuki, które stanowiły przedmiot jego szczególnego zainteresowania²⁰. W konsekwencji poprzez wizualność generalnie i wizualność dzieł sztuki w szczególności Herling dociera na przykład do określonych prawd antropologicznych²¹.

¹⁶ Por. S. S o n t a g, *O fotografii*, tłum. S. Magala, Wydawnictwo Karakter, Kraków 2009, s. 10n.; R. W i t t k o w e r, *Interpretacja symboli wizualnych*, tłum. A. Morawińska, w: *Symbole i symbolika*, red. M. Głowiński, Czytelnik, Warszawa 1990, s. 339; G. R o s e, *Interpretacja materiałów wizualnych. Krytyczna metodologia badań nad wizualnością*, tłum. E. Klekot, Wydawnictwo PWN, Warszawa 2010, s. 20.

¹⁷ Por. W. B o l e c k i, *Ciemna miłość. Szkice do portretu Gustawa Herlinga-Grudzińskiego*, Wydawnictwo Literackie, Kraków 2005, s. 143-154.

¹⁸ Zob. K. N o w o s i e l s k i, *Sens światłocienia. Rzeczywistość zła a piękno w twórczości Gustawa Herlinga-Grudzińskiego*, „Tytuł” 1996, nr 1-2, s. 60-69; M. J a s i ń s k a - W o j t k o w s k a, *Strefy mroku w opowiadaniach Gustawa Herlinga*, w: *Herling-Grudziński i krytycy. Antologia tekstów*, oprac. Z. Kudelski, Wydawnictwo UMCS, Lublin 1997, s. 298-314; K. J e l e ń s k i, *Źródło światła w pisarskim podziemiu*, w: *Herling-Grudziński i krytycy*, s. 337-340; M. W y k a, *Prawda, zmyślenie, kompozycja*, w: *Herling-Grudziński i krytycy*, s. 295-297. Por. też: P. S i e m a s z k o, *Świat obrazu – obraz świata. Przestrzenie pograniczne w pisarstwie G. Herlinga-Grudzińskiego*, Z. Herberta, J. Czapskiego, Akademia Bydgoska im. Kazimierza Wielkiego, Bydgoszcz 2000, s. 9-41; B i e l s k a - K r a w c z y k, dz. cyt., s. 184-250; B o l e c k i, dz. cyt., s. 63n.

¹⁹ Por. B i e l s k a - K r a w c z y k, dz. cyt., s. 120-183. Zob. też: t a ż, *Kolorowe pisanie. Paleta Herlinga-Grudzińskiego*, „Acta Universitatis Nicolai Copernici. Filologia Polska” 61(2005) nr 373, s. 175-194.

²⁰ Por. J. Z i e l i ń s k i, *Gustaw Herling-Grudziński w roli historyka sztuki*, w: *Etos i artyzm*, s. 223-225; Z. F l o r c z a k, *Galeria Herlinga-Grudzińskiego*, „Polityka” 1994, nr 18, s. 4; M. K i t o w s k a - Ł y s i a k, *Srebrna Szkatulka*, „Więź” 1994, nr 11(433), s. 174; F u r n a l, dz. cyt., s. 64, 87-88; D. K u d e l s k a, *Herling-Grudziński a sztuka*, w: *Herling-Grudziński i krytycy*, s. 162-171; B i e l s k a - K r a w c z y k, *Między widzialnym a niewidzialnym*, s. 251-386. Zob. też: A. D e b s k a - K o s s a k o w s k a, *Herling-Grudziński i dzieła sztuki*, „Przegląd Humanistyczny” 2007, nr 5, s. 22-41; t a ż, *Jan Józef Szczepański, Gustaw Herling-Grudziński wobec sztuki*, Wydawnictwo Neriton, Warszawa 2009; J. B i e l s k a - K r a w c z y k, *Świat w sąsiedztwie zaświatów. Gustaw Herling-Grudziński, Krystyna Herling-Grudzińska, Jan Lebenstein*, Wydawnictwo Libron, Kraków 2011.

²¹ Zob. J. B i e l s k a - K r a w c z y k, *Gustaw Herling-Grudziński wobec treści antropologicznych sztuki dawnych mistrzów*, w: „Cienie wielkich mistrzów”, s. 95-112.

Szczególnie znamionym elementem wizualnej warstwy tekstów Herlinga jest operowanie barokowymi ze swej istoty efektami światłocieniowymi²², takimi jak te wspomniane w *Dzienniku pisanym nocą*: „Kościół był pusty i ciemny, tylko przed jednym z bocznych ołtarzy jarzył się las cienkich podłużnych świeczek. Mgnienie oka, nagle drżenie płomyków, nad wysepką światła twarz dziecka z Sokółki” (zapis z 5 grudnia 1973)²³.

Pojawia się tutaj zatem mroczna przestrzeń rozświetlona słabym i migotliwym światłem świec, które rozprasza ciemność, nie likwidując jej, a w stworzonej w ten sposób „wyspie” światła widoczny staje się fragment postaci ludzkiej. Opis ten w pełni odpowiada sposobowi ukazywania rzeczywistości znanemu nam z siedemnastowiecznych obrazów. Oprócz tego typu tenebrystycznych ujęć, przypominających rozwiązania stosowane w malarstwie Georges’a de la Toura czy Rembrandta van Rijn, znaleźć możemy w prozie Herlinga jednak także romantyczne z ducha wizje, stanowiące jakby wypadkową stylistyki prac Caspara Davida Friedricha, Williama Turnera i Henry Füssli’ego: „Na dalekim horyzoncie zapłonęła jak gdyby podłużna luna i szybko rozrosła się do rozmiarów świetlistoczerwonego pasa, wspierającego nieboskłon. Widać też było później w tym pasie strzępiaste i bezkształtne (zdawało się) figury”²⁴. Często powtarzają się też krajobrazy zalane intensywnym słońcem Południa, niczym w malarstwie van Gogha lub włoskich Macchiaiolic („Wystarczy podnieść oczy do góry, wtopić je w gorącą płytę nieba, ześliznąć się leniwym wzrokiem na pomarszczoną tarczę morza i zgubić nagle horyzont, by znaleźć się w świetle, który nie zna praw zniszczenia i śmierci”²⁵). Budzić zainteresowanie powinno więc w przypadku prozy Herlinga stosowanie zmiennych „strategii” spojrzenia i upodabnianie go do wizji zawartych w przeróżnych nurtach malarskich. Nie występuje tutaj bowiem estetyczna jednorodność owych wizji.

Cytat przytoczony pod koniec poprzedniego akapitu przypomina zarazem, że u Herlinga wzrok w jakimś sensie umożliwia zakotwiczenie w życiu, a pewne obrazy posiadają moc niemal metafizyczną, stając się zapowiedzią wieczności. Niektóre aspekty wizualne świata przedstawionego przykuwają przy tym uwagę pisarza mocniej niż inne. Należą do nich przede wszystkim barwy oraz efekty światłocieniowe. Grudziński posługuje się chętnie symbolicznym kontrastem barwnym („Biały Moby Dick z zeszłego stulecia stał się

²² Por. F u r n a l, dz. cyt., s. 63; B i e l s k a - K r a w c z y k, *Między widzialnym a niewidzialnym*, s. 13.

²³ G. H e r l i n g - G r u d z i ń s k i, *Dziennik pisanym nocą 1973-1979*, Czytelnik, Warszawa 1995, s. 51.

²⁴ T e n ę c e, *Zjawy saraceńskie*, w: tenże, *Opowiadania zebrane*, t. 2, s. 465.

²⁵ T e n ę c e, *Księżę niezłomny*, w: tenże, *Opowiadania zebrane*, t. 1, s. 101.

w naszych czasach czarny”²⁶), ale też – niezwykle poetycko – barwami wrażeńiowymi („posrebrzana gama ruchliwych zieleni”²⁷). Autor *Piety dell’Isola* ukazuje w swoich tekstach piękno włoskich krajobrazów, koncentrując jednak uwagę także na zachodzących w nich zjawiskach niepokojących (takich jak łuny pożarów, dymy wulkanu czy trzęsienia Ziemi). Często powraca też do mrocznych wnętrz starych świątyń czy rozpadających się ludzkich domostw. Znamienna jest w tej prozie również rola słońca i zalanych jego jaskrawym światłem południowych pejzaży, jak też nokturnów ukazujących świat w blasku księżyca i gwiazd lub w chwiejnym i wątłym świetle świec.

Mamy tutaj zatem widoki rażącej wprost jasności, ale też upodobanie do półmroku i widzenia rzeczy na granicy ciemności i światła, wyrażające się kreowaniem obrazów wyłaniających się z cienia, który w prozie Herlinga pozostaje jakością wymowną i posiadającą wiele znaczeń. Wykorzystywane zaś przez niego chętnie kontrasty barwne i światłocieniowe podkreślają zawarty w tej prozie dualizm światopoglądowy, dychotomię dobra i zła, sacrum i profanum, ale też sygnalizują ważną dla tego pisarza jakość, jaką jest Tajemnica. Wizualność świata przedstawionego tych utworów z jednej strony więc inspirowana jest niejednokrotnie rozwiązaniami znanymi z historii malarstwa europejskiego, z drugiej zaś koresponduje z poglądami pisarza dotyczącymi kwestii aksjologicznych czy ontologicznych. Warstwa wizualna pisarstwa Grudzińskiego to zatem echo jego zafascynowania malarstwem, ale też swoiste uwiarygodnienie jego przekonań.

Zrozumiałe wydaje się w tej sytuacji, że wzrok jest w prozie Herlinga zmysłem najmocniej wyeksponowanym. Obudowując niekiedy wrażenia wzrokowe innymi doświadczeniami sensualnymi, pisarz odwołuje się jednak także do doświadczeń kinestetycznych („posrebrzana gama r u c h l i w y c h zieleni”²⁸), czuciowych (na przykład gdy wspomina o gorączkowych wypiekach kwiatów), słuchowych („Podnoszą ku niemu główki i p r z e k r z y k u j ą c s i ę, w o ła j ą z e ś m i e c h e m”²⁹) lub zapachowych („Przyduszony wzrok wymagał dłuższej chwili, by z gry plam świetlnych, cieni i czarnych zapadni ułożyć mapę półmroku. W powietrzu unosił się s t ę c h ły z a p a c h w i l g o c i i o s t r y – z g n i l i z n y”³⁰). Na uwagę zasługuje więc tutaj między innymi współdziałanie wizualności z pozostałymi zmysłami. Wykorzystanie ich różnorodności prowadzi zaś ku poetyzacji wizji. Dobry przykład osiągnięcia tego rodzaju efektu znajdujemy w opowiadaniu *Wieża*: „Cisza jest tu absolutna: czasem tylko spada skądś ptak i odbiwszy się ciężko od ziemi, znika w zielonych koronach drzew jak zabłąkany kamień ze zbocza górskiego przebijający ciemną i nieruchomą powierzchnię jeziora; kiedy indziej ucho

²⁶ T e n ż e, *Dziennik pisany nocą 1989-1992*, Czytelnik Warszawa 1997, s. 40.

²⁷ T e n ż e, *Dziennik pisany nocą 1973-1979*, s. 35.

²⁸ Tamże (podkr. – J.B.K.).

²⁹ T e n ż e, *Wieża*, w: tenże, *Opowiadania zebrane*, t. 1, s. 9 (podkr. – J.B.K.).

³⁰ Tamże, s. 27 (podkr. – J.B.K.).

ledwie chwyta przytłumiony dźwięk dzwonka z dalekiego pastwiska, podobny do echa dobywającego się słabo z dna głębokiej studni. Lepkie i gęste powietrze, nakrywające za dnia dolinę opalowym kloszem, unosi się z pierwszym powiewem wiatru dopiero o zmierzchu, gdy słońce dosięgnąwszy linii gór, czerwienieje na krótko chłodnym blaskiem i gaśnie³¹.

Pisarz próbuje w tych słowach przybliżyć czytelnikowi stan, który zyskuje znamiona poetyckości poprzez swoją oniryczność – stan „sennego odrętwienia”³², w jaki popada człowiek przybywający w okolice Aosty. Interesujące autora jakości (odrętwienie, sennaść) ewokowane są zaś za pomocą słów, które wskazują na minimalizowanie intensywności bodźców, zmierzanie ku ich stonowaniu, niemal „hibernacji”. Sygnalizują owe stany zróżnicowane zabiegi językowe – na przykład wyrazy takie, jak: „cisza”, „czasem tylko”, „spada”, „znika”, „ciemna i nieruchoma powierzchnia jeziora”, „ledwie”, „przytłumiony”, „z dalekiego”, „echo”, „słabo z dna głębokiej studni”, „gaśnie”. Jednocześnie obraz tworzony jest za pomocą różnych modalności zmysłowych (wzrokowej: „zielone korony drzew”, „ciemna i nieruchoma powierzchnia jeziora”, „opalowy klosz”, słońce czerwieniejące na linii gór, blask, który gaśnie; słuchowej: „cisza”, „ucho ledwie chwyta”, „przytłumiony dźwięk dzwonka”, „echo dobywające się słabo z dna głębokiej studni”; kinestetyczno-czuciowej: „spada”, „odbiwszy się ciężko od ziemi”, „przebijający”, „nieruchoma”, „chwyta”, „lepkie i gęste powietrze”, „nakrywające”, „unosi się”, „powiew wiatru”, „chłodny”), co nadaje temu opisowi pewną soczystość.

Chroni to też przed wrażeniem martwoty, które mogłyby powstać wskutek wykorzystania wspomnianych wyżej środków językowych (zastosowania sygnalizatorów sensorycznego diminuenda) i prowadzi ku osiągnięciu wrażenia pewnej równowagi. Opis ten wyjaśnia również, dlaczego ludzie nie doznają zawodu, przybywając w te strony – łączy on w sobie pokrzepiające sugestie życia toczącego się w przyrodzie (ptak, korony drzew, dźwięk dzwonek dochodzący z pastwiska i wielosensoryczny odbiór całości), z sugestiami odpoczynku i wyciszenia (cisza, zmierzch, powiew wiatru, spokojna tafla jeziora, zachodzące słońce). A to tłumaczy dlaczego, zdaniem autora *Snów w pięknym Morodi*, kontemplacja pejzażu może leczyć rozdarcia człowieka współczesnego. Cytowany tu i analizowany powyżej fragment opowiadania *Wieża* stanowi też doskonałe potwierdzenie spostrzeżenia jednego z krytyków prozy Herlinga, który zauważył, że opowiadanie to „prócz nadziei dla duszy, zawiera [...] i pociechę dla zmysłów”³³.

³¹ Tamże, s. 18.

³² Tamże.

³³ J. B i e l a t o w i c z, *Brewiarz dla cierpiących. List do autora „Skrzydeł ołtarza”*, w: *Herling-Grudziński i krytycy*, s. 254.

Warto też zauważyć, że Herling, opisując jedno wrażenie, korzysta niekiedy z określeń dotyczących dwóch różnych focalizacji. Przedstawiając powierzchnię jeziora, odwołuje się do jakości czysto wizualnej („ciemna”), ale też kinestetycznej („nieruchoma”). Podobnie jest z „chłodnym blaskiem” zachodzącego słońca, zamykającym ten opis (chłodny – focalizacja czuciowa; blask – focalizacja wizualna), czy z jaszczurkami, które w *Piecie dell’Isola* umykały z „szybkim szelestem”³⁴ (focalizacja kinestetyczna – umykanie, szybki; focalizacja słuchowa – szelest). Pojawiają się zatem w tej prozie elementy synestezji, chociażby w takim fragmencie *Piety dell’Isola*: „Usłyszał śpiew bez słów tak dziwny, jakby wszystkie kolory morza w zatoce zamieniły się w szklane kule o różnych tonach”³⁵. Pisarz wzmacnia wrażenie poetyckiej sensualności także poprzez operowanie obrazami, które są częścią porównania (ptak spada jak zabłąkany kamień; przytłumiony dźwięk dzwonka jest jak echo dobywające się z głębokiej studni). Porównania te są do pewnego stopnia oksymoroniczne (ptak–kamień; dzwonek–studnia), łącząc elementy radosne (ptak, dzwonek) z posępnymi (kamień wpadający do ciemnego jeziora, głęboka studnia), co przyczynia się do powstania wrażenia pewnej tajemniczości, ale i – wspominanej już tutaj – równowagi.

W prozie Herlinga efekty wizualne łączą się jednak nie tylko z doświadczeniami pochodzącymi od innych zmysłów, ale także z emocjami. Niekiedy kreślone przez autora opisy, kreowane słowem wygłady czy widoki wydają się przyczyną pewnych stanów uczuciowych, które przeżywają bohaterowie. Tak jest chociażby w przypadku narratora opowiadania *Don Ildebrando*, który czuł się szczęśliwy, podziwiając widok roztaczający się za oknem szpitala: „Czułem się absolutnie szczęśliwy. [...] wpatrywałem się w Zatokę, w statki [...], w prywatne żagłówki i łodzie rybackie z takimi chyba uczuciami, jakie w młodzieńczych dziennikach opisywał Albert Camus, pełen miłości i zachwytu dla wybrzeży Morza Śródziemnego [...]. Nocą zaś prawie nie spałem, bojąc się na krótko nawet stracić to, co ofiarowywała. Morze cięte co jakiś czas długimi nożami światła, promenada wysadzana storczykami lamp ulicznych [...]. Niebo było czyste, ciemnoniebieskie, wybuchało co pewien czas fajerwerkami niewiadomego pochodzenia albo ciążyło nad Zatoką jak gruby, wielokolorowy dywan. [...] nad Zatoką połykałem rzadkie, przelotne łzy czystego szczęścia”³⁶.

Innym razem jednak pisarz posługuje się wizualnością w celu już nie tyle wytłumaczenia, ile ujawnienia emocji postaci literackich. Efekty wizualne stają się wówczas źródłem wiedzy na temat ich przeżyć wewnętrznych, które

³⁴ G. Herling - Grudziński, *Pieta dell’Isola*, w: tenże, *Opowiadania zebrane*, t. 1, s. 93.

³⁵ Tamże, s. 74.

³⁶ Tenże, *Don Ildebrando*, w: tenże, *Opowiadania zebrane*, t. 2, s. 200n.

uwidaczniają się w ich wyglądzie i zachowaniach. Na przykład w zacytowanym właśnie opowiadaniu pisarz ukazuje stan Weroniki Angelini następująco: „Zbladła, usłyszawszy słowo *iettatura*. Po czym [...] szybkimi i drobnymi kroczkami ulotniła się za drzwiami swojego pokoju”³⁷. Bładość twarzy i zachowanie wskazujące na chęć ucieczki od tego, co usłyszała kobieta, wyrażają tu po prostu jej przestrasz.

W niektórych sytuacjach jednak focalizacja wzrokowa zostaje wykorzystana przez pisarza jako nie tyle objaw, ile metafora stanu wewnętrznego, który Herling określa nie wprost, lecz właśnie poprzez kreowany obraz. Zamiast analizy psychologicznej otrzymujemy wówczas opis na przykład pejzażu, który swoim charakterem uzmysławia nam, co się dzieje z postacią. W opowiadaniu *Don Ildebrando* narrator, wspominając o swojej bezsenności, mówi: „Wokół umierają nagle wszystkie wiatry, układając się na gładkiej płycie morza jak mokre płachty, ciemnieje niebo, wiotczą żagle, zapada złowroga cisza [...] martwy krajobraz morski otworzył się i rozłożył w całej mojej istocie, stałem się wyłącznie jego ramą”³⁸. To, co widzialne, wykorzystane zostaje tu do przybliżenia rzeczy trudno wyrażalnych, a przede wszystkim niewidzialnych (jakimi są procesy zachodzące w psychice).

Podobny zabieg stosuje Grudziński, mówiąc o stanie kultury. Często, komentując zachodzące w niej przemiany, po prostu je wizualizuje. Tworzy obraz, który w sugestywny sposób wyraża ich charakter. W przywoływanym tu już kilkakrotnie opowiadaniu *Don Ildebrando* funkcję taką spełnia opis popadającej w ruinę katedry. Poprzez to, co konkretne, wyrażone zostaje zatem to, co abstrakcyjne; poprzez widzialne – to, co niewidzialne. Często owa niewidzialność objawia się w prozie Herlinga jako zjawisko z pogranicza złudzenia wzrokowego. W *Cmentarzu Południa* narrator widzi coś, co „robi wrażenie”, co jest jak zjawa: „Nateżenie zieleni nie przeszkadzało grze świetlnych refleksów, które chwilami robiły wrażenie żywych istot, ludzi lub zwierząt, przemykających się błyskawicznie między drzewami”³⁹. Są to sugestie wizualne niezwykłej rzeczywistości i oswajające czytelnika z możliwością istnienia innego jej wymiaru. Wizualność pozostaje bowiem w tej prozie na usługach niewidzialnego i często funkcjonuje jako epifania, łącząc się z tym, co metafizyczne.

Wymowny pod tym względem jest fragment opowiadania *Cmentarz Południa*, w którym aluzyjnie skonstruowanemu opisowi furtki cmentarnej, która najwyraźniej pełni tu funkcję symboliczną, towarzyszy stwierdzenie o charakterze antropologicznym, dotyczące przyrodzonej człowiekowi potrzeby

³⁷ Tamże, s. 208.

³⁸ Tamże, s. 221.

³⁹ T e n ę e, *Cmentarz Południa*, w: tenże, *Opowiadania zebrane*, t. 2, s. 434.

tajemnicy: „Z roku na rok przymyka się jego furtka w bramie, lecz swoją szparą, coraz węższą, nie przestaje świadczyć, iż jest wciąż otwarta. Skąd się to brało? Ze świadomości otarcia się o zagadkę, która mimo indagacji trwa nadal nie wyjaśniona [...] przygasa i znowu zapala światelko przyrodzonej nam tajemnicy”⁴⁰. Wizualność służy zatem w tej prozie między innymi potwierdzeniu istnienia metafizycznego wymiaru rzeczywistości.

Herling wykorzystał do tego celu również dzieła sztuki – zwłaszcza zaś obrazy malarskie, które – w przypadku twórczości tego autora i w momencie rozważania kwestii wizualności jego tekstów – są szczególnie ważne. Po pierwsze dlatego, że wizualność stanowi ich istotę (jak zauważa Lambert Wiesing, „obrazy istnieją w imię swej widzialności”⁴¹), po drugie ze względu na silne zainteresowanie nimi Grudzińskiego. Zajmując się malarstwem, pisarz dostrzega w nim często właśnie treści metafizyczne. Opisując *Guidoriccio* Simone Martiniego, autor zauważa, że „pejzaż i niebo tworzą razem obraz pustki, chwilami prawie metafizycznej”⁴². Malarstwo Ribery jest dla niego „modlitwą, prawdziwym pochodem ku rejonom niewidzialnym dla wzroku”⁴³. Sztuka Caravaggia i Rembrandta potraktowane zostały natomiast jako rodzaj trafnego – zdaniem pisarza – zobrazowania porządku świata. Obrazy malarskie ujmowane są przez Herlinga jako wypowiedzi symboliczne, potwierdzające jego wizję rzeczywistości.

W swoich esejach o sztuce Grudziński wizualizuje przy tym nie tylko dzieła sztuki, co czyni chociażby wtedy, gdy opisuje obraz Rembrandta: „Naga Batszeba siedzi na łóżku, służebnica obmywa i wyciera palce jej nogi”⁴⁴, ale także ich otoczenie („Pierwsza *Maesta* [...] świeciła po powstaniu w półmroku Katedry”⁴⁵) oraz samych artystów („Chwiejną ręką udało mu się rzucić na płótno szkic do autoportretu [...] Twarz i oczy zalał mu pot”⁴⁶). Pisarz chętnie pokazuje chwile z życia malarzy zmarłych przed wiekami, tworząc rodzaj miniatur biograficznych o charakterze spekulatywnym („Wyobrażam go sobie”⁴⁷; „Obojętne [...] czy tak rzeczywiście umarł Rembrandt. Tak wyobrażam sobie jego śmierć”⁴⁸). Artyści ci stają się zatem bohaterami sytuacji wyimaginowanych. Towarzyszą tym wizjom opisy samych obrazów – na ogół

⁴⁰ Tamże, s. 439.

⁴¹ L. Wiesing, *Widzialność obrazu. Historia i perspektywy estetyki formalnej*, tłum. K. Krzemieniowa, Oficyna Naukowa, Warszawa 2008, s. 19.

⁴² Herling - Grudziński, *Siena i okolice*, s. 25.

⁴³ Tenże, *Ribera – Hiszpańczyk Partenopejski*, w: tenże, *Sześć medalionów i Srebrna Szkatulka*, s. 92.

⁴⁴ Tenże, *Rembrandt w miniaturze*, w: tenże, *Sześć medalionów i Srebrna Szkatulka*, s. 57.

⁴⁵ Tenże, *Siena i okolice*, s. 21.

⁴⁶ Tenże, *Rembrandt w miniaturze*, s. 61.

⁴⁷ Tenże, *Caravaggio: światło i cień*, w: tenże, *Sześć medalionów i Srebrna Szkatulka*, s. 37.

⁴⁸ Tenże, *Rembrandt w miniaturze*, s. 62.

bardzo zwięzłe i przeważnie w jakiś sposób korespondujące z wymyślonymi przez pisarza scenami z życia dawnych mistrzów. Pisarz bowiem po prostu tworzy wyobrażenia dotyczące artystów wyraźnie zainspirowane specyfiką ich twórczości. Wizualizując ostatnie chwile Caravaggia, Grudziński pisze: „W końcu rozpląszczył się martwy w dziwnej pozycji, jakby głowę odcięła mu od tułowia niska fala przyływu”⁴⁹. Za chwilę zaś, w kolejnym podrozdziale eseju, dowiadujemy się, że „uderza predylekcja Caravaggia do motywu odciętej głowy”⁵⁰.

Autor *Sześciu medalionów i Srebrnej Szkatułki*, przybliżając czytelnikom wygląd obrazów, o których pisze, wspomina o ich usytuowaniu (kościół, muzeum, ratusz, miejsce nad kominkiem), gatunku wypowiedzi (malarstwo ścienne, sztalugowe, płaskorzeźba), wreszcie prezentuje treści przedmiotowe i umowne przedstawięń (określając charakter postaci, ich usytuowanie i wygląd oraz ikonografię). Opisując zaś cechy plastyczne, posługuje się określeniami odnoszącymi się do kompozycji, waloru oraz barwy – wkracza wówczas na teren zagadnień interesujących historyka sztuki. Niekiedy jednak odwołuje się też w tym względzie do skojarzeń związanych z innymi sensorami – na przykład do wrażeń słuchowych (w opisie obrazów Duccia i Simone Martinięgo). Korzysta również z różnych kontekstów: biograficznego, kulturowego (na przykład gdy porównuje tron Madonny z obrazu Simone Martiniego do sprzętów używanych podczas ludowych festynów), a także kontekstu innych obrazów i cudzych komentarzy – zarówno eseistycznych, ekfrastycznych, jak i naukowych.

Herling, tworząc literackie sugestie wizualności dzieł sztuki, koncentruje przeważnie uwagę na tym, co jego zdaniem jest istotnym wyznacznikiem stylu danego artysty i stanowi o wartości jego wypowiedzi. Cechy te są zatem zmienne – raz będzie to kompozycja, rytm, harmonia (na przykład w przypadku Antelamiego), innym razem walory światłocieniowe (w przypadku Caravaggia i Rembrandta) lub pewien motyw (na przykład motyw pereł u Vermeera czy odciętej głowy u Caravaggia). Opisom tym zawsze towarzyszą komentarze – refleksje wskazujące na znaczenie zastosowanych przez artystę rozwiązań oraz wypowiedzi o charakterze wartościującym, stanowiące niejako cenzurkę wystawioną przez pisarza danej wypowiedzi artystycznej. Ocena ta zaś stanowi uzasadnienie zatrzymania przez Herlinga uwagi na wizualnej warstwie wybranych obrazów.

Podsumowując, należy zatem raz jeszcze podkreślić, że wizualność w prozie Herlinga wykorzystywana jest na wiele sposobów i tworzy prawdziwe meandry sensów oraz wizji, a w meandrach tych odbija się i moralizatorstwo

⁴⁹ T e n ż e, *Caravaggio: światło i cień*, s. 37.

⁵⁰ Tamże, s. 38.

pisarza, i jego poetyckie nastroje, i przekonanie o złożoności człowieka oraz świata, i wreszcie Tajemnica, którą Grudziński próbuje za pomocą swoich słów ewokować.

Mariola MARCZAK

OD INTELIGENCJI DO KLASY ŚREDNIEJ „Dzieje” ethosu inteligenckiego w filmie polskim po roku 1989

W twórczości fabularnej zapisały się zarówno ślady procesów, które doprowadziły do przemiany inteligencji w klasę średnią, jak i zmiana hierarchii wartości w społeczeństwie polskim w skali makro, czyli zamiana ról, a zarazem zmiana miejsca obu grup w hierarchii społecznej. Inteligencja nie przestała wprawdzie istnieć, ale filmowe zapisy wskazują na fakt, że jej społeczne i kulturowe znaczenie zmniejszyło się oraz że utraciła ona wysoką ocenę społeczną, wynikającą z przypisywanej jej misji.

Przemiany polityczne, które umożliwiły radykalną zmianę ustroju społeczno-politycznego w Polsce po roku 1989 z realnego socjalizmu na neoliberalny kapitalizm, związane były z głęboką przebudową organizacji i zasad funkcjonowania polskiej gospodarki – przebudową, która musiała się dokonać rękami obywateli. Dlatego też intensywnie wówczas propagowano, promowano, a często wręcz wymuszano aktywność gospodarczą, co zaowocowało lawinowym wzrostem liczby nowo zakładanych firm, a także coraz silniejszym przeświadczeniem społecznym, że powinnością wszystkich, którzy czują się odpowiedzialni za los kraju, jest przyłączenie się do działań w tej sferze. Następnym hasła zachęcającego do „brania spraw we własne ręce” były gwałtowne „ruchy tektoniczne” w obrębie ustabilizowanej dotąd struktury społecznej z ustalonym od dawna podziałem na grupy o wyraźnie określonych funkcjach w państwie i rolach w społeczeństwie. Szczególne znaczenie miały procesy transformacyjne zachodzące w strukturach społecznych¹, a w ich obrębie te, które dotyczyły inteligencji², wiodącej dotychczas grupy społecznej, spełniającej ważne funkcje kulturotwórcze i społeczne. Pragnienie budowania

¹ Na ten temat zob. zwł. *Inteligencja w Polsce. Specjaliści, klerkowie, klasa średnia*, red. H. Domański, Wydawnictwo IFiS PAN, Warszawa 2008. Zob. też: P. S z t o m p k a, *Trauma wielkiej zmiany. Społeczne koszty transformacji*, Instytut Studiów Politycznych PAN, Warszawa 2000. Z perspektywy antropologii kultury i socjologii kultury analizuje te przemiany Andrzej Mencwel (zob. A. M e n c w e l, *Przedwiośnie czy potop. Studium postaw polskich w XX wieku*, Czytelnik, Warszawa 1997).

² Z jednej strony znaczna część dawnej inteligencji aspirowała do tego, by stać się klasą średnią w nowym społeczeństwie, z drugiej – następowało w jej obrębie rozwarstwienie społeczne oraz ekonomiczne (por. H. P a l s k a, *Między etosem inteligenckim a etosem klasy średniej. Styl życia i system wartości polskiej warstwy wykształconej w okresie transformacji systemowej*, w: *Inteligencja w Polsce*, s. 326).

państwa na nowych zasadach w powiązaniu z postulatem bogacenia się, który zyskał w tamtych czasach walor moralny³, sprawiły, że biznesmenami chcieli być prawie wszyscy, również przedstawiciele inteligencji, dotąd – przynajmniej na poziomie oficjalnego przekazu – dystansującej się wobec dóbr materialnych. W następstwie tych przemian ethos inteligencki zaczął ustępować miejsca ethosowi „dorabiania się”, które zaczęto przedstawiać jako nową formę patriotyzmu, gdyż indywidualny dobrobyt służyć miał budowaniu silnych materialnych podstaw nowego polskiego państwa. W konsekwencji część inteligencji przeobraziła się stopniowo w klasę średnią⁴, choć szeregi tej ostatniej poszerzały się również o nowych przedstawicieli rekrutujących się ze wszystkich pozostałych klas społecznych dawnego społeczeństwa PRL-u. Walka między starym systemem wartości, wywiedzionym z katolicyzmu i tradycji niepodległościowej, a nowym ethosem mieszczańskiej klasy średniej, który był zakorzeniony w protestanckiej etyce pracy⁵ i dotarł do nas z Zachodu, toczyła się nieraz w świadomości poszczególnych jednostek, skutkując „rozdarciem» między wyuczonym systemem wartości a świadomościową adaptacją «do kapitalizmu»”⁶. Badaczka tych procesów Hanna Palska zauważa, że „stan ten nie tylko rozkłada się na różne pokolenia czy kategorie społeczne, ale też w narracji jednej osoby można wykryć «pokawałkowanie» świata wartości: stare i nowe ściera się ze sobą, miesza, koegzystuje w obrębie tej samej biografii i tej samej świadomości”⁷. Charakterystycznym zjawiskiem okresu przejściowego okazało się w konsekwencji współwystępowanie różnych modeli zachowań i postaw, odpowiadających różnym, ścierającym się lub mieszającym się ze sobą systemom wartości⁸. Psychologiczną reakcją na te szokowe często zmiany był rodzaj dyskomfortu – przeradzającego się niekiedy we frustrację – wywołanego dysonansem między tradycyjną społeczną rolą inteligencji, powiązaną z jej tradycyjnym ethosem, a tworzącym się nowym ethosem, zbudowanym na wartościach „funkcjonalnych dla kapitalizmu”⁹.

³ Por. tamże, s. 324. Z analiz wynika, że badani ludzie sukcesu z lat dziewięćdziesiątych traktują pracę zawodową i płacenie podatków jako zaangażowanie na rzecz dobra wspólnego. Wśród osób tych dominuje indywidualizm, wyrażający się w przekonaniu, że „co jest dobre dla mnie, służy krajowi” (tamże) lub „gdy ja się bogacę, bogaci się państwo, ponieważ płacę podatki” (tamże).

⁴ Por. J. S n o p e k, *Czyścić czy piekło? Miejsce polskiej inteligencji po 1989 roku na tle jej dziejów*, w: *Inteligencja w Polsce*, s. 114n.

⁵ Por. J. L e G o f f, *Czas Kościoła i czas kupca*, w: *Czas w kulturze*, red. A. Zajączkowski, Warszawa 1988, s. 331-356.

⁶ P a l s k a, dz. cyt., s. 326.

⁷ Tamże, s. 327.

⁸ Zob. *Między rynkiem a etosem*, red. M. Marody, Wydawnictwo Naukowe Scholar, Warszawa 2000 (por. zvl. s. 40); E. M o k r z y c k i, *Nowa klasa średnia*, „Studia Socjologiczne” 1994, nr 1, s. 37-52; t e n ż e, *Pytania o inteligencję*, w: tenże, *Bilans niesentymentalny*, Warszawa 2001, s. 39-62.

⁹ P a l s k a, dz. cyt., s. 326

Ten społeczny proces, opisany już dość dobrze przez socjologów, znalazł swoje odzwierciedlenie w wielu polskich filmach fabularnych powstających po dacie granicznej, jaką był rok 1989. Dorobek polskiej kinematografii rozpatrywany całościowo, bez względu na artystyczną wartość poszczególnych dzieł, odzwierciedla ów proces w wielu aspektach. Materiał filmowy poddany analizie i potraktowany jako pomocnicze źródło socjologiczne okazuje się dość czułym nośnikiem, dokumentującym procesy społeczne¹⁰.

W twórczości fabularnej zapisały się zarówno ślady procesów, które doprowadziły do przemiany inteligencji w klasę średnią, jak i zmiana hierarchii wartości w społeczeństwie polskim w skali makro, czyli zamiana ról, a zarazem zmiana miejsca obu grup w hierarchii społecznej. Inteligencja nie przestała wprawdzie istnieć, ale filmowe zapisy wskazują na fakt, że jej społeczne i kulturowe znaczenie zmniejszyło się oraz że utraciła ona wysoką ocenę społeczną, wynikającą z przypisywanej jej misji. Utrata dotychczasowej pozycji w społecznej hierarchii w państwie wiąże się wyraźnie z kwestią funkcjonalności ethosu inteligenckiego, który określał tożsamość tej grupy. Ethos zaś budują wartości, a to one właśnie zostały „wymienione” ze względu na wielką społeczną przebudowę (co potwierdzają wspomniane wyżej badania socjologów i badaczy kultury).

Dlatego też osią mojego namysłu będzie właśnie ów ethos oraz jego, by tak rzec, „dzieje” na filmowych ekranach. Analizie zostaną zatem poddane różne obrazy zarówno inteligencji, jej form pośrednich, zdekomponowanych tożsamościowo, jak i klasy średniej – in statu nascendi oraz już ukształtowanej w kontekście inteligenckiego ethosu. Pragnę zbadać, w jaki sposób ów ethos uwidacznia się w sposobie przedstawiania postaci inteligentów¹¹ bądź przedstawicieli nowej klasy średniej oraz procesu ich transformacji. Postaram się wskazać na pewne charakterystyczne przedstawienia z różnych lat, które nie

¹⁰ Ze względu na rozmiary artykułu niemożliwe jest zaprezentowanie wyczerpującej analizy tego zjawiska we wszystkich jego aspektach, które znalazły swoje odzwierciedlenie na filmowych i telewizyjnych ekranach. W swojej refleksji skupię się zatem na wybranych przykładach. Przedstawioną poniżej analizę można potraktować jako rodzaj studium fokusowego. Postaram się zwrócić uwagę tylko na niektóre, istotne moim zdaniem kwestie; inne, niekiedy równie istotne, zmuszona jestem pominąć lub wspomnę o nich jedynie pobieżnie. Całość tematu mam nadzieję wyczerpać w obszerniejszym, książkowym opracowaniu.

¹¹ Temat ten sygnalizował Piotr Śmiałowski w artykule *Co przeżywa polski inteligent* (<http://www.filmweb.pl/news/Co+prze%C5%BCywa+polski+inteligent-37396>). Problematyka ta pojawiła się również w książkach analizujących bohaterów filmowych po roku 1989 (zob. K. T a r a s, *Frustraci. Bohaterowie filmowi i literaccy wobec polskiej rzeczywistości po 1989 roku*, Wydawnictwo UKSW, Warszawa 2012; t a ż, „Egoista” czy Edi? *Bohaterowie najnowszszych polskich filmów – rekoniesans*, Wydawnictwo UKSW Warszawa 2007; E. M a z i e r s k a, *Polish Postcommunist Cinema: From Pavement Level*, Peter Lang: International Academic Publishers, Oxford–Bern–Berlin–Bruxelles–Frankfurt am Main–New York–Wien 2007).

tyle chronologicznie rekonstruuja proces transformacyjny (choć mam nadzieję, że i ten aspekt będzie dostrzegalny), ile pokazują, że kino ma walor dokumentowania rzeczywistości w jej społecznym wymiarze, że może być źródłem socjologicznym. Dzieje się tak dlatego, że niejako mimochodem na ekranach zapisują się ważne, kluczowe wręcz procesy dokonujące się w strukturze społecznej, jak również istotne przemiany kulturowe, a do takich należy społeczna czy kulturowa transformacja (zanikanie i przemiana grup społecznych, zmiana ich funkcji i znaczenia), jak również redefinicja wartości podstawowych dla danej społeczności czy też wyłanianie się nowych ich hierarchii. Dwie ostatnie kwestie wiążą się z inteligenckim ethosem, który zarówno budował wysoką pozycję inteligencji w społeczeństwie, określał jej funkcje i zadania, jak i utrzymywał system wartości konstytutywnych dla niej samej, ale i dla całego narodu.

Wartości istotne dla zbiorowości – konstytutywne dla jej tożsamości i trwania w czasie, przekazywane w procesach społecznej, międzypokoleniowej transmisji¹² – tworzą tradycję. W Polsce jej istotną częścią, ukształtowaną w toku ostatnich wieków, był ethos inteligencki przypisany inteligencji jako grupie społecznej szczególnie ważnej, a nawet decydującej dla trwania i przetrwania narodu wobec zagrożenia anihilacją.

ETHOS INTELIGENCKI W EUROPIE

W roku 2001 Frank Furedi ogłosił w „The Sunday Times” artykuł pod prowokującym tytułem: *What is University for Now?*¹³ [„Po co nam obecnie uniwersytet?”¹⁴] Pytanie to można przetłumaczyć z większą emfazą, zawartą zresztą w jego oryginalnej wersji: „Do czego nam [jest potrzebny] w dzisiejszych czasach uniwersytet?”. Dyskusja wokół tego artykułu stała się punktem wyjścia rozważań zawartych w książce *Where Have All the Intellectuals Gone? Confronting 21st Century Philistinism*¹⁵, której podtytuł brzmi szczególnie demaskatorsko i prowokuje kontrpytanie: Intelktualiści filistrami? Znaczący krok dalej uczyniła trzy lata później Mary Evans, wieszcząc śmierć uniwersytetów oraz unicestwienie, „zabijanie” myślenia (albo „zabójcze myślenie”

¹² Por. S. Czarnowski, *Dzieła*, t. 1, *Studia z historii kultury*, oprac. N. Assorodobraj, S. Ossowski, PWN, Warszawa 1956, s. 13.

¹³ F. Furedi, *What is University for Now?*, „The Sunday Times” z 20 V 2001. Por. tenże, *Gdzie się podziali intelektualiści?*, tłum. K. Makaruk, PIW, Warszawa 2008, s. 15.

¹⁴ Tenże, *Gdzie się podziali intelektualiści?*, s. 7.

¹⁵ Zob. tenże, *Where Have All the Intellectuals Gone? Confronting 21st Century Philistinism*, Continuum Press, London 2004. Znamienne jest, że w polskim wydaniu pominięto podtytuł: „W obliczu filisterstwa XXI wieku” (por. przyp. 13).

– dwuznaczność tytułu jej książki *Killing Thinking*¹⁶ poszerza zakres refleksji). Te ważne głosy nie tyle upominały się o pozycję współczesnej humanistyki z kluczową dla niej rolą uniwersytetów jako „kuźni myślenia”, ile opisywały stan kryzysu (a w każdym razie dawały wyraz przeświadczeniu o kryzysie), wynikający z zaniechania, jakim było porzucenie przez intelektualistów ich moralnego imperatywu. Pytania formułowane w przywołanych publikacjach wyraźnie wskazują na intelektualną niezależność (wyrażającą się w krytycznej ocenie rzeczywistości w imię odpowiedzialności za zbiorowość) oraz konstytutywny dla niej system wartości jako treść ethosu zachodnich intelektualistów. Prace te w sposób oczywisty nawiązują do wcześniejszej, klasycznej już dla refleksji nad rolą i postawami inteligencji w Europie – do *Zdrady klerków* Juliena Bandy¹⁷.

W psychologii inteligencję na ogół definiuje się jako zdolność intelektu do logicznego myślenia, radzenia sobie z nowymi sytuacjami, rozwiązywania problemów i celowego działania. W socjologii zaś inteligencja to zespół osób odznaczających się tak zdefiniowaną inteligencją. Jednakże myśląc o powinnościach i postawach inteligencji europejskiej czy polskiej, odwołujemy się do szerszego rozumienia tego terminu, którego źródła sięgają w Europie tradycji oświeceniowego racjonalizmu. W ethosie oświeceniowym zawiera się zobowiązanie intelektualistów do poszukiwania prawdy na drodze rozumowego analizowania rzeczywistości w oparciu o jej obserwację. Od zachodnich intelektualistów (pojęcie inteligencji rzadko jest na Zachodzie stosowane¹⁸), wobec których formułowano tego rodzaju oczekiwania, wymagano zatem niezależności intelektualnej, która pozwoliłaby na krytyczną diagnozę stanu

¹⁶ Zob. M. E v a n s, *Killing Thinking: The Death of the Universities*, Continuum International Publishers, London 2004. Zob. też: J.C. A l e x a n d e r i n., *Cultural Trauma and Collective Identity*, University of California Press, Berkeley 2005; K. M u s i a ł, *Uniwersytet na miarę swego czasu. Transformacja społeczna w dobie postindustrialnej a zmiany w szkolnictwie wyższym krajów nordyckich*, słowo / obraz/ terytoria, Gdańsk 2013.

¹⁷ Zob. J. B e n d a, *Zdrada klerków*, tłum. M. Jastrzębiec-Mosakowski, Wydawnictwo Krytyki Politycznej, Warszawa 2014. Zob. też: t e n ż e, *La trahison des clercs*, Grasset, Paris 1927. Por. F u r e d i, *Gdzie się podzieli wszyscy intelektualści?*, s. 34.

¹⁸ Szerzej na temat pojęć „intelektualiści” oraz „inteligencja” zob. J. S z c z e p a n i k i, hasło „Inteligencja”, w: *Encyklopedia kultury polskiej XX wieku. Pojęcia i problemy wiedzy o kulturze*, red. A. Kłoskowska, Wiedza o Kulturze, Wrocław 1991, s. 111-126; t e n ż e, hasło „Intelektualiści”, w: *Encyklopedia kultury polskiej XX wieku*, s. 127-141; J. J e d l i c k i, *Historia inteligencji polskiej w kontekście europejskim*, „Kultura i Społeczeństwo” 44(2000) nr 2, s. 141-162; *Inteligencja polska XIX i XX wieku. Studia*, red. R. Czepulis-Rastenis, t. 1-6, PWN, Warszawa 1978-1991; A. M e n c w e l, *Poza „Weselem” i „snem o potędze”. Inteligencja polska na progu XX wieku*, w: *Inteligencja polska XIX i XX w. Katalog wystawy*, Galeria Sztuki Współczesnej Zachęta-Polskie Towarzystwo Historyczne, Warszawa 1997; *Polska inteligencja współczesna. Z problematyki samowiedzy*, red. A. Borucki, Instytut Filozofii i Socjologii PAN, Warszawa 1980; B. C y w i n s k i, *Rodowody niepokornych*, Biblioteka „Więzi”, Warszawa 1971.

faktycznego rzeczywistości w jej najrozmaitszy aspektach. Oczekiwano także wizji rozumianej jako projekt przyszłości. Wymagano przede wszystkim zachowania dystansu, zwłaszcza wobec spraw bieżących, a w szczególności do polityki rządzących, gdyż gwarantował on niezależność myślenia i działania.

Od dziewiętnastego wieku wykształciło się pojęcie inteligencji jako warstwy ludzi wykształconych, twórców wartości intelektualnych i artystycznych – warstwy, która bywa idealizowana¹⁹. Zobowiązujący wzorzec Sokratesa eksponował wartości, które możemy uznać na treść ethosu zachodniej inteligencji. Obejmował wiarę w posłannictwo nauki, prymarną rolę rozumu, obowiązek dążenia do prawdy, niezależność myśli od wszelkich wpływów i wreszcie niezależność myślicieli od władzy politycznej²⁰.

ETHOS INTELIGENCKI W POLSCE

W polskim ujęciu inteligencji oraz jej ethosu tradycja romantyczna dominuje nad oświeceniową, co jednak nie znaczy, że europejskie korzenie zobowiązań inteligenckich są w nim zupełnie nieobecne. Postulat niezależności myślenia oraz braku powiązań myśliciela z władzą polityczną, a także powinność dążenia do prawdy oraz krytycznej analizy rzeczywistości istniały w świadomości polskich elit intelektualnych, priorytetowa była jednak dla nich misja patriotyczna. Ethos inteligencki w Polsce kształtował się w sytuacji utraty niepodległości, pod wyraźnym wpływem myśli polskiego romantyzmu, stąd głównymi determinantami tego ethosu były postulat walki o odzyskanie niepodległości oraz zadanie zachowania tożsamości narodowej. Tradycja oświeceniowa została w drugiej połowie dziewiętnastego wieku wzmocniona pod wpływem myśli pozytywistycznej. W konsekwencji, w polskiej refleksji ethos inteligencki oznacza przede wszystkim zobowiązanie etyczne, najpierw wobec Ojczyzny i narodu, a następnie wobec prawdy i nauki. Poczucie odpowiedzialności za zbiorowość zaowocowało – dzięki specyficznemu polskiemu kontekstowi historycznemu – przyjęciem zobowiązania nie tylko wobec dobra wspólnego różnych grup społecznych, ale także wobec narodu jako całości: zbiorowość niejako udzielała inteligencji prawa do występowania w imieniu wspólnoty. Była to konsekwencja faktu sprawowania przez artystów, pisarzy, myślicieli, naukowców i wojskowych duchowego – a niejednokrotnie także realnego – przywództwa w działaniach narodowo-wyzwoleńczych i społecz-

¹⁹ Na temat sokratycznych koncepcji intelektualisty por. S z c z e p a ń s k i, hasło „Intelektualiści”, s. 130. Szczepański omawia także koncepcje krytyczne, które pojawiły się krótko po wprowadzeniu terminu „intellectuals” przez Francisa Bacona (por. tamże, s. 133).

²⁰ Por. F u r e d i, *Gdzie się podzieli wszyscy intelektualiści?*, s. 42n.

nych. Zaufanie połączone ze szczególnymi wymaganiami częściowo wynikały z osobistych zasług przedstawicieli kształtującej się w dziewiętnastym wieku inteligencji, częściowo zaś stanowiły pochodną koncepcji bohatera romantycznego jako wybitnej jednostki, która walczy i cierpi za naród, zyskując w ten sposób specjalny status, w tym prawo do bycia jego sumieniem. Cechy tak rozumianego bohatera romantycznego zostały przeniesione na wyidealizowane wyobrażenie przedstawiciela inteligencji, a pojęcie ethosu inteligenckiego zaczęto odnosić do zespołu wartości, na których opierała się tożsamość narodowej wspólnoty. Inteligencja zobowiązana była zachowywać i przekazywać je w procesie międzypokoleniowej transmisji. W konsekwencji wartości składające się na treść ethosu polskiej inteligencji²¹ nie są związane z jedną grupą społeczną. Mają one charakter narodowo-moralno-religijny, ponieważ przetrwanie narodu wiązało się ściśle z zachowaniem postaw moralnych i trwaniem przy Bogu²².

W wieku dziewiętnastym wyłoniła się inteligencja polska w dzisiejszym rozumieniu intelektualnej elity, zobowiązanej do przechowywania i przekazywania wartości, na których zbudowana została wspólnota narodowa. Elita owa w swoim postępowaniu kieruje się nie interesem grupowym, lecz odpowiedzialnością za wspólnotę, do której przynależy. Inteligencja polska zaczęła być postrzegana jako warstwa nie tylko przywódcza, ale także kulturotwórcza i opiniotwórcza. Od intelektualistów zachodnich różniła się mniejszym przywiązaniem do racjonalizmu, a uniwersalizm zastępowała patriotyzmem. Najważniejszymi wartościami, które należało chronić i przekazywać, były prawda i wolność²³. W ten sposób europejski ethos oświeceniowy łączył się z ethosem polskiego romantyzmu oraz pozytywistycznym poczuciem zobowiązania wobec niższych warstw narodu.

W czasach utraty niepodległości naród i państwo utożsamiano z depozytem przechowywanych wartości. To one budowały narodową tożsamość, do nich odnosiło się „wewnętrzne życie zbiorowości” – częściowo ukryte, a częściowo korzystające z oficjalnych kanałów. Polska „zdrada klerków” to „hańba domowa”²⁴ – zaangażowanie się inteligencji po stronie komunistycznej władzy w czasach stalinizmu, ale także realnego socjalizmu i stanu wojennego.

²¹ Por. S z c z e p a ń s k i, hasło „Inteligencja”, s. 112.

²² Ponieważ polska państwowość, poczynszy od aktu założycielskiego, czyli Chrztu Polski, związana była z chrześcijaństwem, a Kościół katolicki aktywnie uczestniczył w życiu społeczno-narodowym, normy i wartości, które stały się podstawą organizacji państwa polskiego, zostały wywiedzione z Dekalogu.

²³ Zob. R. H a b i e l s k i, *Śłużba i wartości. Konteksty oraz okoliczności debat o inteligencji polskiej (XIX-XXI wiek)*, w: *Inteligencja w Polsce. Specjaliści, klerkowie, klasa średnia*, s. 241-262.

²⁴ Zob. J. T r z n a d e l, *Hańba domowa. Rozmowy z pisarzami*, Niezależna Oficyna Wydawnicza, Warszawa 1986; t e n ż e, *Polski Hamlet, czyli kłopoty z działaniem*, Wydawnictwo Antyk-Marcin Dybowski, Komorów 1995. Zob. też: W. P. S z y m a ń s k i, *Uroki dworu (rzecz o zniewalaniu)*,

Rozumiana jako porzucenie narodu w potrzebie, oznaczała również wyparcie się oświeceniowych ideałów dążenia do prawdy, sprawiedliwości i dobra, czyli sprzeniewierzenie się obu źródłom ethosu inteligentckiego: romantycznemu i oświeceniowemu. Spadkobiercą całej tej tradycji był inteligentcki bohater kina moralnego niepokoju.

INTELIGENCJA W POLSKIM FILMIE FABULARNYM PRZED ROKIEM 1989

Historia inteligencji na polskich ekranach nie jest zbyt długa. Małgorzata Hendrykowska zauważyła, że jako pierwszy w sposób wyrazisty wprowadził ten temat do polskiego kina Krzysztof Zanussi²⁵. Wcześniej mogliśmy się wprawdzie domyślać inteligentckiej proveniencji bohaterów polskiej szkoły filmowej, niemniej jednak celem fabuł nie była charakterystyka tej grupy, opis jej cech i aspiracji. Filmy te przedstawiały natomiast charakterystyczne dla polskiej inteligencji elementy zobowiązania wobec wartości patriotyczno-etycznych. Po spektakularnym debiucie Zanussiego (*Strukturze kryształu*²⁶) i premierach kilku do dziś reprezentatywnych w tym względzie wczesnych jego filmów (takich jak: *Życie rodzinne*²⁷, *Iluminacja*²⁸ czy *Bilans kwartału*²⁹), pojawiło się kino moralnego niepokoju³⁰, które było najbardziej nośnym społecznie nurtem podkreślającym znaczenie inteligencji oraz propagującym jej wartości. To w imię etycznego depozytu oraz odpowiedzialności za zbiorowość, traktowanych jako wspólne dobro, buntowali się bohaterowie fabuł tego nurtu³¹. Zbiorowa manifestacja młodych reżyserów wzmocniła jeszcze ethosowy aspekt postaci inteligentów. Bunt bohaterów, jakkolwiek często jałowy, wynikał z dokonywania etycznej oceny rzeczywistości, w tym oceny życia zbiorowego oraz – w jego kontekście – indywidualnych postaw z perspektywy wartości. Bohater zwykle manifestował własną frustrację, wynikającą z faktu, że rzeczywiste relacje społeczne oraz organizacja życia gospodarczego i społecznego (od fabryk po instytucje naukowe, kulturalne i edukacyjne) nie

Arcana, Kraków 1994; S. M u r z a n s k i, *Między kompromisem a zdradą. Intelktualiści wobec przemocy 1945-1956*, Volumen, Warszawa 1993.

²⁵ Zob. M. H e n d r y k o w s k a, *Sztuka wyboru*, „Kwartalnik Filmowy” 1997, nr 18, s. 29-31.

²⁶ Polska, 1969.

²⁷ Polska, 1971.

²⁸ Polska, 1973.

²⁹ Polska, 1974.

³⁰ Kino moralnego niepokoju jako płaszczyznę odniesienia rozważań na temat obrazu inteligenta w polskim filmie wskazywała Katarzyna Taras (por. T a r a s, *Inteligenci*, w: taż, *„Egoista” czy Edi?*, s. 85.

³¹ Dyskusja na ten temat prowadzona była w roku 1980 na łamach „Filmu na Świecie” (zob. zwł. K. M ę t r a k, *Strategia pajków*, „Film na Świecie” 1980, nr 266, s. 101-106).

odpowiadały wyznawanemu przez niego systemowi wartości, a próba interwencji nie przynosiła zmian w świecie, a jedynie pogłębienie frustracji i często pogorszenie indywidualnej sytuacji bohatera w społeczeństwie w skali makro (zwykle w miejscu pracy) lub mikro (w rodzinie, w relacjach osobistych).

Struktura fabularna filmów kina moralnego niepokoju ukazywała mechanizm buntu idealisty walczącego o wartości podstawowe oraz jego wątpliwe moralnie, bo konformistyczne, pogodzenie się z patologiczną rzeczywistością³². Bohater filmów tego nurtu, osamotniony w swoich działaniach lub postawie, przeciwstawiał się absurdom lub opresji systemu społeczno-polityczno-gospodarczego państwa w imię imponderabiliów – wolności, uczciwości, odpowiedzialności, racjonalności i samostanowienia. Reprezentatywne jako ilustracja zachowań zakorzenionych w ethosie były filmy *Indeks*³³ Janusza Kijowskiego oraz *Aktorzy prowincjonalni*³⁴ Agnieszki Holland. Bohater obrazu Kijowskiego, Józef Moneta, bezkompromisowy idealista usunięty z uczelni po roku 1968, w końcu zasila szeregi posłusznych wytycznym władzy konformistów, godzących się na dwójmyślenie. Jego końcowa klęska, będąca wynikiem pogodzenia się ze społecznością, waloryzuje jego dawny bunt. W filmie Holland Krzysztof, utalentowany aktor prowincjonalnego teatru, na próżno zabiega o to, by artysta – na wzór romantycznego bohatera – mógł prowadzić dialog z widzem o sprawach najważniejszych. Bohater Holland, kryjąc się na zapleczu teatryku lalek, tekstem *Wyzwolenia* Wyspiańskiego „woła szeptem” o prawdę w sztuce, by potem prawda ta mogła jaśnieć w życiu zbiorowym: jest to przecież Prawda, która – zgodnie z Janowym zawołaniem powtarzanym tak często przez Jana Pawła II – wyzwala. Za swoje starania aktor płaci cenę odrzucenia i strącenia w zawodowy niebyt.

Kreatorem ekranowego obrazu polskiej inteligencji, który wpłynął kapitalnie na zbiorową wyobraźnię i ukształtował filmowy mit inteligenta był jednak Krzysztof Zanussi. Jego czołowi bohaterowie stali się ikonami polskiej inteligencji czasów realnego socjalizmu – zarówno bohaterowie-mężczyźni, jak i niezwykle ciekawe, złożone, niejednoznaczne postaci niezależnych kobiet. Polska inteligencja już chyba na zawsze będzie miała twarze Franciszka Retmana i jego żony Małgosi z *Iluminacji*, Jana, Marka i Anny ze *Struktury kryształu*, Wita i Belli z *Życia rodzinnego*, Anny i Jana z *Za ścianą*³⁵, Marty

³² Zob. M. Jankun-Dopartowa, *Falszywa inicjacja bohatera. Młode kino lat siedemdziesiątych wobec założeń programowych Młodej Kultury*, w: *Człowiek z ekranu. Z antropologii postaci filmowej*, red. M. Jankun-Dopartowa, M. Przyłipiak, Arcana, Kraków 1996, s. 89-121.

³³ Polska, 1977 (premiera: 1981).

³⁴ Polska, 1978. Można by w tym miejscu przywołać wiele innych filmów, na przykład: *Barwy ochrome*, Polska, 1976, reż. K. Zanussi; *Kung-fu*, Polska, 1979, reż. J. Kijowski; *Kontrakt*, Polska, 1980, reż. K. Zanussi; *Wodzirej*, Polska, 1977, reż. F. Falk.

³⁵ Polska, 1971.

z *Bilansu kwartalnego*, Jakuba i Jarosława z *Barw ochronnych*, Witka z *Constansu*³⁶. Bohaterowie Zanussiego albo przyjmują wzajemnie przeciwstawne postawy wobec rzeczywistości i reprezentują wzajemnie sprzeczne światopoglądy, albo stoją przed etycznie nacechowanymi wyborami, albo też ścierają się w światopoglądowej dyspucie, która jednak powiązana jest ściśle z ich własnym życiem. Taką parą emblematycznych bohaterów, którzy stali się współczesnym audiowizualnym toposem kulturowym, są asystent Jarosław i docent Jakub z *Barw ochronnych*. Jeden stara się zachować uczciwość w zdeprawowanym środowisku, ale zaczyna zachowywać się konformistycznie, drugi – cynik i wyrachowany konformista, pozostaje świadomy swojej podłości, której broni w imię pragmatyzmu, dzięki czemu jest bezkompromisowy w dążeniu do prawdy (o sobie). Ze względu na syntetyczność wizji najbardziej reprezentatywną postacią jest Franciszek Retman z *Iluminacji* – człowiek, który poszukuje sensu życia w nauce, bada granice ciała i duszy i próbuje zajrzeć poza zasłonę śmierci.

Stan wojenny przerwał proces naturalnego rozwoju polskiego kina, a po roku 1989 obraz inteligenta oraz inteligencji w filmie znacząco się zmienił; można nawet postawić tezę, że tematyka ta i ten rodzaj bohaterów zaczęły zanikać. Temat stanu wojennego w filmie – podobnie jak stan wojenny w realnym życiu – służył jako narzędzie etycznej weryfikacji postaw. Jako czas próby okres ten nadawał się znakomicie do ukazania realizacji w warunkach opresji wartości cechujących ethos inteligenta. Jako temat lub znaczące tło stan wojenny pojawił się w kilku utworach³⁷, z których większość powstała po transformacji ustrojowej lub w czasie jej trwania. Pełnił funkcje podobne do powstań narodowych w dziewiętnastowiecznej literaturze, nie był jednak przedstawiany w wersji heroicznej. Mógł jednak, podobnie jak dramaty narodowe, takie jak *Kordian* czy czwarta część *Dziadów* lub *Irydion*, służyć jako narzędzie wiwisekcji świadomości społecznej lub probierz postaw etycznych grupy społecznej obciążonej presją odpowiedzialności za zbiorowość. Utworem, w którym zobrazowano modelową postawę polskiego inteligenta w stanie

³⁶ Polska, 1980.

³⁷ *Wigilia'81*, Polska, 1982 (premiera: 1988), reż. L. Wosiewicz; *Stan wewnętrzny*, Polska, 1983, reż. K. Tchórzewski; *Bez końca*, Polska, 1985, reż. K. Kiesłowski; *Chce mi się wyć*, Polska, 1989, reż. J. Skalski; *Stan strachu*, Polska, 1989, reż. J. Kijowski; *Gnoje*, Polska, 1995, reż. J. Zalewski (temat stanu wojennego pojawia się jako część retrospekcji), *Ostatni dzwonek*, Polska, 1989, reż. M. Łazarkiewicz.

Częściowo okres stanu wojennego obejmuje fabuła filmu Jacka Borcucha *Wszystko, co kocham* (Polska, 2009). Jest to opowieść następnego pokolenia o przeszłości ojców, film na pozór na inny temat, ale w istocie punkt wyjścia jego fabuły stanowi również odniesienie do postaw kształtowanych przez wartości należące do depozytu etosu inteligenckiego, który z kolei wpływa na postawy młodych muzyków.

wojennym, jest *Ostatni prom* Waldemara Krzystka³⁸. Reżyser podjął próbę pokazania postawy romantycznej wierności ethosowi inteligenckiemu. Nauczyciel-polonista, związany z opozycją, wraca do swoich uczniów po ogłoszeniu stanu wojennego tylko po to, by zmanifestować wierność zasadom i przekazać im zobowiązanie wobec wartości. Idealna zgodność poglądów i działań ma moc kształtowania postaw młodych ludzi, zgodnie z romantycznymi wzorcami utrwalonymi w literaturze, a przekazywanymi także w praktyce, czego dowodzić ma postawa głównego bohatera. Wyidealizowany obraz nie jest pozbawiony pewnego zakorzenienia w rzeczywistości stanu wojennego, ale w większym stopniu podporządkowany jest funkcji dydaktyzmu społecznego. Istotne, że postać polonisty pozostaje współczesnym ucieleśnieniem ethosu inteligenckiego.

O wiele bardziej złożony obraz postaw wobec stanu wojennego – przede wszystkim postaw przedstawicieli polskiej inteligencji – przedstawił Janusz Zaorski w *Jeziorku Bodeńskim*³⁹. Film ukazuje reprezentatywną grupę polskiego społeczeństwa w okresie dziejowego kryzysu. Artysta zastosował historyczny kostium: sytuacja osadzenia w obozie przejściowym uciekinierów z jesieni 1939 roku stała się pretekstem do tego, by ezopowym językiem opowiedzieć o wyborach inteligencji po ogłoszeniu stanu wojennego oraz o związanych z nimi ograniczeniach, uwarunkowaniach i dylematach. Inteligencja została tu zaprezentowana jako grupa o rozbudowanej samoświadomości, poddająca swoje postawy osądowi etycznemu także w sytuacjach traumatycznych, które usprawiedliwiałyby odstępstwa od ogólnie przyjętych norm moralnych obowiązujących w sytuacji politycznie ustabilizowanej, gdy ani życie jednostki, ani tym bardziej istnienie zbiorowości nie jest zagrożone. *Jeziorko Bodeńskie*, film powstały tuż po zniesieniu stanu wojennego, opowiada o wciąż jeszcze „gorących” dylematach polskich inteligentów, dla których emigracja polityczna oznaczała problem etyczny, rozpatrywany w kategoriach porzucenia kraju w potrzebie. Ten filmowy obraz jest szczególnie istotny, gdyż stanowi swego rodzaju introspekcję w żywą tkankę tej części społeczeństwa, która zapewniała trwanie wspólnoty. Sytuacja oderwania od ojczystej ziemi oraz swoistego zawieszenia w czasie kreuje metaforę bolesnej transgresji, będącej stanem kryzysowym, ujawniającym negatywne czynniki w normalnej sytuacji „nieaktywne”. One to zapowiadają przyszłe rozproszenie inteligentów, jak również erozję wartości ethosowych, a zatem korozję inteligencji jako elity konsolidującej narodową wspólnotę.

Filmowe obrazy losów inteligenta w okresie stanu wojennego i tuż po nim oraz w czasie transformacji roku 1989 i latach następnych łączy dziesięcioczę-

³⁸ Polska, 1989.

³⁹ Polska, 1985, scenariusz na podstawie prozy Stanisława Dygata.

ściowy cykl telewizyjny *Dekalog*⁴⁰ Krzysztofa Kieślowskiego. W *Dekalogu* dokonane zostało znaczące przejście na grunt życia indywidualnego, osobistego, prywatnego. Zmiana ta służy uniwersalizacji ukazywanych problemów, oznacza odejście od ethosu jako depozytu wartości misyjnych, służebnych wobec narodowego trwania, równocześnie jednak pozwala skupić się na imponderabiliach (etycznych i metafizycznych). Nie dotyczą one wyłącznie polskiej inteligencji, a nawet nie wyłącznie inteligencji ani też nie tylko Polscy i Polaków, mimo że bohaterami w większości przypadków są właśnie przedstawiciele polskiej inteligencji reprezentujący różne zawody i zaangażowani w różnego rodzaju działalność.

Perspektywę osobistą i zbiorową w obrazie młodego inteligenta łączy natomiast film Krzysztofa Zanussiego *Stan posiadania*⁴¹, wyraźnie nawiązujący – także pod względem formalnym – do kina moralnego niepokoju. Ukazuje on studenta Tomka, dawnego opozycjonistę, katolika, który otacza opieką i miłością byłą cenzorkę, osobę amoralną, pozbawioną poczucia winy w życiu osobistym (bezrefleksyjnie dokonuje aborcji) i społecznym (nie rozumie kategorii prawdy i uczciwości, za pomocą których jej przyszła teściowa ocenia jej dawne zajęcie). Zanussi w swoim filmie podjął problem nowego wyzwania stojącego przed polską inteligencją w okresie przełomu. Polegało ono jednak nie tylko na konieczności zgodnego współżycia z dawnymi opresorami, przebaczenia w imię chrześcijańskich wartości ludziom niemającym nawet poczucia zła, które czynili – chociaż to był główny temat filmowej fabuły. Chodziło także o weryfikację etyczną i pragmatyczną zachowań inteligencji oraz jej ethosu w czasach kreowania nowego porządku społecznego, który wymagał w równym stopniu rozliczenia się z przeszłością (by możliwe było przebaczenie i wspólne budowanie) i dokonania bilansu własnych aktywów oraz określenia ideowych podstaw tworzonego na nowo państwa opartego na narodowo-obywatelskiej wspólnotcie. Trzeba zatem było „dokonać przeglądu” wartości podstawowych, właśnie tych wyrosłych z chrześcijaństwa, tworzących ethos narodowo-inteligencki, któremu naród zawdzięczał przetrwanie, a państwo – możliwość odrodzenia.

W latach dziewięćdziesiątych dwudziestego wieku wraz ze zmianami ustrojowymi rozpoczął się proces dostosowywania się dawnych inteligentów⁴² do nowej rzeczywistości, co niekiedy oznaczało konformizm, innym zaś razem próbę zastosowania wyznawanych dawniej wartości w ocenie i kształtowaniu postaw wynikających z funkcjonowania w nowej, formującej się strukturze społeczno-polityczno-gospodarczej. W tej sytuacji intelligen-

⁴⁰ Polska, 1988 (premiera: 1989).

⁴¹ Polska, 1989.

⁴² Zob. Ś m i a ł o w s k i, dz. cyt.

cja jako grupa społeczna wykorzystywała inteligencję jako władzę umysłu w celu przystosowania się do nowych warunków życia społecznego. Proces przejścia oznaczał również, że w społeczeństwie zaczęli pojawiać się ludzie młodzi, inteligentni, na ogół wykształceni, bardziej od innych świadomi swego statusu lub po prostu refleksyjnie nastawieni do własnego życia, do samych siebie i otaczającego świata. Grupy tej nie można już było charakteryzować za pomocą ethosu inteligentnego, a jednak dzieliła ona pewne cechy z inteligencją, chociaż odznaczała się nowymi cechami i nie posiadała już wielu dotąd konstytutywnych dla inteligencji. Przede wszystkim jednak rozpoczął się proces wyłaniania się klasy średniej, która tylko w części rekrutowała się z dawnej inteligencji. Socjologowie wskazują raczej na wielotorowość tego procesu, na fakt, że klasę średnią tworzyli ludzie różnych środowisk, o różnych motywacjach i różnych postawach oraz celach życiowych. Ze względu na kulturową i społeczną tożsamość inteligencji dawnego typu istotne jest pytanie, czy w procesie przekształceń społecznych nastąpiła całkowita wymiana „kadr” i – co ważniejsze – wartości. Czy ethos inteligencji o proveniencji oświeceniowo-romantycznej został zastąpiony ethosem klasy średniej, czy też polska klasa średnia zachowała niektóre cechy dawnej inteligencji?

Prześledzenie całości produkcji filmowej z okresu transformacji ustrojowej i pierwszych lat po niej pozwala wydobyć elementy świadczące o zachodzeniu sygnalizowanych procesów, w tym o fluktuacji wartości, którymi kierowali się charakterystyczni dla przemian ustrojowych bohaterowie. Znaczące są konstrukcje postaci, ich motywacje, światopogląd, systemy wartości, którymi się kierują bohaterowie oraz relacje z innymi protagonistami, charakterystyczne fabuły i cechy rzeczywistości przedstawionej w wymiarze środowiskowym (środowiska, w których funkcjonują bohaterowie) oraz materialnym (status materialny bohaterów, ich materialne otoczenie, wystrój mieszkań, pejzaż uliczny, przestrzeń, w których bohaterowie pracują lub spędzają wolny czas). Przede wszystkim jednak istotna jest siła wzorcotwórcza bohaterów nowego typu, którzy swoim stylem życia kreują modele pożądane społecznie i chętnie naśladowane.

OD INTELIGENCJI DO KLASY ŚREDNIEJ KONTYNUACJE

W latach dziewięćdziesiątych w polskim filmie fabularnym zapisał się proces przechodzenia inteligencji do klasy średniej, który obejmował co najmniej dwa równoległe wątki. Z jednej strony następowało wyłanianie się klasy średniej jako grupy wykształconych profesjonalistów, „przywódców” zbiorowości, z drugiej – dokonywała się marginalizacja inteligentów ukształtowanych

w rzeczywistości realnego socjalizmu, którzy w imię ethosu przeciwstawiali się konformistycznym postawom większości. W istocie miała miejsce zamiana ról: przedsiębiorczy menadżerowie stawali się społecznie bardziej cenieni niż refleksyjni i ofiarni intelektualisci. Marginalizacja dotyczyła również charakterystycznych postaw wywiedzionych z ethosu – postaw, które w nowej rzeczywistości okazywały się bezużyteczne. Konsekwencją przemian wymuszonych przez odmienne potrzeby społeczne stała się modyfikacja systemu wartości podstawowych, na których tworzone nowe społeczeństwo. Nie jest jednak jasne, na ile owa korekta wartości dotyczyła wspólnoty narodowej, nie wiadomo zatem, czy ethos inteligencki został całkowicie zdegradowany i wyparty, czy tylko zmodyfikowany lub w jakiś sposób przekształcony. Kino nie potrafi dać precyzyjnej odpowiedzi na tak złożone pytanie. Nie sposób udzielić jej w oparciu o analizę fokusową. Można jednak zwrócić uwagę na pewne symptomy, które zapisały się w utworach ekranowych, stanowiących czułe barometry kulturowe.

Klasa średnia – podobnie jak inteligencja – kreuje wzorce społeczne, co oznacza, że postawy jej przedstawicieli są powielane i promowane przez media i sztukę jako w danej społeczności pożądane. Przedstawiciele tej klasy nie formułują jednak w sposób świadomy intelektualnego przekazu. Często nie uświadamiają sobie swoich postaw ani wartości, na których się one opierają⁴³. Przekazują je poprzez model życia, który stworzyli: przez zachowania, pracę, sposoby spędzania wolnego czasu czy ubierania się.

Ekranowy obraz inteligenta dawnego typu, który jednak rozpoznał nową sytuację, postanowił się wzbogacić i zamienić romantyczno-pozytywistyczny ethos inteligencji na ethos klasy średniej, przedstawiony został przez Feliksa Falka w filmie noszącym ironiczny tytuł o charakterze pastiszu: *Kapitał, czyli jak zrobić pieniądze w Polsce*⁴⁴. „Kapitał” oznacza oczywiście fundusze, które można przeznaczyć na inwestycje. Jego posiadanie stanowi warunek stania się kapitalistą – człowiekiem w tym okresie szczególnie uprzywilejowanym i cieszącym się społecznym prestiżem, mogącym współkreować tak upragniony wówczas przez Polaków kapitalizm. Tytułowy „kapitał” jest również ironicznym nawiązaniem do dzieła Karola Marksa, które stało się symbolem żegnane go z ulgą, niechcianego ustroju. Bohater, naukowiec-socjolog ma „kapitałik” i bardzo chce zostać kapitalistą, uważa bowiem, że jako człowiek inteligentny powinien wywierać wpływ na zmieniającą się rzeczywistość, a jednocześnie pragnie zmanifestować swoją przystosowawczą sprawność. Usilne starania inteligenta, by wpisać się na trwałe w świat biznesu, spełzają na niczym, a narcyjna logika imituje ironię losu, będącą w istocie odautorskim komentarzem

⁴³ Por. Pałska, dz. cyt., s. 325-358; Słopek, dz. cyt., s. 103-126.

⁴⁴ Polska, 1989 (premiera: 1990).

do fabuły. Sukces finansowy i prestiż przynosi bohaterowi owoc jego pracy umysłowej – książka, którą napisał zanim porzucił karierę akademicką. Zawiera ona krytykę postawy, którą przyjął ów bohater – podobnie jak wielu innych. Film Falka pokazuje, że powszechna „gorączka” dorabiania się i konsumpcji niosła niebezpieczeństwo filisterstwa – zawężenia horyzontów intelektualnych, skupienia się wyłącznie na sprawach materialnych, codziennych, nieistotnych. Co istotne, końcowa perypetia uzmysławia inteligentkiemu bohaterowi pragnącemu uzyskać status członka klasy średniej, że porzucając system wartości, który go ukształtował, nie tylko się zdeklasował, ale przede wszystkim sam siebie zanegował, a nawet zdradził swój ethos, swoją inteligencją misję, stanowiącą podstawę jego społecznej funkcji: krytycznej refleksji nad „światem, w którym żyjemy”. Reżyser przyjmuje zatem postawę konserwatysty, który nie wierzy w możliwość transformacji inteligenta, a nawet stara się zakonserwować inteligentki ethos, wskazując, że tradycyjnie wysokie wymagania, obejmujące umiejętność krytycznej analizy i niezależność od dominujących tendencji w myśleniu i praktycznym działaniu, jak również dystans wobec wartości materialnych, są nadal niezbędne, aby inteligencja spełniała swoją funkcję społeczną.

Ironiczny wydzźwięk buduje reżyser także poprzez sceptyczną postawę żony głównego bohatera (granej przez Gabrielę Kownacką), która oddając się pasji społecznikowskiej i budując oddolną demokrację, manifestuje wierność wobec imponderabiliów. W ten sposób reżyser przekonuje, że inteligencja w dawnej postaci jest potrzebna i tym bardziej okaże się użyteczna, im wierniejsza pozostanie swoim zasadom i wartościom. Ocena taka nie była jednak rozpowszechniona w kinie polskim okresu przełomu. Wskazuje na to już sam fakt, że w ówczesnych filmach postaci tego typu pojawiały się rzadko i przeważnie w tle, jako bohaterowie drugoplanowi i epizodyczni; protagonistami czyniono ludzi młodszych, dwudziesto-, trzydziestoletnich, wychowanych w inteligentkich domach, ale przeświadczonych, że nowa rzeczywistość wymaga nowego podejścia – dlatego albo się z nią mierzą (a zatem zmagają), albo czują się w niej zagubieni. Jako narracyjny konstrukt ci drugoplanowi bohaterowie mogą stanowić kontynuację postaci PRL-owskiego inteligenta, buntownika kina moralnego niepokoju – starszego o dwadzieścia lat, rozczarowanego nową rzeczywistością, zmęczonego i nawiedzanego przez poczucie własnej zbędności. „Starym” inteligentom z trudem udaje się utrzymać na powierzchni, także w najbardziej elementarnym wymiarze materialnej egzystencji (tacy są na przykład rodzice Piotra z *Nie ma zmiłuj*⁴⁵ Waldemara Krzystka). W skrajnych przypadkach – uciekają oni w chorobę, jak matka Moniki, była nauczycielka, z tego samego filmu, cierpiąca na agorafobię i fobię społeczną, czy też

⁴⁵ Polska, 2000.

ojciec, który popadł w katatonię, z filmu Bartosza Konopki *Lęk wysokości*⁴⁶. Większość z nich odmawia udziału w życiu. Niektórzy – jak ojciec Maćka z *Amoku*⁴⁷ w reżyserii Natalii Korynckiej-Gruz – niezmiennie stoją na straży wartości, w które nadal wierzą i które starali się przekazać swoim dzieciom. Ponieważ owe imponderabilia okazały się jednak zbędne w nowym świecie, pozostała im rola outsiderów, wyrzuconych poza główny nurt rzeczywistości, którą biernie kontestują. Trwają „okopani” w swoim świecie, symbolizowanym zwykle przez przestrzeń, w której funkcjonują, jakby przeniesioną z kina lat siedemdziesiątych: gabinet pełen książek, ciasne mieszkanie z mikroskopijną kuchnią, w której prowadzi się pozornie blahe, lecz faktycznie istotne rozmowy. Bezmyślnie oglądają telewizję lub czytają, przyrastając do starego fotela (tak czynią: ojciec Michała z *Erratum*⁴⁸ Marka Lechkiego, matka Moniki z *Nie ma zmiłuj* i ojciec z *Lęku wysokości*).

Najdojrzałszym i najbogatszym portretem sfrustrowanego inteligenta dawnego typu jest Adaś Miauczyński, bohater stworzony przez Marka Koterskiego, znany przede wszystkim z *Dnia świra*⁴⁹, ale także z *Wszyscy jesteśmy Chrystusami*⁵⁰, *Nic śmiesznego*⁵¹ i *Ajlawju*⁵². Jako polonista pracujący w liceum, obcujący z wysoką kulturą, która stanowi znaczącą część narodowej tradycji, Miauczyński powinien być strażnikiem ethosu i z pietyzmem przekazywać go następnemu pokoleniu. Jest jednak sfrustrowanym neurotykiem, cierpiącym na liczne fobie, których źródło stanowi lekceważenie okazywane mu przez otoczenie, również przez uczniów, dla których nie jest żadnym autorytetem. Bohater *Dnia świra* to uosobienie (w formie groteskowo przerysowanej) inteligencji humanistycznej, całkowicie zdeprecjonowanej w neoliberalnej Polsce w wymiarze zarówno indywidualnym, jak i systemowym (co ukazuje słynna sekwencja zaczynająca się od odebrania pensji w kasie). Transformacja ustrojowa w latach dziewięćdziesiątych wywoływała u znacznej części społeczeństwa frustracje, wynikające z pogarszania się statusu materialnego, rosnących dysproporcji majątkowych oraz niedostępności dóbr konsumpcyjnych spowodowanej nierównością szans, nieuczciwością czy niewyjaśnianymi aferami. Piszą o tej sytuacji Jerzy Szyłak i Mirosław Przyłipiak w książce *Kino najnowsze*⁵³. Ewa Mazierska dostrzega rozdziew między funkcjonującymi jeszcze śladami dawnego szacunku a brakiem ekonomicznego i systemowego

⁴⁶ Polska, 2011.

⁴⁷ Polska, 1998.

⁴⁸ Polska, 2010.

⁴⁹ Polska, 2002.

⁵⁰ Polska, 2006.

⁵¹ Polska, 1995.

⁵² Polska, 1999.

⁵³ Por. M. Przyłipiak, J. Szyłak, *Kino najnowsze*, Znak, Kraków 1999, s. 183-186.

potwierdzenia ważności tej grupy w strukturze społecznej, co jest szczególnie istotne ze względu na zaobserwowaną przez socjologów „monetyzację”⁵⁴ statusu społecznego, czyli konieczność takiego właśnie potwierdzenia. Mażerska pisze: „Inteligencja pozostaje klejnotem w koronie narodu, ale głęboka przepaść między odczuwanym statusem społecznym i aspiracjami a realnymi osiągnięciami i wynagrodzeniem prowadzi do głębokiej frustracji”⁵⁵.

Symptomatyczny jest fakt, że to właśnie Adaś Miauczyński, lekceważony przez wszystkich i umęczony natręctwami dziwak-inteligent, kultywuje wartości patriotyczne⁵⁶, wykazując odpowiedzialność za swój kraj, od troski o czystość języka ojczystego poczynając, poprzez miłość do narodowej kultury, na odpowiedzialności za stan elit politycznych oraz społeczeństwa obywatelskiego kończąc.

Znaczącym przykładem „bezużyteczności” etycznych norm, których narodowym stróżem była inteligencja, jest również postać Zenona Okrząsy z filmu Ryszarda Pawła Nyczki *Fortuna czyha w lesie*⁵⁷. Bohater ten – zgodnie z zasadami, według których go wychowano – oddaje znalezione pieniądze, ale w nowej rzeczywistości jego uczciwość jest raczej karana niż nagradzana.

Wszystkie wymienione przykłady dowodzą erozji ethosu inteligenckiego jako ideowej oraz etycznej podstawy polskiego społeczeństwa po transformacji ustrojowej: wartości, które go tworzą, w nowym systemie okazują się nieużyteczne w wymiarze pragmatycznym i nie uzyskują szacunku ani akceptacji w wymiarze symbolicznym, wierność wartościom (kategoria etyczna dotąd najwyższej ceniona) staje się zaś znakiem społecznego nieprzystosowania, jak również przyczyną degradacji i marginalizacji bohaterów.

Krytyczny, gorzki obraz sytuacji inteligencji przynoszą filmy Jerzego Stuhra, przede wszystkim *Spis cudzołożnic*⁵⁸ i *Tydzień z życia mężczyzny*⁵⁹ (choć także *Historie miłosne*⁶⁰ i *Pogoda na jutro*⁶¹). Bohaterowie dwóch pierwszych utworów w zasadzie dobrze funkcjonują w nowej rzeczywistości, ponieważ przełom ustrojowy nie wymagał od nich zasadniczych zmian w życiu – ich status ekonomiczny i społeczny się nie zmienił⁶². Dzieje się tak

⁵⁴ Por. P. S z t o m p k a, *Trauma wielkiej zmiany. Społeczne koszty transformacji*, Instytut Studiów Politycznych PAN, Warszawa 2000, s. 69.

⁵⁵ M a z i e r s k a, dz. cyt., s. 208 (tłum. fragm. – M.M.). Warto przypomnieć, że również Katarzyna Taras zwróciła uwagę na frustrację jako podstawowy wyróżnik inteligenta w nowej, potransformacyjnej rzeczywistości Polski (zob. T a r a s, *Frustraci*).

⁵⁶ Por. T a r a s, *Frustraci*, s.150-171.

⁵⁷ Polska, 2005.

⁵⁸ Polska, 1994.

⁵⁹ Polska, 1999.

⁶⁰ Polska, 1997.

⁶¹ Polska, 2003.

⁶² Por. T a r a s, „*Egoista*” czy *Edi?*, s. 92-96.

dlatego, że doświadczyli początku nowej epoki jako ludzie dojrzały, a dzięki wykonywanym zawodom (wykładowca uniwersytecki, prawnik) udało im się zachować status inteligencji i nie poddać się kulturowej, społecznej ani ekonomicznej degradacji. Odczuwają jednak frustrację zarówno z powodu otaczającej rzeczywistości, która nie odpowiada stanowi ich świadomości ani duchowym wymaganiom, jak i z powodu kryzysu wieku średniego odczuwanego w perspektywie egzystencjalnej. W *Spisie cudzołóżnic* dwaj intelektualiści daremnie poszukujący kobiecego ciepła w nocnym Krakowie stają się znakiem metafizycznej frustracji, wynikającej ze świadomości przemijania. W *Tygodniu z życia mężczyzny* bohater uświadamia sobie utratę „twarzy”, swoją moralną degrengoladę, będącą ceną za utrzymanie wysokiej pozycji społecznej i materialnej. Wyznawane dotąd wartości związane z etosem inteligentnym doprowadziły go do bolesnej samoświadomości niedopasowania do świata albo wymusiły konformistyczne porzucenie zasad, co stało się źródłem frustracji. Ten przygnębiający i wyrazisty bilans etyczny wyraźnie nawiązuje do surowych ocen bohaterów kina moralnego niepokoju. W *Pogodzie na jutro* również dominuje gorzka samoocena – zaniehbując podstawowy obowiązek przekazywania wartości w procesie wychowania, bohater pozostawia dzieci samym sobie, a tym samym popycha je ku światu funkcjonującemu „poza dobrem i złem”. Klęską ojców okazuje się ów nowy świat oderwany od „niepragmatycznych” wartości inteligentnego ethosu, które nie zostały przekazane w międzypokoleniowej transmisji, czego filmowym obrazem są amoralne dzieci Koziola (granego przez Jerzego Stuhra), które „idealnie” dostosowały się do „dzikiego kapitalizmu” i młodej demokracji, w której cynizm stał się normą. W filmie obecna jest jednak również nadzieja, wyrażająca się w optymistycznym finale, w którym ukazano pozytywne zmiany w rodzinie bohatera – co pozwala dobrze rokować przyszłości społecznej. Film ten jest jednak komedią, co oznacza określoną strategię narracyjną⁶³, a zatem i przyjęcie przez reżysera założenia optymistycznej – w ostatecznym rozrachunku – wizji przyszłości: jest ona możliwa dzięki temu, że bohater podejmuje działania naprawcze w imię wymogów etycznych. Jednakże na jego motywację bardziej niż odpowiedzialność za życie zbiorowe (upadłe moralnie dorosłe dzieci wpływają na degradację życia społecznego w różnych jego obszarach)

⁶³ Zależność obrazu inteligentnego bohatera, a więc i (często polemicznej) prezentacji inteligentnego ethosu (niekiedy w formie zdegradowanej), od strategii narracyjnych, konwencji przedstawieniowych, w tym gatunkowych, stanowi odrębne, szerokie zagadnienie wymagające osobnego opracowania. Interesujące obserwacje w kwestii rozważanego tu problemu przynosi zwłaszcza analiza kina popularnego, na przykład komedii, w tym pastiszowej komedii kryminalnej czy komedii romantycznej, oraz gruntowne przebadanie seriali telewizyjnych. Kwestia ta, również ze względu na szczupłość miejsca, nie może być tutaj szerzej rozważona.

wpływa poczucie odpowiedzialności za rodzinę. Trudno zatem w tym przypadku mówić o „mocy sprawczej” inteligenckiego ethosu.

Typ dojrzałego, bezkompromisowego bohatera, który nie poddaje się presji zmieniającej się rzeczywistości i pozostaje wierny własnemu ethosowi artysty-filmowca niezależnego, wykreował Andrzej Kondratiuk. Postawa etycznej i metafizycznej bezkompromisowości została zaprezentowana szczególnie wyraziście we *Wrzeczonie czasu*⁶⁴ i *Słonecznym zegarze*⁶⁵, filmach o wyraźnym charakterze autobiograficznym. Bohater, reżyser Andrzej, grany przez reżysera filmu Andrzeja Kondratiuka, mówi wprost, że najważniejsze jest dla niego jego kino i nie interesuje go kariera ani status uzyskiwany dzięki wysokości zarobków. Kondratiuk to reżyser, który wyraźnie i stanowczo kontestuje przemiany rzeczywistości. W *Barze pod młynkiem*⁶⁶ ukazuje starzejącą się parę, która zgodnie z wymogami nowoczesności zakłada „biznes” – obskurny bar z piwem z dala od wszelkich dróg. Bawiąc się kinem i jednocześnie bawiąc się w kino, reżyser kreśli groteskowo przerysowany obraz rozwoju „firmy”, która najwięcej zarabia na sprzedaży puszek po piwie wypitym przez samych właścicieli. W ten sposób, prezentując ekonomiczne perpetuum mobile, Kondratiuk drwi sobie z wymogów gospodarczego postępu oraz postulatu „brania spraw w swoje ręce”. Pokazuje natomiast, że rytm życia i czasu pozostaje zawsze ten sam, że człowiek nie ma mocy go zmienić; może jedynie tworzyć międzyludzkie więzi, które trwają pomimo chaosu i zmian. Co więcej, więzi międzyludzkie tym są silniejsze i życiowo bardziej znaczące, im bardziej ludzie dystansują się od tego, co w życiu i świecie podlega zmianom (jak bohaterowie *Słonecznego zegara*). Jednakże postawa Kondratiuka jako artysty skrajnie bezkompromisowego i w pełni niezależnego jest znaczącym wyjątkiem w ogólnym filmowym pejzażu, podobnie jak jego niezależni wewnętrznie i niepoddający się zewnętrznym presjom bohaterowie, inteligenci z ducha, w większości jednak manifestujący swoją plebejskość. Użyteczność ethosowych wartości w życiu outsidera, wyrażająca się w fakcie, że stanowią one źródło życiowej harmonii oraz odczuwanego subiektywnie szczęścia, nie jest równoznaczna z możliwością ich zastosowania w organizacji całości życia społecznego.

Innego typu kontynuacją filmowych ujęć inteligenckich bohaterów z lat siedemdziesiątych są postaci inteligentów młodego pokolenia, często dzieci ludzi „odtraconych”, nieprzystosowanych. Wychowane w duchu tych samych, nieprzystających do nowych reguł funkcjonowania życia społeczno-politycznego wartości, dorosłe dzieci nie poddają się jednak, nie oddają pola tak jak ich rodzice. Przeciwnie – starają się znaleźć dla siebie miejsce w nowym świe-

⁶⁴ Polska, 1995.

⁶⁵ Polska, 1997.

⁶⁶ Polska, 1994.

cie, poznać, go, zrozumieć i dostosować się do niego. Zwykle jednak okazuje się, że ich duchowo-etyczny bagaż uniemożliwia komfortowe funkcjonowanie w sferze publicznej: w życiu zawodowym, politycznym i społecznym. Nierzadko wyrażana w filmach wiara, że indywidualne postawy lub działania mogą – lub mogłyby – zmienić rzeczywistość, wpłynąć na kształt tworzącego się systemu społecznego, upodabnia kino polskie po roku 1989 do kina moralnego niepokoju. Zjawisko to widoczne jest nie tylko w kinie o ambicjach artystycznych (na przykład w filmach Stuhra *Pogoda na jutro* czy *Tydzień z życia mężczyzny*), ale także w produkcjach z założenia czysto rozrywkowych (na przykład *Dlaczego nie!*⁶⁷ Ryszarda Zatorskiego). Inteligencki syn lub córka próbuje wejść w nową rzeczywistość, współtworzyć ją, wywalczyć dla siebie dogodne miejsce albo – odwrotnie – kontrolować ją, oceniać, przykładając doń miarę konserwatywnych wartości etycznych, które wyniósł (wyniosła) z domu. Dawny inżynier czy nauczyciel zostaje zastąpiony przez dziennikarza (w *Amoku Korynckiej-Gruz* czy *Grach ulicznych*⁶⁸ Krzysztofa Krauzego), zgodnie z przeświadczeniem o kontrolnej funkcji „trzeciej władzy”, lub pracownika agencji reklamowej, marketingowej, fotograficznej (w filmach *Billboard*⁶⁹ Łukasza Zadrzyńskiego, *Wieża*⁷⁰ Agnieszki Trzos, *Milczenie jest złotem*⁷¹ Ewy Pytki, czy *Dlaczego nie!* Zatorskiego) człowieka wolnego zawodu – architekta, prawnika, artystę (w serialu *Sukces*⁷² Krzysztofa Grubera czy w filmach *Tylko mnie Kochaj*⁷³ Ryszarda Zatorskiego i *Kochaj i rób, co chcesz*⁷⁴, Roberta Glińskiego) albo też pracownika jakiegokolwiek firmy korporacyjnej (w serialach w reżyserii Adka Drabińskiego *Dom nad rozlewiskiem*⁷⁵, *Miłość nad rozlewiskiem*⁷⁶, *Życie nad rozlewiskiem*⁷⁷, *Nad rozlewiskiem*⁷⁸ i *Cisza nad rozlewiskiem*⁷⁹, a także w filmie *Erratum* Lechkiego).

Podobne postawy były przedmiotem analizy w serialu *Twarze i maski*⁸⁰ w reżyserii Feliksa Falka. Artyści teatralni w okresie przełomu⁸¹ poddawani

⁶⁷ Polska, 2007.

⁶⁸ Polska, 1996.

⁶⁹ Polska, 1998.

⁷⁰ Polska, 2005.

⁷¹ Polska, 2010.

⁷² Polska, 1995.

⁷³ Polska, 2006.

⁷⁴ Polska, 1997.

⁷⁵ Polska, 2009.

⁷⁶ Polska, 2010.

⁷⁷ Polska, 2011.

⁷⁸ Polska, 2012.

⁷⁹ Polska, 2014.

⁸⁰ Polska, 2000.

⁸¹ W filmach Urbaniak, Piekorz i Trzos wyraźnie widoczne jest przesunięcie ku indywidualnej perspektywie widzenia świata, zawężonej do życia osobistego, i zacieranie się społecznego kontekstu, w którym społeczna funkcja „inteligencji” byłaby widoczna.

są rozmaitym presjom, przechodzą różne próby życiowe i zmuszani są do zasadniczych wyborów. Płaszczyzną odniesienia dla prezentowanych postaw jest w tym wypadku ethos artysty rozumiany jako wierność sztuce, co pozwala ujawnić erozję wartości będących podstawą jej funkcjonowania. Teatr w tym serialu stanowi jednocześnie symbol sztuki wysokiej oraz instytucję kultury współtworzącą i przechowującą narodowe dziedzictwo, która tym samym konstytuuje tożsamość kulturowo-narodowej wspólnoty. Artysta Narodowej Sceny ukazany został zatem jako inteligent, na którym ciąży zobowiązanie przekazywania depozytu wartości rudymenarnych. Dzieje teatru stają się metaforą „dziejów ethosu” i losów polskiej inteligencji okresu przełomu, która tracąc podstawy materialnego bytu, wydaje się tracić również część swojej godności. W serialu tym wyraźnie zaznacza się etyczna ocena odautorska. Reżyser z nostalgią i szacunkiem przedstawia teatr i artystów jako ważną część narodowej wspólnoty, część będącą depozytariuszem narodowo-inteligentkiego systemu wartości. Wyrażna jest także sugestia, że utrata lub naruszenie kultury narodowej, utożsamianej w serialu ze sztuką teatru (mimo słabości moralnej ludzi, którzy w tworzeniu sztuki uczestniczą), stanowi stratę dla narodowej wspólnoty i jej tożsamości⁸².

Jeszcze inny typ kontynuacji wątku inteligentckiego bohatera stanowią postacie, które pokoleniowo przynależą do nowych czasów, lecz ich postawa wobec własnej egzystencji, troska o jej jakość, namysł nad wyborem drogi życiowej, niezgoda na „bylejakość” w życiu osobistym urasta – na tle postępowania „młodych wilków” – do rangi buntu i społecznej manifestacji inności, oznaczającej dystans wobec dominującego nurtu preferowanych modeli zachowań i zaangażowań społecznych. Tworząc modele alternatywne, postacie te stają się wyrazem krytyki życia ludzi, którzy – jako wyłaniająca się klasa średnia⁸³ – budują materialne podstawy bytu społecznego: ludzi, którzy wprawdzie odnieśli sukces, lecz ulegli osobowej degrengoladzie (jak symptomatyczni dla tego zjawiska bohaterowie *Egoistów*⁸⁴ Mariusza Trelińskiego). Przykładem zaangażowania w budowanie jakości własnego życia osobistego są bohaterki *Torowiska*⁸⁵ Urszuli Urbaniak, *Przystani*⁸⁶ Jana Hryniaka, bohaterowie *Doskonalego popołudnia*⁸⁷ i *Głośniejszy od bomb*⁸⁸ Przemysława Wojcieszka. Karoli-

⁸² Serial ten wyraźnie nawiązuje – w aspekcie swojej wymowy – do *Aktorów prowincjonalnych*, a zwłaszcza do finału tego obrazu.

⁸³ Bohaterowie Wojcieszka łączą jednak oba ethosy: ich życiowe wybory i postawy wiążą ich z dawnym ethosem inteligentckim, ale ich aktywność gospodarcza i społeczna pozwala widzieć w nich zaczątki klasy średniej.

⁸⁴ Polska, 2000.

⁸⁵ Polska, 1999.

⁸⁶ Polska, 1997.

⁸⁷ Polska, 2005.

⁸⁸ Polska, 2001.

na z *Przystani* czy *Maria z Torowiska* są młodymi ludźmi „niedzisiejszymi”. Karolina, nauczycielka z prowincji, jest duchową następczynią inteligenckich bohaterów sprzed przełomu roku 1989, pozostaje na prowincji, a wierna idei głębokiej miłości, odmawia kompromisu w sferze uczuć, gdyż z powagą traktuje własne życie, nawet jeśli konsekwencją tego jest samotność z dala od wielkiego świata, który wydaje się wiele oferować. Maria natomiast w imię prawa do niezależności, autonomii wewnętrznej i samorealizacji – a więc z podobnych pobudek – decyduje się na opuszczenie prowincji⁸⁹. W obu filmach decydującą przesłanką wyboru jest zachowanie wierności sobie oraz własnej wolności. Opozycyjność tych postaw wobec zachowań dominujących w społeczeństwie oraz w najbliższym otoczeniu obu kobiet czyni z ich wyborów rodzaj krytycznej manifestacji wobec rzeczywistości – a właśnie krytycyzm wobec dominujących trendów, także społecznych i myślowych, jak również wobec otaczającej rzeczywistości, jest jednym z elementów oświeceniowego ethosu intelektualistów zachodnich, w którym główny cel stanowiło dążenie do prawdy. W tym wypadku chodzi o „prawdę życia”, o autentyczność rozumianą z jednej strony jako egzystencjalna troska, z drugiej – jako zgodność postaw z wyznawanymi wartościami. Zaangażowanie na płaszczyźnie życia osobistego i przestrzeganie norm etycznych w sferze prywatnej upodabnia te utwory do ostatnich polskich filmów Kieślowskiego, zwłaszcza do telewizyjnego *Dekalogu*.

DROGI TRANSFORMACJI

Na przełomie tysiącleci powstawały utwory ekranowe dające pewne wyobrażenie o społecznych procesach transformacyjnych, które doprowadziły do wyłonienia się nowej, dominującej warstwy społecznej, oferującej odmienne od dawnych wzorce osobowościowe. Drogi transformacji – odtwarzane na filmowych ekranach – były różnorodne: od zanikania postaci dawnego typu, ich marginalizacji, wycofywania się z rzeczywistości, po różnego rodzaju próby dostosowania się do nowych czasów. Ze względu na reprezentatywność dla przemian społeczno-polityczno-gospodarczych najbardziej znaczące było zjawisko „przepoczwarzania się” dawnego inteligenta w członka klasy średniej⁹⁰.

⁸⁹ Zob. M. R a d k i e w i c z, „*Młode wilki*” polskiego kina. *Kategoria gender a debiuty lat 90.*, Wydawnictwo UJ, Kraków 2006. Problemy bohaterki przywoływanych wyżej filmów przypominają dylematy, przed którymi stała Marta, bohaterka *Bilansu kwartalnego* Zanussiego.

⁹⁰ Przyłipiak i Szyłak cytują wypowiedź Andrzeja Wajdy głoszącą, że ethos inteligencki zamieniono na drobnomieszczański ethos bogacenia się (por. P r z y l i p i a k, S z y ł a k, dz. cyt., s. 181).

Bohaterowie tego typu znajdowali się w samym centrum przemian jako twórcy ekonomicznego sukcesu. W oczach filmowców tygłem polskiego kapitalizmu była najczęściej giełda, handel lub bliżej nieokreślona korporacja. Tam pracują inteligenci, którzy dobrze radzą sobie w nowym świecie. Serial *Pierwszy milion*⁹¹ oraz film fabularny pod tym samym tytułem⁹² opowiadają o grupie przyjaciół z warszawskiej Pragi, którzy robią karierę na giełdzie. W wyniku starcia z mafią popadają jednak w ruinę, tylko jeden z nich, Frik, przyjmuje twarde, nie zawsze uczciwe reguły gry „dzikiego” kapitalizmu okresu przełomu. Zostaje szefem dawnych przyjaciół i odzyskuje stracony milion, traci jednak etyczną niewinność i przyjaźń⁹³.

W *Amoku* dziennikarz radiowy Maciek stara się odrzucić „przeklęty” los inteligenta, przeciwstawić się inteligenckiemu ethosowi i zaczyna grać na giełdzie, aby uczestniczyć w kształtowaniu rzeczywistości. W finale dawny dziennikarz uzyskuje świadomość, że nowa rzeczywistość z jej „twardymi regułami ekonomii” bywa tak samo nieuczciwa jak dawna, a wydaje się nawet bardziej bezwzględna, ponieważ nie przestrzega się w niej reguł etycznych nie tylko w życiu zbiorowym, ale także w osobistych relacjach. Inną sferę nowej rzeczywistości pokazano w serialu Krzysztofa Grubera *Sukces*⁹⁴. Główna bohaterka, prawniczka Tekla, zakłada agencję konsultingową. Jest to kreacja ex nihilo, sprytna kobieta wykorzystuje bowiem swoją orientację w rzeczywistości nieznaney zagranicznym inwestorom, którzy chcą szybko i dużo zarobić na zupełnie dziewiczym rynku. Serial z jednej strony opisuje działalność i drogę kariery charakterystyczną dla wczesnych lat dziewięćdziesiątych, z drugiej – ukazuje inteligenta jako człowieka posługującego się inteligencją jako władzą umysłu, która sprawia, że radzi on sobie w nieznaney sytuacji i potrafi odnieść z tego korzyść. Podobnie skuteczne w działaniu okazują się dojrzałe bohaterki filmów *Dzieci i ryby*⁹⁵ Jacka Bromskiego oraz *Komedia małżeńska*⁹⁶ Romana Załuskiego. Przykłady te, bardziej nawet niż przypadki bohaterów odnoszących giełdowy sukces, wyjaśniają przyczyny, dla których część inteligencji wypracowała sobie mocną pozycję w nowej rzeczywistości, zapelniając próżnię gospodarczą, która wytworzyła się podczas zmiany ustroju. Popularne kino dowartościowywało zatem inteligenckie przymioty, pokazując że są one przy-

⁹¹ Polska, 1999, reż. W. Dziki, T. Wiszniewski.

⁹² Polska, 2000, reż. W. Dziki.

⁹³ Między filmem *Pierwszy milion* a serialem pod tym samym tytułem występują różnice w wymowie. W filmie kinowym przyjaźń przetrwała próbę, w serialu – podobnie jak w *Ziemi obiecanej* Wajdy – dawny przyjaciel został bezwzględny szefem dotychczasowych przyjaciół, ten zaś, kto tego nie akceptował, musiał odejść.

⁹⁴ Polska, 1995.

⁹⁵ Polska, 1996.

⁹⁶ Polska, 1993.

datne – pod warunkiem, że ci, którzy się nimi posługują, nie obstają nadmiernie przy tradycyjnej hierarchii wartości. Zagospodarowywanie nowej przestrzeni społeczno-gospodarczej wymagało bowiem intelektualnej sprawności, zdolności kojarzenia faktów, okoliczności, przyczyn i skutków. Jednocześnie jednak pionierzy „polskiego sukcesu gospodarczego” napotykali na przeszkody w postaci uczuć wchodzących w konflikt z wymogiem ekonomicznej rywalizacji, a także ludzkiego przywiązania do klarownego rozróżnienia dobra i zła oraz rozróżnień pochodnych, na przykład wierności i zdrady.

W filmach komediowych konieczność dystansowania się wobec tradycyjnych wartości była często źródłem efektu humorystycznego. W przypadku postaci kobiecych chodziło najczęściej o odrzucenie (lub zawieszenie) kulturowo przypisanych kobiecie ról społecznych, którym twórcy nadawali funkcję tradycyjnych wartości. W przypadku postaci męskich wyraźnie zaznaczały się kompromisy etyczne. Bohater filmu dostosowywał się do rzeczywistości, wykorzystując jej reguły dla własnej korzyści i usiłował zachować niezależność wewnętrzną, chociaż niekiedy zmuszony był instrumentalnie potraktować wartości, które cenił, jednocześnie dostrzegając ich społeczną nieprzydatność (jak w filmie *E=mc²*⁹⁷ Olafa Lubaszenki: doktor filozofii zarabia, pisząc studentom prace magisterskie). W innym przypadku (w filmie *Fuks* Macieja Dutkiewicza) bohater wykorzystywał swoją inteligencję i zdolności, by zapanować nad niesprzyjającą mu rzeczywistością, ale potrafił również wykonać bezinteresowny gest odrzucenia fortuny, manifestując swoje przywiązanie do wolności, która w świecie wielkiego, nieuczciwego biznesu przybiera postać wewnętrznej niezależności. W przywołanych wyżej przykładach przynależność do inteligencji określona jest przez cechy umysłowości, a wśród nich przez pogłębioną świadomość, brak natomiast poczucia ethosu inteligenckiego jako zobowiązania wobec wspólnoty.

Kolejną grupę bohaterów tworzą zadowoleni ze status quo „yuppies”. Ten typ protagonistów pojawiał się przede wszystkim w serialach (także w sitcomach), w komediach i komediach romantycznych. Jedne z nich były bardziej udane, inne mniej, większość jednak cieszyła się dużym zainteresowaniem widzów. Zwłaszcza seriale wykreowały modelowych bohaterów, którzy z jednej strony odzwierciedlali nowy styl życia, a z drugiej – spełniali funkcję wzorcotwórczą. Niektórzy widzowie utożsamiali się z nimi (młodymi, zamożnymi, zapracowanymi), inni – pragnęli upodobnić się do bohaterów z ekranu, aby osiągnąć ich status ekonomiczny i społeczny. Charakterystyce tej odpowiadają zwłaszcza seriale telewizyjne *Kasia i Tomek*⁹⁸ Jurka Bogajewicza oraz *Magda M*⁹⁹ Jacka Borcucha, Macieja Dejcera i Krzysztofa Langa. Podobne typy bohaterów za-

⁹⁷ Polska 2002.

⁹⁸ Polska, 2002-2003.

⁹⁹ Polska, 2005-2007.

ludniały światy przedstawione sitcomu *Camera cafe*¹⁰⁰, a także komedii romantycznych: *Dlaczego nie!*, *Tylko mnie kochaj*, *Testosteron*¹⁰¹ i *Lejdis*¹⁰², *Ciacho*¹⁰³, *Milczenie jest złotem*¹⁰⁴, *Nie kłam, kochanie*¹⁰⁵ i *Och, Karol II*¹⁰⁶, *Wyjazd integracyjny*¹⁰⁷, *Pokaż kotku, co masz w środku*¹⁰⁸. *Testosteron* i *Pokaż kotku, co masz w środku* zawierają dużą dozę krytycyzmu wobec nowo powstałej klasy średniej, ujętego w ramy ekranowej satyry. Nie zmienia to faktu, że duża liczba mniej lub bardziej pogodnych historii rozgrywających się w środowisku dostatnich elit Trzeciej Rzeczypospolitej ukazuje wzorcotwórczą siłę bohaterów filmów tego typu. Chociaż wartości klasy średniej prezentowane są w nich z pastiszowym zdystansowaniem, przebijają się one do powszechnej świadomości i stają się coraz bardziej akceptowane jako podstawa społecznego funkcjonowania.

Równoległe do obrazów zasadniczo beztroskiego (choć pełnego komplikacji) życia wyższej klasy średniej w konstytuującej się rzeczywistości wczesnego polskiego kapitalizmu pojawiały się także obrazy krytyczne, w których sukces materialny i społeczny połączony był z trudnościami w życiu osobistym. Zwykle młodzi (choć zdarzały się wyjątki), bogaci, ale sfrustrowani, zagubieni i (lub) samotni bohaterowie reprezentowali kulturę użycia, dla której charakterystyczny był konsumpcjonistyczny przesyt. Symptomatyczny dla tego nurtu tematycznego jest film Mariusza Trelińskiego *Egoiści*, uwidaczniający próbę realizacji zagubionej potrzeby metafizyki w wybujałej erotyce, alkoholizmie i narkomanii¹⁰⁹. Najważniejszym elementem diagnozy społecznej wydają się zaburzenia emocjonalne, będące źródłem nieumiejętności tworzenia stabilnych związków oraz odczuwania szczęścia. W pierwszym dziesięcioleciu dwudziestego pierwszego wieku liczba filmów, w których na ekranach widzieliśmy pozbawionych trosk o byt materialnych, ale smutnych i nieszczęśliwych dwudziesto- i trzydziestolatków, była znaczna (można wśród nich wymienić: *Wieżę*, *Trzeciego*¹¹⁰, *Pręgi*¹¹¹, *Senność*¹¹², *Samotność w sieci*¹¹³, *Hel*¹¹⁴ czy *Żółty*

¹⁰⁰ Polska, 2004, reż. J. Bogajewicz.

¹⁰¹ Polska, 2007, reż. T. Konecki, A. Saramonowicz.

¹⁰² Polska, 2008, reż. T. Konecki, A. Saramonowicz.

¹⁰³ Polska, 2010, reż. P. Vega.

¹⁰⁴ Polska, 2010, reż. E. Pytka.

¹⁰⁵ Polska, 2008, reż. P. Wereśniak.

¹⁰⁶ Polska, 2011, reż. P. Wereśniak.

¹⁰⁷ Polska, 2011, reż. T. Angerman.

¹⁰⁸ Polska, 2011, reż. S. Kryński.

¹⁰⁹ Wnikliwe analizy tego filmu por.: T a r a s, *Frustraci*, s.173-188; t a ż, „Egoista” czy *Edi?*, s. 109-114.

¹¹⁰ Polska, 2004, reż. J. Hryniak.

¹¹¹ Polska, 2004, reż. M. Piekorz.

¹¹² Polska, 2008, reż. M. Piekorz.

¹¹³ Polska, 2006, reż. W. Adamek.

¹¹⁴ Polska, 2009, reż. K. Dębska.

szalik¹¹⁵). Symptomatyczna jest symboliczna postać Trzeciego (granego przez Marka Kondrata) w filmie Hryniaka, która może być utożsamiana z figurą Boga Ojca, ale może po prostu wyrażać zagubioną potrzebę metafizyki. Egoizm i zaburzenia w relacjach oraz komunikacji międzyludzkiej zostały przedstawione w sposób najbardziej reprezentatywny w filmach Łukasza Barczyka *Patrzę na ciebie*, *Marysiu*¹¹⁶ i *Przemiany*¹¹⁷, a także w *Wieży*, *Egoistach* oraz *Zabij ich wszystkich*¹¹⁸. Bilans życia osobistego „zwycięzców” ujawnia pustkę i samotność, którą bohaterowie bezskutecznie próbują wypełnić „piekłem konsumpcji”¹¹⁹.

Poza schemat wykracza *Erratum* Marka Lechkiego, który nie dokonuje uproszczeń ani przez idealizację, ani przez szablonowy krytycyzm. Film jest rodzajem podsumowania sytuacji polskiej inteligencji po transformacji ustrojowej. Michał, pracownik dużej firmy, wiele zyskał (udane życie rodzinne, dostatek, stabilizację), ale też sporo stracił (pasję twórczą, talent, wewnętrzną satysfakcję, przyjaźń opartą na wspólnocie duchowej, więź z ojcem). Inteligent przeszedł metamorfozę i stał się członkiem klasy średniej: żyje we względnym dostatku, codzienność mu nie doskwiera (lub doskwiera umiarkowanie), stał się jednak mniej uduchowiony, mniej nastawiony na wewnętrzny rozwój i życie we wspólnocie ludzi, których łączą podobne wartości, pasje i dążenia. Przymusowy, przedłużony pobyt w rodzinnym miasteczku daje Michałowi szansę na podsumowującą refleksję – szansę, którą bohater dobrze wykorzystuje. W jego mentalnym powrocie do przeszłości, dokonany pod wpływem odwiedzin w emocjonalnie nacechowanych miejscach z młodości i spotkania z przyjacielem z dawnych lat, nie ma „ostalgii”¹²⁰, nie ma naiwnego redukcjonizmu ani emocjonalnego zafałszowania, a jednak oddana zostaje sprawiedliwość czasom, w których hierarchia wartości była ustabilizowana. Wydaje się, że finałowy bilans podróży niesentymentalnej nie tylko przynosi cię nadziei na nawiązanie dawno utraconego kontaktu z ojcem, człowiekiem starych czasów i starej władzy, ale też daje szansę na zaczerpnięcie od nowa ze źródła wartości, które zostały jakby zamrożone, zatrzymane w miejscu, z którego przed laty Michał wyruszył spełniać marzenia, aby w imię stabilizacji i dobra rodziny marzenia porzucić. Bohater *Erratum* nie jest wyuzdanym, oddającym

¹¹⁵ Polska, 2000, reż. J. Morgenstern.

¹¹⁶ Polska, 2000.

¹¹⁷ Polska, 2003.

¹¹⁸ Polska, 1999, reż. R. Wojcieszek.

¹¹⁹ Por. T a r a s, *Frustraci*, s. 175n.

¹²⁰ Zob. D. D a b e r t, *Ostalgia i bezpowrotność w środkowoeuropejskim kinie przełomu*, „Porównania” 2012, nr 11, s. 139-156. Autorka definiuje „ostalgię” jako zdeformowaną, „znikształconą pamięć po komunizmie” (s. 141), nacechowane selektywnością wspomnianie, nostalgię za wyidealizowanym obrazem komunistycznego Wschodu Europy.

się rozpasanej konsumpcji „egoistą”. To inteligent – „jak my”, jak bohaterowie kina moralnego niepokoju, jak Franciszek Retman, który wyruszył w drogę ku poznaniu. Michał żyje w nowym świecie łatwiej, bardziej dostatnio, ale straty, które poniósł, są istotne; nie jest człowiekiem przegranym, ale też nie jest szczęśliwy. Straty te wydają się konsekwencją porzucenia wartości, które integrowały ludzi w dawnym, gorszym świecie. Przesłanie *Erratum* wskazuje szansę na mądry kompromis, w którym dokonuje się próba wzbogacenia ethosu klasy średniej o wartości tradycyjnego ethosu inteligenckiego. Michał, pamiętając PRL-owską mizериę, rozumie, że z Frommowskiej alternatywy „mieć czy być”¹²¹ do pełni życia potrzebne jest i jedno, i drugie.

OUTSIDERZY
INTELGENT ZAGUBIONY I ODNALEZIONY
W NOWYM NIEZNANYM ŚWIECIE¹²²

Bohaterowie-outsiderzy pod względem konstrukcji osobowości i wyznawanych wartości stanowią kontynuację postaci dawnych inteligentów – formę powstałą w wyniku kulturowej transformacji, „wygenerowaną” przez nową rzeczywistość, ale na starym podglebiu. Najbardziej reprezentatywną postacią tego rodzaju jest bohater *Zmruż oczy*¹²³ Andrzeja Jakimowskiego. Jasiiek, nauczyciel języka polskiego, opowiada się po stronie z góry przegranych w wyścigu szczurów. Przyjmuje pracę stróża masy upadłościowej opustoszałego PGR-u i staje się rodzajem guru dla dawnych kolegów i miejscowych „odrzuconych”. Jest nauczycielem wiedzy „bezużytecznej”, czyli bezinteresownej (traktowanej idealistycznie, na przykład jako droga samorozwoju i życia duchowego) – takiej wiedzy jednak, która pozwala dostrzegać więcej i odczuwać głębiej. Dzięki bezinteresownemu wysiłkowi wiedza uszlachetnia każdego, kto podejmuje trud wzmożonej obserwacji, namysłu, zrozumienia, a tym samym wyklucza z przeciętnej „bylejakości”, obojętności lub zniechęcenia. Postacie outsiderów przypominają, że bezinteresowny wysiłek poznawczy lub twórczy wzbogaca zarówno życie podejmujących go jednostek, jak i życie ludzi z ich najbliższego otoczenia oraz społeczność, w której funkcjonują. Film Jakimowskiego można potraktować jako ilustrację tezy Rona Eyermana: „Intelektualistów określa nie praca, lecz sposób działania, postrzegania siebie i wyznawane wartości. To nie sposób, w jaki zarabia się na życie sprawia, że

¹²¹ Zob. E. F r o m m, *Mieć czy być*, tłum. J. Karłowski, Rebis, Warszawa 1999.

¹²² Parafrazuję tutaj tytuł słynnej książki Aldousa Huxleya *Nowy wspaniały świat* (tłum. B. Baran, Wydawnictwo Muza, Warszawa 2011).

¹²³ Polska, 2003.

człowiek staje się intelektualistą¹²⁴. Oznacza to, że inteligent-intelektualista służy swoją inteligencją innym, udostępnia owoce własnego umysłu i własnych działań dla dobra zbiorowości, by ją budować w oparciu o prawdę, odkrywaną i poznawaną dzięki własnej niezależności. Na ekranach pojawiły się i takie obrazy młodych inteligentów, którzy wylądowali szczęśliwie na nowej ziemi, ocalili ethos, choć wartości, które go tworzą, tylko częściowo są tożsame z oświeceniowym i romantycznym wzorcem. Przykładem takiej nowej inteligencji, która zachowała niezależność, zarówno intelektualną, jak i ekonomiczną, są bohaterowie młodego kina polskiego. Należy tutaj wymienić *Moje pieczone kurczaki* Iwony Siekierzyńskiej, *Patrzę na Ciebie*, *Marysiu* Łukasza Barczyka, *Portret podwójny* Mariusza Fronta, a przede wszystkim *Doskonale popołudnie* Przemysława Wojcieszka. Bohaterowie tego ostatniego filmu (para młodych ludzi z prowincji) zakładają małe wydawnictwo, by wydawać literaturę odpowiadającą ich własnym gustom estetycznym. Stają się w ten sposób właścicielami małej, przynoszącej dochód firmy, co łączy ich z przedstawicielami klasy średniej, jednocześnie jednak pozostają inteligentami, którzy nastawieni są na kreowanie kultury, własny rozwój i wierność wartościom: sztuce, pasji i miłości.

Filmy takie, jak *Dług*¹²⁵ Krzysztofa Krauzego czy *Wymyk*¹²⁶ Grega Zglińskiego ukazują z kolei nową inteligencję, która osiągnęła dojrzałość i wkroczyła w życie zawodowe po roku 1989, ewentualnie tuż przed tą datą graniczną. Należą do niej ludzie, którzy w zasadzie z powodzeniem funkcjonują w neokapitalistycznej Polsce, w warunkach neoliberalnej konkurencji. Są to zwykle właściciele lub menadżerowie większych lub mniejszych firm. Filmy te zwracają szczególną uwagę na etyczny wymiar działania w nowej rzeczywistości. Niosą wspólne przesłanie – oderwanie życia społecznego oraz ekonomicznego od elementarnych zasad etycznych zawartych już w Dekalogu prowadzi, jak w okresie PRL-u, do zaburzeń w życiu zbiorowym oraz indywidualnych dramatów i klęsk, a nawet przestępstw (jak w filmie *Dług*).

Symptomatyczny ze względu na charakterystykę sytuacji społecznej jest *Wymyk*. Starszy brat głównego bohatera to człowiek wykształcony, biznesman, który stara się przestrzegać norm etycznych i właśnie za etyczny odruch płaci najwyższą cenę. Ludzie tacy, jak on, są „solą ziemi” w Polsce poprzelomowej – budują dobrobyt własny i swoich rodzin, jednocześnie wzmacniając potencjał gospodarczy i społeczny kraju, a zarazem przestrzegają podstawowych zasad. Filmowa narracja buduje tragedię w dawnym stylu. Lekceważony na

¹²⁴ Cyt. za: F u r e d i, dz. cyt., s. 37. Por. też: R. E y e r m a n, *Between Culture and Politics: Intellectuals in Modern Society*, Polity Press, Cambridge 1994, s. 12.

¹²⁵ Polska, 1999.

¹²⁶ Polska, 2011.

co dzień inteligent, który musiał podporządkowywać się silniejszemu, choć mniej inteligentnemu bratu, ginie z powodu fizycznej przemocy – nie ulega jej jednak i staje się zwycięzcą „zza grobu”, doprowadzając do przemiany brata i trwałego wpisania etyki w podstawy funkcjonowania tego fragmentu rzeczywistości, w której sam żył i w której teraz żyją jego dzieci.

Większy oddźwięk społeczny miał jednak *Dług*, film, który również poruszał problem patologii – bardziej jednak niebezpiecznej, bo wpływającej na kształt życia gospodarczego. Pozbawiony był przy tym strukturalnego optymizmu. W *Wymyku*, tak jak w opisywanych wcześniej utworach, indywidualna postawa mogła przywrócić społeczny i moralny ład i dawała nadzieję na naprawę rzeczywistości w jej newralgicznych punktach. *Dług* jest natomiast przerażająco pesymistyczny, nawet jeśli w finale bohater zdobywa się na odruch moralny, który ocala go w wymiarze duchowym. Oczywiście, świat biznesu, polityki czy relacji międzyludzkich, jeśli zostanie oderwany od obiektywnych wartości zakorzenionych w Dekalogu, staje się przerażający i przekształca się w chaos – jak w *Egoistach*, *Pogodzie na jutro*, *Amoku*, *Grach ulicznych* czy *Barwach ochronnych*. *Dług* pokazuje jednak, że zagrożony jest każdy człowiek, a chwili, w której dokonuje się przemieszanie dobra ze złem, można nawet nie zauważyć, można też z łatwością fakt ów zaakceptować, jak uczynili to koledzy głównego bohatera Adama. Krzysztof Krauze z całą powagą ukazał etyczne zagrożenia dla jednostek i zbiorowości, wynikające z przejścia od jednego systemu do drugiego. Finalna decyzja Adama, by przyznać się do zabójstwa, pokazuje – podobnie jak wybory bohatera *Erratum* – funkcjonalność wartości składających się na ethos inteligenta w każdym systemie. Ład moralny ocala człowieka w wymiarze jednostkowym i społecznym (obejmującym skalę mikro, czyli rodzinę, i skalę makro – porządek prawny i społeczny państwa).

*

Przedstawiając metamorfozy, którym podlegała polska inteligencja, oraz jej ethos w okresie transformacji ustrojowej, kino dość dobrze spełniło funkcję dokumentowania rzeczywistości. Nawet jeśli w poszczególnych filmach przedstawienia te nie były pogłębione, to analiza całości ekranowego dorobku przynosi obraz bogaty w szczegóły i jednocześnie pozwalający zrekonstruować pewne procesy społeczno-kulturowe, a nawet wysnuć wnioski o charakterze syntetycznym. Spośród szczegółów warto zwrócić uwagę na odwrócenie ról plebsu i elity. Na przykład inteligent z $E=mc^2$ już przywykł do swojego „sporniewierania” i akceptuje ten nowy, deprecjonujący status społeczny. Wpływ na rzeczywistość mają ci, którzy skupili się na budowaniu materialnych pod-

staw kraju, ponieważ to oni tworzą klasę średnią – to oni kształtują wzorce zachowań i oni mają szansę na etyczne kształtowanie własnej społeczności. Niewiele jest filmów, w których odwoływano by się do inteligenckiego ethosu czy choćby do jego namiastki. Wyraźnie uwidacznia się zanik znaczenia inteligencji jako warstwy kulturotwórczej, wpływającej na budowanie narodowej tożsamości¹²⁷, odwołującej się do wspólnego dla całej narodowej zbiorowości systemu wartości podstawowych. W filmach zanika zwłaszcza ta część ethosu, która nakładała zobowiązanie bezinteresownego działania dla dobra wspólnoty.

Kino polskie przedstawia wizję częściowej marginalizacji, ale także częściowej metamorfozy polskiej inteligencji – wizję zbieżną z ustaleniami polskich socjologów¹²⁸, opartymi w dużej mierze na badaniach empirycznych. Ponieważ wśród postaci filmowych niewiele jest reprezentantów inteligencji humanistycznej, tego rodzaju wniosków nie ma kto formułować – nowa inteligencja (klasa średnia) współtworząca nową rzeczywistość jest wprawdzie świadoma własnego znaczenia, nie wie jednak, jakie wartości realizuje, a jakie wypiera.

O ile ekranowe reprezentacje rzeczywistości potwierdzają zjawiska społeczne i polityczne o charakterze przemian strukturalnych i mogą być traktowane jako kulturowy i socjologiczny dokument pomocniczy, o tyle w obszarze polskiej sztuki filmowej dostrzegalny jest pewien regres w zakresie podejmowania intelektualnych wyzwań, stawiania fundamentalnych pytań, inicjowania dyskusji i prowadzenia dyskursów charakterystycznych dla inteligencji oraz intelektualistów. Problematyka, której kwintesencją była dysputa między bohaterami *Struktury kryształu* Krzysztofa Zanussiego czy też dylematy Franciszka Retmana z *Iluminacji* tegoż reżysera, pozostają wciąż aktualne, niełatwo jednak znaleźć ich nowe reprezentacje na polskich ekranach. Brakuje nowych wersji bohaterów, którzy odzwierciedlaliby „przygody człowieka myślącego” początku dwudziestego pierwszego wieku, choć przecież trudno przypuszczać,

¹²⁷ Katarzyna Taras zwraca jednak uwagę, że patriotyzm pozostaje ważną wartością dla inteligentkich bohaterów, zwłaszcza dla Adasia Miauczyńskiego w *Dniu świra* (por. T a r a s, *Frustraci*, s. 109-171).

¹²⁸ Zob np.: *Inteligencja w Polsce*; H. D o m a n s k i, *Stara inteligencja a nowa klasa średnia*, w: tenże, *Polska klasa średnia*, Wydawnictwo Naukowe UMK, Toruń 2012, s.115-138; J. Ż a r n o w s k i, *Inteligencja polska 1944-1989. Struktury i role społeczne: problemy dyskusyjne*, „Acta Oeconomica Pragensia” 2007, nr 7, s. 472-480; J. C h a ł a s i n s k i, *Przeszłość i przyszłość inteligencji polskiej*, Świat Książki, Warszawa 1997; H. S ł a b e k, *Intelektualistów obraz własny 1944–1989 w świetle dokumentów autobiograficznych*, Książka i Wiedza, Warszawa 1997; J. Ż a r n o w s k i, *Dawne i nowe role inteligencji w Polsce*, „Kultura i Społeczeństwo” 44(2000) nr 2, s. 129-139. Jak wspomniałam na początku, nie wszystkie aspekty tematu zostały w tekście poruszone; pominęłam na przykład analizę najnowszych filmów Krzysztofa Zanussiego, w których tendencje te zostały odzwierciedlone.

że ten typ człowieka już nie istnieje lub stał się – jako temat filmowy – zupełnie nieinteresujący dla współczesnego widza. Renesans kina modernistycznego (neomodernizm¹²⁹) na światowych ekranach świadczy o przeciwnych tendencjach, a nawet o tym, że dostępny jest gotowy filmowy język, przystosowany do wypowiedzi tego rodzaju.

Widoczne w polskim filmie fabularnym przemiany w konstruowaniu bohaterów inteligentkich można umieścić w ogólniejszym, ponadnarodowym kontekście socjologicznym, w którym uwidacznia się utrata znaczenia przez inteligencję humanistyczną. Fakt ten związany jest z instrumentalizacją wiedzy i nauki, propagowaniem umiejętności praktycznych i – szerzej – pragmatyzacją życia społecznego. Zgodnie z tą tendencją nauka, wiedza i sztuka powinny przekładać się na wymierne korzyści, a bezinteresowne zdobywanie wiedzy dla własnego (lub nawet społecznego, zbiorowego) rozwoju i poszerzania świadomości jest społecznie bezużyteczne. Doświadczenie podpowiada sceptycyzm wobec takiej postawy, a znajomość historii filmu uczy, że w kinie może rodzić się głód filozofii, dociekliwość i potrzeba poznania, że kino dobrej jakości, tak jak każda dobra sztuka, poszerza świadomość. Analiza filmowego dorobku ostatnich lat potwierdza diagnozę Furediego, wyrażoną prowokacyjnym albo desperackim pytaniem („Gdzie się podzieli wszyscy intelektualiści?”), ale zanikanie inteligencji w audiowizualnych przekazach w kontekście polskim rodzi inne: Czy potrzebni nam są (w kinie) intelektualiści – za kamerą i na ekranie? Jest to już jednak nie tyle pytanie o ethos inteligencji, ile o ethos sztuki.

¹²⁹ Zob. R. S y s k a, *Filmowy neomodernizm*, Wydawnictwo Avalon, Kraków 2014.

Mariusz MAZUR

OBLICZA WŁADZY Graficzne i audiowizualne wizerunki pierwszych sekretarzy KC PPR/PZPR w Polsce Ludowej (1944-1989)

Powolne obumieranie parareligijnej gloryfikacji przywódców partii zaczęło się po śmierci Stalina, ostatecznie kult ten zakończył się z dniem zgonu Bieruta. Jego następcy ukazywani byli co najwyżej jako przywódcy autorytarni (jak Gomułka i Gierek), quasi-autorytarni (jak Wojciech Jaruzelski) lub bez żadnego przymiotnika (jak Edward Ochab, Stanisław Kania i Mieczysław Rakowski). Między innymi taki właśnie wizerunek przywódców odróżnia totalitaryzm od różnych form autorytaryzmu.

Badania poświęcone problemowi wizerunków funkcjonujących w czasach Polski Ludowej wciąż pozostają na etapie wstępnym, pomimo że ilość zróżnicowanych gatunkowo źródeł jest bardzo duża¹. Jak dotąd pojawiły się jedynie rozważania nad wybranymi kwestiami: obrazu kobiety, głównie w okresie socrealizmu², nowego człowieka³, władzy⁴, filmu⁵ czy modelu wroga⁶. Jedynym zjawiskiem opisanym z perspektywy wizerunku jest kult Józefa Stalina w Polsce⁷. Łatwo dostrzec, że omówienia tego typu dotyczą głównie pierwsze-

¹ Podstawę źródłową pracy stanowią zdjęcia z prasy (m.in. z „Trybuny Ludu”, „Sztandaru Ludu”, „Żołnierza Polskiego”, „Płomyzca” i „Świata”), zdjęcia agencyjne Polskiej Agencji Prasowej i zgromadzone w setkach książek z epoki, ikonografia Muzeum Socrealizmu w Kozłowiec oraz materiały Polskiej Kroniki Filmowej.

² Zob. E. T o n i a k, *Olbrzymki. Kobiety i socrealizm*, Korporacja Ha-art, Kraków 2008; K. S a ł d e c k a, „Żyjemy wciąż jeszcze na rusztowaniach...”. *Wizerunek kobiety w polskiej powieści doby realizmu socjalistycznego*, Dom Wydawniczy Duet, Toruń 2013.

³ Zob. W. T o m a s i k, *Inżynieria dusz. Literatura realizmu socjalistycznego w planie „propagandy monumentalnej”*, Fundacja na Rzecz Nauki Polskiej, Warszawa 1999; M. M a z u r, *O człowieku tendencyjnym... Obraz nowego człowieka w propagandzie komunistycznej Polski Ludowej i PRL 1944-1956*, Wydawnictwo UMCS, Lublin 2009.

⁴ Zob. *Obrazy władzy w literaturze, teatrze i filmie. Studia*, red. M. Mazur, S. Ligarski, Instytut Pamięci Narodowej, Warszawa 2015.

⁵ Zob. np. M. M a z u r, *Obraz władzy w polskim filmie socrealistycznym*, w: *Obrazy władzy w literaturze, teatrze i filmie*, s. 291-309; G. P e ł c z y Ń s k i, *Wielkie postacie historyczne w kinie socrealistycznym*, w: *Okno na przeszłość. Szkice z historii wizualnej*, red. D. Skotarczak, Instytut Historii UAM, Poznań 2015, s. 93-97.

⁶ Zob. A. S k a l s k a, *Obraz wroga w antysemickich rysunkach prasowych marca '68*, Narodowe Centrum Kultury, Warszawa 2007.

⁷ Zob. R. K u p i e c k i, „Natchnienie milionów”. *Kult Józefa Stalina w Polsce 1944-1956*, Wydawnictwa Szkolne i Pedagogiczne, Warszawa 1993.

go dziesięciolecia po wojnie. Brakuje również polskich opracowań poświęconych szeroko rozumianej wizualności – zarówno w warstwie teoretycznej, jak i głębszej, analitycznej – w odniesieniu do Polski Ludowej⁸. Istnieją natomiast dobre przykłady tego typu badań prowadzonych za granicą⁹.

Badanie źródeł wizualnych prowadzone bywa w kilku aspektach. Jak słusznie zauważa Roland Barthes, opis zdjęcia albo ogranicza się do zwykłej („banalnej”¹⁰) sprawozdawczości, albo zawiera subiektywne sądy emocjonalne¹¹. Deskrypcje mogą dotyczyć wyglądu i zachowania postaci, ich gestów, otoczenia, relacji międzyludzkich, kompozycji obrazu, stosowanej kolorystyki. Istotna jest również częstotliwość pojawiania się wizerunku w mass mediach. Znaczenia przedstawięń graficznych mogą być jawne lub ukryte, uświadamiane lub nieuświadamiane¹². Podobnie jedynie od naszej wyobraźni i rozległości perspektywy oglądu zależą pytania badawcze, stawiane źródłom audiowizualnym. Należałoby się zatem zastanowić, czy refleksja nad wizualnością może być wartościowa poznawczo, a jeśli tak, to w jaki sposób powinno się ją prowadzić.

Nie można analizować obrazów bez uwzględnienia kontekstu historycznego oraz przekazów słownych. Wizualizacje stanowią bowiem dopełnienie tekstów pisanych, które w kulturze dwudziestego wieku nadal miały podstawowe znaczenie, chociaż od lat siedemdziesiątych wzrastała rola przekazów audiowizualnych. Słowo pozwalało w pełniejszy sposób skonstruować portret postaci, choćby w aspekcie aksjologicznym. W przypadku pierwszych sekretarzy KC PPR i KC PZPR¹³ wizerunek był wypadkową właściwości danego etapu politycznego, czyli potencjalnych celów (dążenia do władzy totalitarnej czy utrzymania się przy władzy za pomocą systemu autorytarnego), konieczności propagandowego neutralizowania bieżących problemów (na przykład braków w zaopatrzeniu) oraz cech charakterologicznych i behawioralnych poszczególnych osób (takich, jak kompetencje interpersonalne czy poczucie humoru).

⁸ Zob. M. M a z u r, *Wizualne reprezentacje polskiego stalinizmu. Preliminaria badawcze*, w: *Człowiek, zjawiska i teksty kultury w komunikacji społecznej*, red. M. Karwatowska, R. Litwiński, A. Siwiec, Wydawnictwo UMCS, Lublin 2015, s. 77-94.

⁹ Zob. np. J. P l a m p e r, *Kult Stalina. Studium alchemii władzy*, tłum. K. Bażyńska-Chojnacka, P. Chojnacki, Świat Książki, Warszawa 2014.

¹⁰ R. B a r t h e s, *Światło obrazu. Uwagi o fotografii*, tłum. J. Trznadel, Wydawnictwo Aletheia, Warszawa 2008, s. 136.

¹¹ Por. tamże.

¹² Por. G. R o s e, *Interpretacja materiałów wizualnych. Krytyczna metodologia badań nad wizualnością*, tłum. E. Klekot, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2010, s. 20.

¹³ Pełne nazwy to: Komitet Centralny Polskiej Partii Robotniczej i Komitet Centralny Polskiej Zjednoczonej Partii Robotniczej. PZPR została utworzona w roku 1948 z połączenia Polskiej Partii Robotniczej (założonej w roku 1942) oraz Polskiej Partii Socjalistycznej.

BOLESŁAW BIERUT

Propagandowy wizerunek Bolesława Bieruta¹⁴ stojącego na czele KC PPR od września do grudnia 1948 roku i KC PZPR w latach 1948-1956 stanowił kontynuację jego wcześniejszego obrazu – z czasów, kiedy pełnił on między innymi funkcje przewodniczącego, a następnie prezydenta Krajowej Rady Narodowej (w latach 1944-1947), prezydenta RP i przewodniczącego Rady Państwa (w latach 1947-1952) oraz premiera (od 1952 do 1954 roku). Liczba przedstawień Bieruta gwałtownie wzrosła w roku 1949, po objęciu przez niego stanowiska sekretarza KC PZPR – data ta uważana jest zazwyczaj za początek polskiego kultu jednostki. Postać Bieruta na kilka lat stała się nieodłącznym elementem przestrzeni publicznej. Nawet jeśli nie pojawiał się on się gdzieś osobiście, to jego wizerunek musiał być umieszczony w widocznym miejscu, potwierdzając jego władzę nad danym pomieszczeniem czy terenem. Szczytowy moment kultu przypada na rok 1952, w którym obchodzone były sześćdziesiąte urodziny przywódcy. Po roku 1953 zaczęły się powolne zmiany, Bierut stopniowo tracił pełnię władzy. Dostrzegalny jest spadek liczby jego zdjęć publikowanych w prasie w tym okresie, co ma związek z wejściem zjawiska kultu jednostki w fazę schyłkową. Śmierć pierwszego sekretarza PZPR w marcu 1956 roku spowodowała chwilowy wzrost zainteresowania jego osobą, po czym na dwie dekady zniknął on zupełnie ze świata przedstawień.

W dyskursie propagandowym Bierut funkcjonował w kilku rolach: przywódcy państwa (partii), ojca narodu, budowniczego, gospodarza, ucznia Stalina i Lenina, nauczyciela. Pierwsza z nich implikowana była pełnieniem funkcji głowy państwa lub zwierzchnika instytucji. Wykreowany model zarówno w zakresie aparycji, jak i zachowania nie odbiegał od wizerunków osób rządzących państwem w systemie demokratycznym. Bierut nie wyróżniał się wyglądem. Ubierał się w sposób klasyczny, w lecie nosił jasne garnitury, jesienią i wiosną chodził w jasnych płaszczach i w kapeluszu. Do czytania zakładał okulary. Podczas powitań lekko pochylał się do przodu – postawę tę przyjmował w kontaktach nie tylko z dyplomatami radzieckimi, ale i Polakami. Nie można zatem mówić o uniżoności wobec konkretnych osób, raczej o wyuczonyj konwencji.

Początkowo, w roku 1945, określano go mianem „prezydenta KRN” albo „prezydenta” a później, nawet jeszcze przed rokiem 1947, już niemal wyłącznie „prezydenta” i „prezydenta Rzeczypospolitej”, chociaż funkcję tę objął dopiero w lutym tegoż roku. Wizualnym symbolem legalności prezydentu-

¹⁴ Zob. B. Rogowska, *Bolesław Bierut – ikonografia wodza*, w: *Socrealizm. Fabuły – komunikaty – ikony*, red. K. Stępnik, M. Piechota, Wydawnictwo UMCS, Lublin 2006, s. 443-454. Niestety, tekst Barbary Rogowskiej tylko w ograniczonym zakresie dotyczy tytułowej ikoniczności.

ry był Belweder – zarówno jego fasada, jak i bogato zdobione wnętrza oraz okazjonalnie park pałacowy stanowiły tło przedstawień Bieruta. Po wyborze na urząd prezydenta RP mimo lutowego mrozu przejechał on z Sejmu do Belwederu w otwartym samochodzie¹⁵, nawiązując w ten sposób do wzorców przedwojennych. Wielokrotnie ukazywano Bieruta siedzącego przy biurku i podpisującego dokumenty. W tle zawsze znajdowała się mapa Polski, a na biurku przedmioty dodające powagi i prestiżu: kałamarz, suszka biurowa, figurki, dokumenty, telefon. Podczas uroczystości pokazywano go jako „Pierwszego Obywatela” siedzącego w samotnie stojącym fotelu (czasami krzesło było bogato zdobione i przypominało tron), dopiero za nim siedziała bądź stała reszta osób. Zawsze jednak poprzez ustawienie kadru, a w materiałach audiowizualnych również poprzez długość ujęcia i komentarz wskazywano, kto jest osobą pierwszoplanową.

Początkowo, pragnąc wpisać wizerunek przywódcy w konwencję tradycyjnych norm, wykorzystywano symbolikę narodową. Bierut śpiewał *Rotę* i *Mazurka Dąbrowskiego*, w tle znajdował się orzeł, polskie flagi. Przez kilka lat nie kojarzono go z PPR i nie wspomniano o nim w kontekście tej partii. Zmieniono tę taktykę dopiero w roku 1949, choć także wówczas był przede wszystkim „prezydentem” (państwa, czyli wszystkich obywateli), a rzadziej „sekretarzem” partii komunistycznej. W jego otoczeniu częściej pojawiały się jednak komunistyczne czerwone flagi, ale nie sierp i młot czy gwiazda.

Podobną rolę „polonizacji” władzy spełniały rytuały religijne. W pierwszych latach istnienia Polski Ludowej zgodnie z tradycją przedwojenną uroczystości państwowe, w tym rocznicowe, były poprzedzane Mszą. Bierut brał udział w Mszy do początku roku 1948. Nie pokazywano go jednak klęczącego czy uczestniczącego w niej czynnie, ale dawano do zrozumienia, że jest obecny. Do kreowania wizerunku wykorzystywano również kontekst dni świątecznych. W okresie Bożego Narodzenia pojawiał się na zabawie świątecznej połączonej z wręczaniem prezentów od Świętego Mikołaja, a z okazji Nowego Roku przedstawiciele rządu, duchowieństwa i różnych zawodów, z wszystkich stron kraju, składali mu życzenia noworoczne, podczas dożynek zaś chłopcy wręczali wieńce. W roku 1945 kronika filmowa pokazała Bieruta łamiącego się opłatkami z rannymi żołnierzami, a podkład muzyczny obrazu stanowiła kolęda¹⁶.

Do zajęć przywódcy należało wręczanie odznaczeń i przyjmowanie defilad. Często Bierut przedstawiany był razem z ministrem obrony narodowej, marszałkiem Michałem Rola-Żymierskim, a potem z marszałkiem Konstantym Rokossowskim, co sugerowało sojusz partii i wojska. Nikt jednak nie miał

¹⁵ *I sesja Sejmu Ustawodawczego*, Polska Kronika Filmowa 1947/07.

¹⁶ *Wizyta Bieruta i Roli-Żymierskiego u rannych żołnierzy*, Polska Kronika Filmowa 1945/02.

wątpliwości, kto był osobą najważniejszą. W kronikach filmowych z roku 1945 prezentowano wraz z nim dyplomatów zachodnich i ambasadorów wręczających listy uwierzytelniające, potwierdzając w ten sposób legalność władzy Bieruta i Polski pod nowymi rządami.

Również obrazy malarskie, takie jak: Alfonsa Długosza *Kongres Jedności* (1951), Kazimierza Borzyna *Przysięga Prezydenta Bieruta* (1951), Zbigniewa Pronaszki *Bolesław Bierut* (1953), Mieczysława Wątorskiego *Dożynki* (1954), eksponowały rolę przywódcy. Trzeba przy tym podkreślić, że pierwszych sekretarzy malowano wyłącznie w sposób realistyczny, również w fotografii zrezygnowano z innych technik (kolażu czy fotomontażu), które mogłyby naruszyć usankcjonowany patos.

W procesie kreowania image'u Bieruta popełniano również błędy. Często stał on na wysokiej trybunie honorowej, co utrudniało fotografom wykonanie zdjęcia z dobrej perspektywy, z zachowaniem właściwych proporcji. Niektóre z ujęć, jak można się domyślać, celowo pokazywały niewielkie sylwetki dygnitarzy partyjnych odseparowanych od widza dużymi płaszczyznami trybun¹⁷. Trudno w tych kadrach nie dostrzec metafory odizolowania wywyższonej władzy od społeczeństwa.

Zachowania, postawy i ich przedstawienia kreujące wizerunek przywódcy państwa kontynuowały narracje znane z okresu przedwojennego i były oparte na ówczesnych wzorach. Poza ten schemat nie wychodziła również kreacja kolejnej roli – ojca narodu, odpowiadającej aksjologicznym założeniom paternalizmu. Przykładowo: w kronice filmowej z początku 1947 roku poświęconej powodzi ukazano Bieruta osobiście oceniającego zniszczenia i wydającego polecenia mające na celu rozszerzenie akcji pomocy poszkodowanym¹⁸. Ujęcia jego postaci sugerują zainteresowanie problemem (wyrażane poprzez gestykulację), wrażliwość na nieszczęście oraz decyzyjność.

Potwierdzanie poparcia dla władzy było istotnym elementem kultu jednostki. Przekazy medialne świadczyć miały o konsolidacji narodu przy rządzącym oraz o osobistej, emocjonalnej łączności członków społeczeństwa z przywódcą. W kronikach filmowych z roku 1949 często podkreślano powszechny afirmatywny stosunek do Bieruta – ludzie witali go skandowaniem. Okrzyki na jego cześć stanowiły tło dźwiękowe ujęć bez względu na to, czy można je było dopasować do ruchu ust pokazywanych osób. Bierut był oklaskiwany i sam żywo włączał się do oklasków. Kroniki obfitowały w czołobitne zapewnienia: „Naród polski gorąco pozdrawia swego ukochanego przywódcę, nauczycie-

¹⁷ Niektóre z tych zdjęć ukazały się wówczas, a cenzura najwidoczniej nie dopatrzyła się w nich niczego niestosownego (por. „Fotografia” 1954, nr 7, okładka).

¹⁸ *Nad Wisłą*, Polska Kronika Filmowa 1947/13.

la”¹⁹ czy „Nasze myśli i uczucia zwrócone są ku twojej osobie, Obywatelu Prezydencie. W Tobie naród polski widzi swego wodza i nauczyciela wiodącego nas do zwycięstwa socjalizmu”²⁰. Ukazywano uśmiechniętych ludzi, którzy machali, pozdrawiali, wyrażali szacunek i radość ze spotkania z Bierutem.

Zgodnie z duchem epoki poparcie przejawiało się również w czynach produkcyjnych. Przed kamerami operatorów kroniki filmowej robotnicy Pafawagu we Wrocławiu zobowiązali się do przekroczenia planu i podniesienia jakości pracy ze względu na zbliżające się urodziny „niezlomnego bojownika o szczęście ludu polskiego”²¹, jak nazwano Bieruta. Następnego dnia wyzwanie podjęły kolejne zakłady pracy. Nieproduktywne grupy zawodowe odwoływały się do działań symbolicznych. W dniu urodzin sekretarza zespół taterników powziął zobowiązanie zatknięcia niebieskiej flagi (Sztandaru Pokoju) na Świnicy. Na szczycie odśpiewano ponoć hymn Światowej Federacji Młodzieży Demokratycznej²². W innych przekazach podkreślano wzajemny szacunek i miłość łączące Bieruta z naukowcami i ludźmi kultury oraz jego zainteresowanie rozwojem dziedzin ich pracy.

Metafora ojca wymagała również przedstawiania sekretarza w sytuacjach nieoficjalnych, które przybliżałyby go do społeczeństwa, a jednocześnie wykraczały poza formułę dystyngowanego, majestatycznego przywódcy. Bierut tańczył z przodownicą pracy podczas obchodów 1 Maja²³, pokazywał się z sarnami w parku belwederskim²⁴. W latach 1947-1948 wzrosła liczba odnotowanych w kronikach filmowych spotkań Bieruta z dziećmi: uczniami, sierotami, chorymi. Był ponoć szybko akceptowany, rozdawał prezenty, pojawiały się nawet komentarze: „Pan Prezydent lubi dzieci, dzieci czują się z nim dobrze. Długo pamiętać będą miłego i dobrego gościa”²⁵. Przekonywano, że między Bierutem a najmłodszymi natychmiast wytwarzały się więzi i atmosfera wzajemnego zaufania. Pokazywano dzieci całujące go i przytulające się do niego, padały słowa o wujku, z którym wszyscy chcą się bawić²⁶. Były to rzadkie momenty, w których pierwszy sekretarz odchodził od ceremonialności.

Ostatnim akcentem konstytuującym obraz wielkości Bieruta, ale jednocześnie kończącym z takim wizerunkiem stały się publikowane w całej prasie zdjęcia stojących w wielokilometrowych kolejkach dziesiątków tysięcy osób, które przyszły zobaczyć jego trumnę, a później uczestniczyły w uroczysto-

¹⁹ *Cały naród pozdrawia swego Prezydenta*, Polska Kronika Filmowa 1952/18.

²⁰ *Pierwszy budowniczy Polski Ludowej*, Polska Kronika Filmowa 1952/18.

²¹ *Wrocławskie wezwanie*, Polska Kronika Filmowa 1952/12.

²² *Sztandar nad Tatrami*, Polska Kronika Filmowa 1952/18.

²³ *W gościnie u Prezydenta*, Polska Kronika Filmowa 1951/20.

²⁴ *Prezydent Bierut na spacerze w parku belwederskim*, Polska Kronika Filmowa 1947/29.

²⁵ *Dom matki i dziecka*, Polska Kronika Filmowa 1948/03.

²⁶ *1 Maja. Przodownicy w nauce u prezydenta*, Polska Kronika Filmowa 1950/19.

ściach pogrzebowych. Nawet jeśli obecność tak wielu ludzi nie była wyrazem potrzeby oddania hołdu, to świadczyła o ich ciekawości. Pożegnanie przywódcy stanowiło swoistą ludową rozrywkę, umiejętnie wykorzystaną przez propagandę. Zapewne znaleźć by można zresztą jeszcze kilka innych wyjaśnień tego zachowania.

Przypisanie Bierutowi roli budowniczego czy, jak mówiono, „Pierwszego Budowniczego Polski Ludowej” miało co najmniej dwie przyczyny. Po pierwsze, kraj rzeczywiście wymagał odbudowy i rozbudowy. Dlatego Bierut wędrował z kamerą kroniki filmowej po budowach, głównie w Warszawie, choć nie tylko tam, pokazywał się w towarzystwie urbanistów i inżynierów, bywał w pracowniach architektów, a nawet ze szpadlem w ręku uczestniczył w odgruzowywaniu stolicy, oficjalnie entuzjastycznie witany przez jej mieszkańców. Odwiedził rekonstruowaną Starówkę, gdzie udzielał rad. Bierut-budowniczy ukazany też został na obrazie Włodzimierza Zakrzewskiego *Towarzysz Bierut wśród robotników* (1949), na którym przedstawiono go stojącego w otoczeniu brygady budowlanej. Drugą przyczyną „obsadzenia go” w tej roli społecznej była właściwa wielu przywódcom – w tym wszystkim przywódcom państw niedemokratycznych – chęć budowania, wznoszenia, kreacji oraz archetyp wodza-demiurga, twórcy-stwórcy. Każdego niedemokratycznego przywódcę fotografowano z makietami i planami urbanistycznymi²⁷. Bierut ukazany był na zdjęciach między innymi z trasą W-Z w Warszawie i w Marszałkowskiej Dzielnicy Mieszkaniowej (MDM). Waldemar Grzegorz Wdowicki, malując *Portret Bolesława Bieruta* (1952), przedstawił go pochylonego nad makietą miasta. Pragnieniu budowania nowego porządku, nowego świata towarzyszyła potrzeba budowy nowych miast i osiedli. Pragmatyzm łączył się tu z metaforą kreatora.

Bliska modelowi budowniczego była rola gospodarza. Gdy pokazywano Bieruta przeprowadzającego inspekcję kraju, lektor podkreślał, że zachowuje się on po gospodarsku, dogląda, ocenia, instruuje... Z ikonografii trudno natomiast wyczytać stale obecną w tekstach pisanych rolę nauczyciela. „Bierut nauczyciel” pokazany został jedynie na obrazie Alfreda Lenicy *Młody Bierut wśród robotników* (1952), na którym pierwszy sekretarz z czerwoną książką w rękach edukuje kobiety i mężczyzn, osoby młodsze i w podeszłym wieku, słowem – wszystkich.

Znacznie częściej prezentowano Bieruta w roli ucznia Stalina. Przekazy wizualne podkreślały stosunek podległości. Przykładem może być obraz Rajmunda Pietkiewicza *Pakt pokoju* (1950)²⁸, gdzie siedzący Stalin dominuje

²⁷ Zob. D. S u d j i c, *Kompleks gmachu. Architektura władzy*, tłum. A. Rasmus-Zgorzelska, Fundacja Centrum Architektury, Warszawa 2015.

²⁸ Podobny charakter ma obraz Kazimierza Śremkiewicza *Stalin i Bierut podpisują układ polsko-radziecki* (1955).

nad stojącym za nim w drugim szeregu Bierutem, oczekującym na podpis. Oczywiście jest również wymowa obrazów pierwszego sekretarza przemawiającego pod portretem Stalina, poparta wypowiedzianymi deklaracjami wasalnej podległości. Co znamienne, znacznie rzadziej odnaleźć można przedstawienia Bieruta na tle podobizny Lenina. Stalin zdecydowanie zdominował tę przestrzeń i taka perspektywa obowiązywała do roku 1953.

Bierut jako jedyny spośród pierwszych sekretarzy KC pojawił się na plakatach, tylko jego wizerunek utrwalono na licznych publicznie pokazywanych obrazach malarskich²⁹. Zdjęcie żadnego z pozostałych nie ukazało się w prasie dziecięcej³⁰. Bierutowi poświęcono co najmniej dwa plakaty: ze Stalinem (*Przyjaźń polsko-radziecka to pokój, niezawisłość, szczęśliwe jutro naszej Ojczyzny* z roku 1952 autorstwa Macieja Nehringa) i z Konstantym Rokossowskim (*Plon niesiemy, plon w nasz ojczysty dom* autorstwa Lucjana Jagodzińskiego, również z roku 1952). Drugi z wymienionych plakatów nawiązuje do międzywojennych zdjęć prezydenta RP przyjmującego wieniec dożynekowy z rąk przedstawicieli wiejskiego ludu. Bierut i Rokossowski ukazani zostali w pozycji stojącej, na podwyższeniu, gdy odbierają hołd od ubranej w strój ludowy kobiety uosabiającej lud (wieś). Kompozycja odzwierciedla hierarchiczne relacje społeczne: nadrzędność partii i wojska wobec społeczeństwa, miasta wobec wsi i mężczyzny wobec kobiety; umieszczenie na jednym planie polskiego polityka i polsko-radzieckiego marszałka także ma znaczenie symboliczne.

Wydano również trzy serie znaczków poświęconych Bierutowi: jedna składała się z dziewięciu niewielkich identycznych portretów w różnych kolorach odpowiadających różnym nominałom, inna ukazywała pierwszego sekretarza z dziećmi. Jego podobizna znalazła się też na wprowadzonych do obiegu kartach pocztowych i kopertach.

Rzeźb przedstawiających Bieruta stworzono niewiele. Poza projektami z lat siedemdziesiątych i pomnikiem zlokalizowanym w Lublinie (został on jednak wykonany dopiero w roku 1979), były to głównie popiersia³¹. Nie powstały natomiast rzeźbiarskie przedstawienia pozostałych pierwszych sekretarzy.

Bierut został pokazany w dwóch filmach fabularnych. Pojawił się w dwóch scenach *Żołnierza zwycięstwa*³² Wandy Jakubowskiej: najpierw widzimy go przemawiającego w wyzwolonej spod okupacji niemieckiej Warszawie, a na-

²⁹ Władysław Gomułka przedstawiony został na kilku mało znanych obrazach. Obraz Edwarda Gierka powstał jako prezent dla niego, o czym dalej.

³⁰ Zdjęcia Bieruta zamieszczano w czasopiśmie dla dzieci i młodszej młodzieży „Płomyczek” (np. 1949, nr 9; 1950, nr 18).

³¹ Przykładem może być popiersie autorstwa Władysława Wasiewicza, z roku 1954, obecnie znajdujące się – podobnie jak lubelski pomnik – w Galerii Socrealizmu w Kozłowiec.

³² Polska, 1953.

stępnie jako prezydenta RP podczas rozmowy z głównym bohaterem gen. Karolem Świerczewskim. W tej drugiej scenie stoi obok Belwederu, w którym „w nocy długo pali się światło” – to kolejny archetyp znany z okresu międzywojennego, ale też nawiązanie do przedstawień Stalina. Wiele lat później powstał w koprodukcji kilku państw dość kuriozalny pod względem artystycznym i historycznym fabularny film *Żołnierze wolności*³³, w którym w krótkich, kilkudziesięciosekundowych scenach potwierdzano ideowość i bohaterstwo Bieruta, Władysława Gomułki i Edwarda Gierka w czasie wojny³⁴.

Portrety Bieruta i Stalina bądź Rokossowskiego wisiały w salach szkolnych, świetlicach, aulach, biurach, zakładach pracy, halach produkcyjnych, salach sportowych, na wystawach sklepowych, ustawiano je na ulicach miast podczas świąt państwowych. Dzieci malowały Bieruta w ramach zajęć przedшкоlnych i szkolnych. Podczas manifestacji eksponowano jego dwu-, trzy-metrowe podobizny przypominające feretrony (il. 1), albo manifestanci nieśli setki mniejszych zdjęć lub flag z jego popiersiem. Nie wydaje się natomiast, że obrazy z jego wizerunkiem – jak portrety wodza rewolucji w Związku Radzieckim czy Hitlera w nazistowskich Niemczech – wieszano na ścianach w domach prywatnych.

Trudno się zgodzić z tytułową tezą ciekawego skądinąd artykułu Marcina Zaremby dotyczącej prób budowy kultu pierwszych sekretarzy po roku 1956³⁵. Powolne obumieranie parareligijnej gloryfikacji przywódców partii zaczęło się po śmierci Stalina, ostatecznie kult ten zakończył się z dniem zgonu Bieruta. Jego następcy ukazywani byli co najwyżej jako przywódcy autorytarni (jak Gomułka i Gierek), quasi-autorytarni (jak Wojciech Jaruzelski) lub bez żadnego przymiotnika (jak Edward Ochab, Stanisław Kania i Mieczysław Rakowski). Postawiłbym tezę, że między innymi taki właśnie wizerunek przywódców odróżnia totalitaryzm od różnych form autorytaryzmu.

EDWARD OCHAB

Edward Ochab był pierwszym sekretarzem PZPR przez siedem miesięcy (od marca do października 1956 roku), a jego rządy przypadały na okres zawirowań po śmierci Bieruta, rewolty w Poznaniu, rozpadu systemu propagando-

³³ Polska, ZSRR, Czechosłowacja, Bułgaria, Węgry, NRD, Rumunia, 1977, reż. Jurij Ozierow.

³⁴ Film, który początkowo miał nosić tytuł *Komuniści*, przedstawia walkę europejskich komunistów w czasie drugiej wojny światowej. Składa się z czterech części trwających łącznie sześć godzin.

³⁵ Zob. M. Z a r e m b a, *Drugi stopień drabiny. Kult pierwszych sekretarzy w Polsce*, w: *PRL. Trwanie i zmiana*, red. D. Stola, M. Zaremby, Wydawnictwo Wyższej Szkoły Przedsiębiorczości i Zarządzania im. Leona Koźmińskiego, Warszawa 2003, s. 39-74.

wego i walk frakcyjnych. Wydaje się, że właśnie ze względu na przejściowy charakter tych rządów jego wizerunek nie był w żaden sposób kreowany. Wszyscy się domyślali, że stanął na czele partii jedynie na krótki okres oczekiwania kryzysu systemu, ale z pewnością nie będzie decydem. Nie wyróżniał się wyglądem ani zachowaniem (il. 3). W późniejszym okresie stał się przedmiotem żartów, w których drwiono z jego poziomu intelektualnego.

WŁADYSŁAW GOMUŁKA

Władysław Gomułka pełnił funkcję sekretarza (w latach 1943-1945) i sekretarza generalnego (w latach 1945-1948) KC PPR, a od roku 1956 do 1970 był pierwszym sekretarzem KC PZPR, można zatem mówić o dwóch okresach tworzenia jego wizerunku. Obraz sekretarza w każdym z tych okresów był inny – różnice wynikały ze specyfiki obu epok politycznych, różnych pozycji politycznych Gomułki, a także ze zmian w dziedzinie nośników informacji.

W latach czterdziestych Gomułka zawsze pozostawał drugą – po Bierucie – postacią sceny politycznej. Jego pierwszoplanowa rola ujawniała się tylko w kwestiach dotyczących wewnętrznych spraw partii. Prezentowano go również jako wicepremiera i ministra w Tymczasowym Rządzie Jedności Narodowej (w latach 1945-1947) i w rządzie Józefa Cyrankiewicza (w latach 1947-1949). Po powrocie do władzy w roku 1956 bardzo często pokazywano go razem z premierem Cyrankiewiczem i przewodniczącym Rady Państwa Aleksandrem Zawadzkiem. Prawdopodobnie było to związane z reakcją na wcześniejszy kult jednostki i oskarżenia Bieruta o samowładztwo. Władza kolektywna wymagała przynajmniej zespołowego wizerunku.

Z dużym prawdopodobieństwem można założyć, że w tym okresie nie wypracowano polityki wizerunkowej i nie sformułowano żadnych wytycznych co do sposobu przedstawiania pierwszego sekretarza. Z kultu jednostki pozostało już niewiele, a sposoby ujmowania wizerunku polityka można porównać do formuły stosowanej w przypadku rządów autorytarnych.

Zarówno zachowanie, jak i wygląd czy sposób mówienia Gomułki nie pasowały do roli przywódcy narodu i w miarę upływu lat ten dysonans wyraźnie się pogłębiał. Pokazywano go, gdy wygłaszał przemówienia, spotykał się z politykami zagranicznymi (niemal wyłącznie z krajów socjalistycznych) lub gdy stał na trybunie w trakcie uroczystości państwowych. Przyjmował kwiaty, witał się z dziećmi, które składały mu życzenia, ale działo się to zazwyczaj na trybunach honorowych podczas oficjalnych spotkań i świąt państwowych.

Wizyty delegacji zagranicznych przybywających do Polski otrzymywały odpowiednią oprawę. Przy trasie przejazdu z lotniska do Belwederu gromadziła się „ludność Warszawy”, która rzucała kwiaty, wyrażała uznanie i poparcie.

Gomułka i goście (jak prezydent Czechosłowacji Antonin Novotny w roku 1960) stali w otwartym samochodzie i pozdrawiali mieszkańców machaniem ręki³⁶. Nie należałoby a priori zakładać, że szpaler ludności został w całości zorganizowany, trudno też wskazać, w jakiej mierze spontaniczność uczestników była sterowana. Zapewne w tym wypadku miały miejsce obie formy zachowania – z jednej strony dobrowolna obecność wywołana ciekawością ludzi poszukujących jakiejś rozrywki, z drugiej zaś wyreżyserowana demonstracja radości i poparcia dla systemu politycznego.

W roku 1970, po podpisaniu układu polsko-niemieckiego, w kronice filmowej chyba po raz pierwszy i jedyny Gomułka nazwany został „polskim mężem stanu”³⁷. Ten niewątpliwy sukces w polityce międzynarodowej był jednym z niewielu momentów, w których próbowano wykreować go na ojca narodu i przywódcę światowej rangi. Bardzo szybko jednak ten triumf pośrednio przyczynił się do upadku tego pierwszego sekretarza.

Gomułka był antycharyzmatyczny i propaganda wizualna nawet nie próbowała tego zmieniać. W roku 1957 kronika filmowa pokazała go z żoną na spacerze w Krynicy³⁸, ale było to jedno z niewielu ujęć ukazujących go w sytuacji prywatnej. W innym wydaniu kroniki widzimy go na barbórkowym balu w Katowicach tańczącego trojaka, a następnie frywolnie podskakującego w kółku z dwiema ubranymi na ludowo kobietami³⁹. Można to jednak uznać za niedopatrzenie propagandy, raczej ośmieszające pierwszego sekretarza niż celowo kreujące jakąś rolę.

Chociaż w tym czasie nie było precyzyjnych wytycznych co do wizerunku, nadal funkcjonowała cenzura. Nie mogły zostać upublicznione pewne zdjęcia, jak choćby te ze spotkania z aktywem partyjnym stolicy w marcu 1968 roku, na których widoczne były plansze z dwuznacznym napisem: „Wierzymy w Ciebie Wiesławie” (il. 6), czy fotografie prezentujące Gomułkę siedzącego przy zastawionym stole lub pijącego alkohol. Paradoksalnie jednak to właśnie Gomułka był tym spośród pierwszych sekretarzy, którego najczęściej fotografowano z kieliszkiem w rękę podczas półoficjalnych spotkań, choć znakomita większość z tych zdjęć została ujawniona dopiero po roku 1989. W roku 1961 kronika filmowa pokazała jednak, jak podczas 30. Międzynarodowych Targów Poznańskich Gomułka bezceremonialnie, wręcz łączywie pił czechosłowackie piwo, podczas gdy stojący obok Cyrankiewicz ewidentnie krygował się przed kamerą, skonfundowany zachowaniem przywódcy PZPR⁴⁰.

³⁶ *Wizyta przyjaźni*, Polska Kronika Filmowa 1960/37B.

³⁷ *Podpisanie układu*, Polska Kronika Filmowa 1970/49A.

³⁸ *Na urlopie*, Polska Kronika Filmowa 1957/32A.

³⁹ *Jeszcze Barburka* (sic!), Polska Kronika Filmowa 1962/50A.

⁴⁰ *XXX*, Polska Kronika Filmowa 1961/24B.

Początkowo Gomułka miał kłopoty z dobraniem właściwego stroju. Podczas wielkiej manifestacji na placu Defilad w październiku 1956 roku pojawił się w zbyt dużym płaszczu, a kilka dni później, na konferencji – w za dużej marynarce. Szybko jednak, pomimo swego skąpstwa, zaczął się ubierać poprawnie i nie wyróżniał się nie tylko spośród polskich, ale i zagranicznych polityków. Od 1956 roku charakterystycznym dla niego atrybutem były nieodłączne staromodne okulary w rogowej oprawie, nadające mu wygląd księgowego.

Gomułka potrafił się śmiać i uśmiechać. Na zdjęciach sprawia wrażenie człowieka przyjaznego i pogodnego. Należy jednak pamiętać, że miał osobowość choleryka. Przejawiało się to w jego skłonności do gestykulacji, z której opanowaniem miał spore problemy (il. 4). Na przykład 4 listopada 1956 roku podczas Krajowej Narady Aktywu Partyjnego odczytał tekst przemówienia, trzymając ręce założone z tyłu⁴¹. Czasami wkładał je do kieszeni. Zwykle pozdrawiał tłumy, machając. W sytuacjach oficjalnych mówił i odczytywał przemówienia z kartki w sposób ekspresywny, z natychmiast rzucającym się w oczy zaangażowaniem. Czasami podnosił głos, akcentował słowa, które chciał podkreślić, niekiedy starał się hiperpoprawnie wymawiać słowa (na przykład: „stanęła”), co właściwe bywa osobom próbującym ukryć brak wykształcenia. W przemówieniach partyjnych nietransmitowanych posługiwał się językiem potocznym, stosował liczne wtręty typu: „prawda”, „yyy...”, „że tak powiem”, „tak się sprawa przedstawia”, popełniał wiele błędów językowych i nie wypowiadał w całości wyrazów kończących zdania. W momentach napięcia emocjonalnego, jak w marcu 1968 roku, „mówił” całym ciałem, żywo się poruszając przy głoszeniu referatu.

Za jego rządów zrezygnowano z umieszczania na ulicach miast wielkich podobizn przywódcy. Pojawiały się one tylko podczas manifestacji 1 maja i 22 lipca⁴² oraz z okazji innych świąt państwowych, jak na przykład obchody Tysiąclecia Państwa Polskiego. Radykalnie zmniejszyła się ilość portretów Gomułki noszonych przez manifestantów. Na podstawie fotografii i kronik filmowych można postawić tezę, że pojawiały się one głównie poza stolicą, być może w miastach wojewódzkich⁴³. Pozostały natomiast portrety pierwszego sekretarza lub – rzadziej – jego i premiera w urzędach, salach zebrań czy szkołach. Nadal eksponowano je podczas spotkań i konferencji partyjnych.

Gomułka i inni rządzący politycy korzystali z betonowej trybuny na warszawskim placu Defilad, która mocno separowała ich od przechodzących do-

⁴¹ *Z narady aktywu*, Polska Kronika Filmowa 1956/46.

⁴² Do roku 1989 tego dnia obchodzono święto państwowe upamiętniające ogłoszenie Manifestu Polskiego Komitetu Wyzwolenia Narodowego w roku 1944.

⁴³ Kwestia ta wymagałaby jednak szerszych badań.

łem manifestantów – powtarzano zatem ten sam błąd, co w przypadku Bieruta (il. 5). Nadal też oklaskiwano pierwszego sekretarza, gdy wchodził do sal posiedzeń, brawami przerywano mu przemówienia. Nie jest to jednak konwencja dystynktywna dla reżimów niedemokratycznych.

W przedstawieniach malarskich Gomułka pojawia się jedynie na mało znanych dzisiaj obrazach (z pierwszego okresu rządzenia partią), na których przedstawiano jego popiersie. W roku 1985 Poczta Polska z okazji czterdziestolecia przyłączenia tak zwanych Ziem Odzyskanych wydała znaczek pocztowy z jego podobizną jako ministra Ziem Odzyskanych. W jednej krótkiej scenie można go zobaczyć w filmie *Żołnierze wolności*.

EDWARD GIEREK

Edward Gierek rozpoczął rządy w trudnej sytuacji społecznej i politycznej po buncie robotniczym na Wybrzeżu w grudniu 1970 roku. Prezentował inne niż jego poprzednik koncepcje zarówno oblicza Polski socjalistycznej, jak i roli propagandy. Z czasem gierkowską propagandę zaczęto nazywać propagandą sukcesu.

Wraz z odejściem Gomułki skończyło się umieszczanie portretów przywódcy w urzędach i szkołach. Wielkie podobizny przestały się pojawiać podczas obchodów pierwszomajowych i praktyki tej już nie stosowano do końca istnienia PRL.

W pierwszych miesiącach rządów Gierka liczba jego zdjęć publikowanych w prasie była duża, później spadła, by zacząć ponownie wzrastać i ostatecznie ustabilizować się w połowie lat siedemdziesiątych. Na przykład w roku 1976 na pierwszych stronach „Trybuny Ludu” fotografie z jego podobizną ukazały się w numerach wydanych w dniach: 1, 2, 4, 6, 9, 10, 11, 16, 19, 22, 26 i 31 marca, a w kolejnym miesiącu, kwietniu: 3, 6, 10, 14, 16, 23, 26 i 30. W następnych latach częstotliwość publikowania zdjęć pierwszego sekretarza ponownie nieco zmalała, do pięciu, sześciu w miesiącu – i na tym poziomie utrzymała się do końca jego rządów.

Fotografie prasowe tego polityka są dość monotonne. Głoszone hasło wzajemnego zaufania wzmacniały zdjęcia Gierka witającego się, trzymającego kogoś za ramię, rozmawiającego z ludźmi. Ze względu na jego profesję i pochodzenie najczęściej przedstawianą grupą zawodową byli górnicy. Ukazywano Gierka przemawiającego, składającego kwiaty, przypinającego odznaczenia, siedzącego przy stole lub na sofie w towarzystwie zagranicznych polityków. Ze względu na dużą liczbę zdjęć ich tematyka i kompozycje zaczęły się powtarzać. W przypadku tej postaci medialny przekaz był nad wyraz jednorodny, a jego wizerunek najlepiej charakteryzuje określenie „dobry gospodarz”. Jak



1. Obchody święta 1 Maja, pochód na ulicy Marszałkowskiej w Warszawie w 1955 r. (PAP, fot. Zdzisław Wdowiński).



2. Portret I sekretarza KC PZPR Bolesława Bieruta w gmachu Urzędu do Spraw Bezpieczeństwa Państwa w Poznaniu, ostrzelany w czerwcu 1956 r. (PAP, fot. Wojciech Kondracki).

3. I sekretarz KC PZPR Edward Ochab (czwarty z prawej, obok Władysława Gomułki) podczas VIII Plenum KC PZPR w Warszawie w październiku 1956 r. (PAP/CAF, archiwum).





4. I sekretarz KC PZPR Władysław Gomułka na spotkaniu przedwyborczym w Fabryce Samochodów Osobowych w Warszawie 15 maja 1965 r. (PAP, fot. Zbigniew Matuszewski).



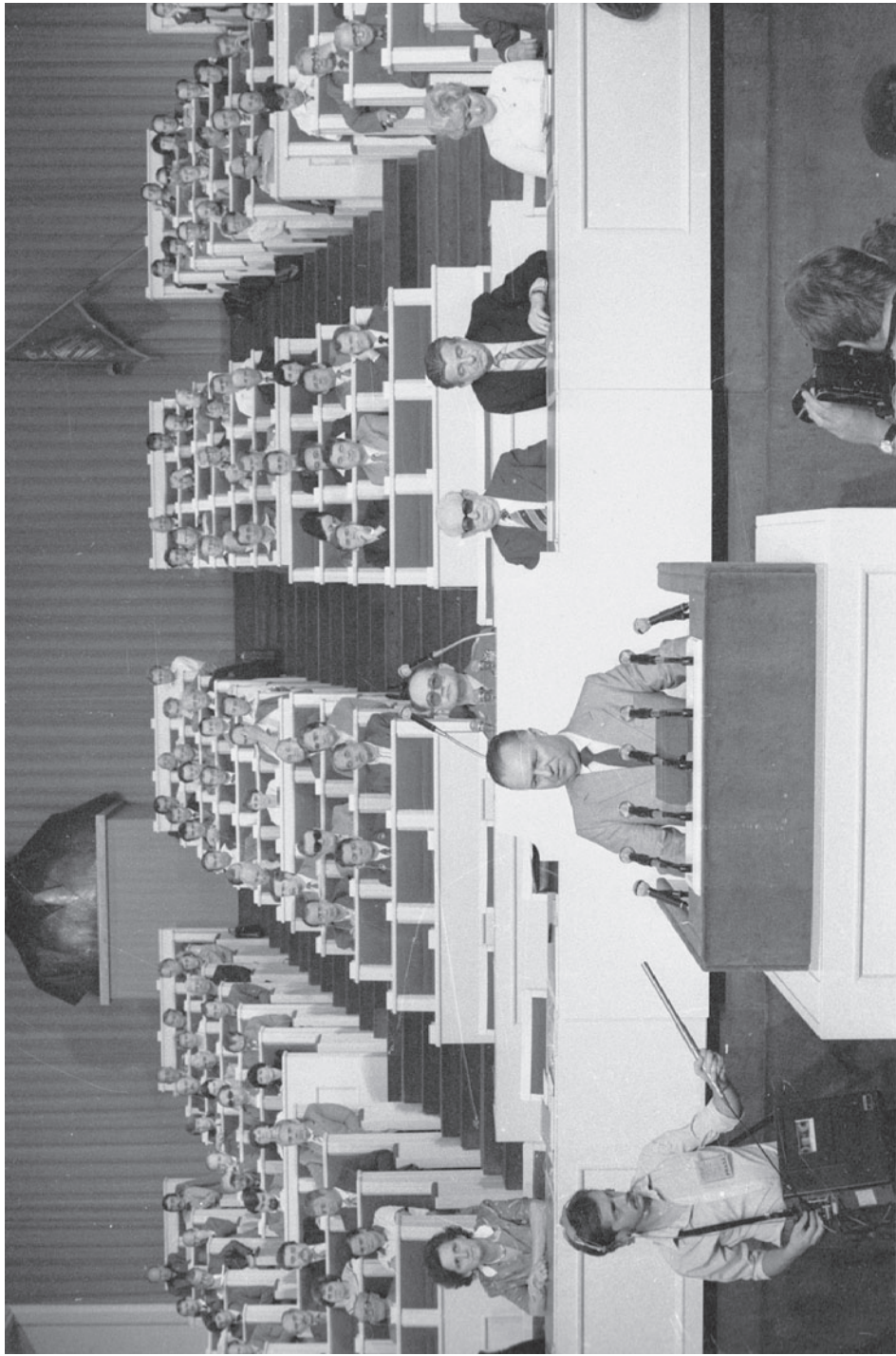
5. Trybuna honorowa na placu Defilad w Warszawie podczas parady przedstawiającej tysiąclecie Oręża Polskiego, zorganizowanej w związku z obchodami tysiąclecia Państwa Polskiego w Warszawie 22 lipca 1966 r. (PAP, fot. Jan Morek).



6. Spotkanie I sekretarza KC PZPR Władysława Gomułki z aktywnym partyjnym stolicy w marcu 1968 r. (PAP, fot. Henryk Rosiak).



7. I sekretarz KC PZPR Edward Gierek podpisuje zbiór swoich przemówień podczas VIII Zjazdu PZPR w Warszawie 11 lutego 1980 r. (PAP, fot. Maciej Billewicz).



8. Nowo wybrany I sekretarz KC PZPR Stanisław Kania przemawia podczas Nadzwyczajnego Zjazdu PZPR w Warszawie 18 lipca 1981 r. (PAP/CAF, fot. Damazy Kwiatkowski).



9. I sekretarz KC PZPR i prezes Rady Ministrów PRL gen. Wojciech Jaruzelski podczas posiedzenia Sejmu w Warszawie 21 lipca 1983 r. (PAP, fot. Wojciech Kryński).

10. Wojciech Jaruzelski z gospodarską wizytą na Żuławach, w sklepie Gminnej Spółdzielni Samopomoc Chłopska w Jegłowniku 15 sierpnia 1985 r. (PAP, fot. Jan Morek).





11. Prezydium podczas posiedzenia XIII Plenum KC PZPR (drugi od lewej Mieczysław Rakowski, trzeci Wojciech Jaruzelski) w Warszawie 29 lipca 1989 r. (PAP, fot. Jan Bogacz).

informowano w jednej z kronik filmowych: „Od innych wymaga tego, czego od siebie. Rzetelnej pracy, ofiarności, spojrzenia w przyszłość i troski o nasz dzień dzisiejszy”⁴⁴. Był postacią pierwszoplanową, częściej jednak niż w przypadku wszystkich pozostałych pierwszych sekretarzy w jego otoczeniu widniał premier – Piotr Jaroszewicz. Uroczystości nabierały w ten sposób charakteru partyjno-państwowego, a władza sugerowała istnienie duumwiratu⁴⁵.

Gierek bardzo szybko zrozumiał, jak wielką rolę w kreowaniu wizerunku może odegrać telewizja i – szerzej – przekaz audiowizualny. Był dobrze zbudowany, wręcz barczysty, nosił krótko ostrzyżone włosy. Dbał o to, by być dobrze ubranym. W lecie zakładał jasne, a w zimie ciemne garnitury, dobierał do nich modne krawaty ożywiające i urozmaicające strój. Z rzadka pojawiał się w galowym mundurze górniczym⁴⁶. W zimie chodził w kapeluszu. W drugiej połowie lat siedemdziesiątych w salach obrad zaczął się pojawiać z czarną teczką, którą sam nosił. Do czytania używał dobrze dobranych okularów.

Jako jedyny z polskich sekretarzy tworzył prawdziwy spektakl władzy (il. 7). Przed kamerą czuł się swobodnie, często bywał uśmiechnięty. Według Rakowskiego nie mówił do osób zgromadzonych w sali, ale do setek tysięcy widzów przed telewizorami⁴⁷. Przemawiając, łatwo nawiązywał kontakt ze słuchaczami. Potrafił wchodzić w interakcję z publicznością i nią manipulować. Słynne spotkanie w stoczni w Gdańsku w styczniu 1971 roku zakończył pytaniem „Pomożecie?”, które wymagało konkretnej reakcji odbiorcy. Jerzy Eisler twierdzi, że na nagraniu z tego wydarzenia nie słychać odpowiedzi „Pomożemy”⁴⁸. Słychać natomiast oklaski i ledwie słyszalne słowa, które rzeczywiście można zinterpretować jako tę właśnie odpowiedź. Pojawia się również wypowiedziane przez Gierka potwierdzające „No”, które nie mogło paść po przeczącej odpowiedzi z sali. Być może „Pomożemy” odpowiedzieli partyjni klakierzy, ale moim zdaniem takie słowa jednak padły. Propaganda dopiero po pewnym czasie zorientowała się, że można je wykorzystać.

⁴⁴ *Towarzysz Edward Gierek*, Polska Kronika Filmowa 1973/02A.

⁴⁵ Przeczyłoby to jednak słowom Teichmy: „Coraz mniej wagi przywiązują do swoich przemówień oficjalnych, bo nie są publikowane. Ludzie tego nie lubią, twierdzi się w KC. W istocie chodzi o to, aby były publikowane niemal wyłącznie przemówienia Gierka. A te istotnie są słuchane z narastającym znużeniem” (zapis z 23 maja 1974), oraz: „Od jakichś dwu lat zniknęły osobowości członków BP. Nie publikuje się naszych przemówień, redukuje informacje o działalności, pozostały nam tylko nazwiska bez twarzy, wszyscy jesteśmy lub powinniśmy być identyczni, a więc zespoleni na wzór stada baranów” (zapis z 1 grudnia 1975). J. T e i c h m a, *Kulisy dymisji. Z dzienników ministra kultury 1974-1977*, Oficyna Cracovia, Kraków 1991, s. 25, 161.

⁴⁶ Zob. *Nadanie tow. Edwardowi Gierkowi tytułu Zasłużonego Górnika PRL*, „Trybuna Ludu” z 9 III 1976, s. 1.

⁴⁷ Por. M.F. R a k o w s k i, *Dzienniki polityczne 1976-1978*, Iskry, Warszawa 2002, s. 40.

⁴⁸ J. E i s l e r, *Siedmiu wspaniałych. Poczet pierwszych sekretarzy KC PZPR*, Czerwone i Czarne, Warszawa 2014, s. 259.

W roku 1972 pojawiły się kroniki filmowe w kolorze. Było to szczególnie istotne przy okazji filmowania barwnych pochodów pierwszomajowych, zwłaszcza że portrety przywódców zastąpiły bardziej estetyczne i lepiej prezentujące się efektowne papierowe kwiaty. Z trybuny honorowej Gierek pozdrowiał maszerujących, machając do nich ręką, a uczestnicy pochodu, w tym znani aktorzy czy piosenkarki, odpowiadali mu, potwierdzając narrację wspólnoty i wzajemnego zrozumienia.

Potrafił dobierać stylistykę wypowiedzi do audytorium. Gdy przemawiał na konferencjach, plenach i zebraniach, na inauguracjach i akademiach, jego mowa była spokojna, tonacja powściągliwa; wypowiadał się w sposób dystyngowany. Z kolei na wiecach politycznych potrafił żywo gestykulować, nawet odczytując przemówienia, były to jednak odosobnione przypadki. Jego ekspresyjną gestykulację można było zaobserwować w szczególnych momentach, na przykład na początku 1971 roku, gdy musiał uspokajać nastroje robotników po grudniowej rewolcie, oraz po czerwcowych wystąpieniach w Radomiu 2 lipca 1976 roku, kiedy w katowickim „Spodku” przekonywał, że rząd prowadzi konsultacje społeczne w sprawie podwyżek cen. Być może więc reagował tak w okresach wzmożonego napięcia emocjonalnego.

Już w pierwszych latach jego rządów wprowadzono nową aranżację przestrzeni przemówień. Dotychczas mównica znajdowała się obok stołu prezydialnego, za którym siedzieli politycy. Teraz, na wzór praktyk stosowanych w ZSRR, sytuowano ją na tle kaskadowo ustawionych stołów, niczym w amfiteatrze, co miało symbolizować przemawianie w imieniu siedzącego kolektynu partyjnego. Skoro więc za Gierkiem stała partia, on sam nie był już jednostką, ale uosobieniem PZPR i mówił w jej imieniu.

Wraz z narastaniem problemów gospodarczych nasiliła się kampania przekonująca o sukcesach państwa. W połowie lat siedemdziesiątych kroniki filmowe pokazywały tysiące osób oklaskujących Gierka i skandujących hasła typu: „Młodzież z partią”⁴⁹. W roku 1976 podczas spotkań z aktywnym robotniczym tysiące ludzi, klaszcząc, wielokrotnie wykrzykiwało jego nazwisko⁵⁰. W drugiej połowie jego rządów wiece zaczęły przypominać nazistowskie Parteitagei, podczas których kilka tysięcy osób skandowało nazwisko przywódcy. Był to powrót do modelu znanego już z okresu rządów Bieruta⁵¹.

⁴⁹ *Koszalin*, Polska Kronika Filmowa 1975/44A. Józef Tejchma policzył, że jedno z przemówień było przerywane ponad dwadzieścia razy – i częstotliwość tę należy raczej uznać za typową. J. T e j c h m a, *Odszedł Gomułka, przyszedł Gierek. Notatki z lat 1971-1973*, Wydawnictwo Adam Marszałek, Toruń 2006, s. 260.

⁵⁰ *Poparcie polityki partii*, Polska Kronika Filmowa 1976/28B.

⁵¹ „Zrealizowany został na tej sali zamysł centralnych propagandystów i Gierek został kanonizowany, wyniesiony do roli przywódcy, symbolu, wszędzie był, wszystko widział, każdemu pomógł, jest źródłem natchnienia nowej Polski i jej twórcą. Mówiono o Gierku w sposób niezgodny

Jedną z metod kreowania wizerunku Gierka polegała na dynamizowaniu jego postaci przez pokazywanie go wchodzącego do sal pełnych ludzi i wychodzącego z nich. Prezentowane w ten sposób spotkanie stawało się jednym z wielu, swoistym przerywnikiem w ciągu pracy. Gierek przybywał na nie – zapewne wracając z jakiejś gospodarskiej wizyty – i po jego zakończeniu udawał się do miejsc realizacji kolejnych zadań. Ekspresyjność tego chwytu marketingowego korespondowała z hasłami: budowy, wznoszenia, wysiłku, ciągłej mobilizacji do pracy. Drugim walorem takiego teatrum było oczekiwanie ludzi na jego przybycie. Wejściu pierwszego sekretarza towarzyszyły gromkie brawa i okrzyki na jego cześć. Przyjmowany był niczym bohater, wyczekiwany idol młodzieżowy. Podczas jednego z wielu wieców w „Spodku” w drugiej połowie lat siedemdziesiątych zgromadzeni wykrzykiwali nazwisko Gierka, na co on, rytmicznie poruszając się nad stołem, odpowiedział kilkakrotnie: „Partia, Polska”. Skandujący na chwilę przyjęli jego okrzyk, ale szybko zmienili go na: „Gierek, Polska”⁵². Analizując materiał audiowizualny, można odnieść wrażenie, że była to sytuacja sprawnie wyreżyserowana⁵³.

Pierwszy sekretarz KC równie często odbywał wizyty w fabrykach i zakładach produkcyjnych, w gospodarstwach rolnych, elektrowniach, na wyższych uczelniach⁵⁴. Podczas dożynek przyjmował i całował chleb, który wręczali mu przedstawiciele wsi. W jednej z kronik filmowych można usłyszeć komentarz lektora: „Pierwszy sekretarz KC odnosi się z szacunkiem i zaufaniem do opinii

z naszymi tradycjami i naszą psychologią” (zapis z pierwszej połowy grudnia 1975). T e j c h m a, *Kulisy dymisji*, s. 170.

⁵² E. Gierek. *Nikt mnie już o nic nie pytał*, 2003, część 2-3, <https://www.youtube.com/watch?v=bW3TywD5sxx>.

⁵³ Tejchma zauważał: „Uroczyste posiedzenie Sejmu z okazji 30. rocznicy zwycięstwa. Tego jeszcze nie było. Wszyscy już siedzieli na sali, gdy z pewnym opóźnieniem wszedł od frontu Gierek, marszałek sejmu [Stanisław] Gucwa za nim i doprowadził I sekretarza na jego miejsce w pierwszym rzędzie. Zapytałem Gucwę, kto reżyserował to królewskie wejście Gierka do Sejmu? – Towarzysze z KC – odpowiedział. Na uroczysty apel na pl. Zwycięstwa Gierek podobnie się spóźnił, kazał na siebie czekać, potem sam bez premiera i prezydenta udekorował kilkanaście sztandarów wojskowych. Wszystko wskazuje na to, że mamy Ojca Narodu. A tak się zaklinał, że nie chce nim być, zakazał nawet wieszania swoich portretów” (zapis z 9 maja 1975). T e j c h m a, *Kulisy dymisji*, s. 78.

⁵⁴ Mieczysław Rakowski pisał w *Dziennikach politycznych*: „Rozmawiałem niedawno z jednym mądrym z mądrych ludzi na temat wyjazdów Gierka w teren. Należy to już do jego stylu pracy. Rzecz jednak w tym, że są to wyjazdy, które niewiele dają, ponieważ na tydzień przedtem wszyscy zainteresowani wiedzą, że I sekretarz zjawi się w takim to a takim województwie. Czy nie może być inaczej? Czy nie może przyjechać niespodziewanie w wybrane przez siebie miejsce? Mój rozmówca powiedział, że jest to niemożliwe. Przecież gdyby tak zrobił, to I sekretarz danego województwa obraziłby się, że szef partii przyjechał na jego teren bez uprzedzenia. Obraziłby się także premier, że Gierek bez uprzedzenia odwiedza «jego» fabryki i PGR-y. Tak więc, w rezultacie, wizyty te są jeszcze jednym rytuałem” (zapis z 21 września 1973). M.F. R a k o w s k i, *Dzienniki polityczne 1972-1975*, Iskry, Warszawa 2002, s. 160 (por. tamże, s. 245).

społecznej. Społeczeństwo odwzajemnia się tym samym”⁵⁵. Często pokazywano go, gdy ze wszystkich stron był ciasno otoczony ludźmi, głównie robotnikami. Prowadził bezpośrednie rozmowy z pracownikami, pytał robotników o ich problemy, warunki socjalno-bytowe. Kierownicy składali mu meldunki⁵⁶ (sic!) o wykonaniu planu.

Gierek sam dawał przykład. W niedzielę 12 maja 1974 roku w Warszawie wraz z żoną uczestniczył w czynie społecznym aktywu partyjnego. Kamera uchwyciła małżonków ze szpadlami w rękach⁵⁷. Razem pojawiali się również na spotkaniach poświęconych kulturze, a w późniejszym okresie filmowano ich podczas oddawania głosu w lokalach wyborczych czy też tańczących podczas oficjalnych rautów. Józef Tejhma opisywał z ironią jeden z niewielu malarskich portretów Gierka: „Dzisiaj – 60-lecie E. Gierka. BP [Biuro Polityczne] zebrało się uroczyście w sali, w której wystawiony był podarek, portret siedzącego Gierka ze wspartą na jego ramieniu żoną. Obraz zapewne stosowny, zważywszy na wysoko rozwinięte u Gierka poczucie więzi z rodziną, charakterystyczne dla górników”⁵⁸.

Kreowano go na polityka formatu światowego. Przyjmował delegacje zarówno z krajów socjalistycznych⁵⁹, jak i zachodnich. W przypadku tych pierwszych nieodłączny element powitania na lotniskach stanowiły rytualne pocałunki⁶⁰. Istotne było również ustawienie Gierka jak najbliższe Breżniewa

⁵⁵ *Towarzysz Edward Gierek*, Polska Kronika Filmowa 1973/02A.

⁵⁶ Określenie „meldunki” w kontekście informacji przekazywanych I sekretarzom KC funkcjonowało od czasów Bieruta po Jaruzelskiego, czyli w całym okresie Polski Ludowej.

⁵⁷ *Dzień czynu*, Polska Kronika Filmowa 1974/20A.

⁵⁸ T e j c h m a, *Odszedł Gomułka, przyszedł Gierek*, s. 210 (zapis z 6 stycznia 1973).

⁵⁹ Józef Tejhma pisał o pobycie Breżniewa w Warszawie: „Widoczne jest zdenerwowanie organizatorów powitania Breżniewa, bo równie trudno było zapobiec zbyt wielkiej manifestacji na ulicy, gdy wizytował nas [Charles] de Gaulle, jak zapewnić wielkie, spontaniczne tłumy na powitanie gościa z Moskwy. Przyłot opóźnił się nieco, podobnie jak dekoracja Gierka orderem Lenina, co stworzyło duży problem dla dziennikarskiej obsługi bezpośredniej transmisji telewizyjnej” (zapis z 12 maja 1973). T e j c h m a, *Odszedł Gomułka, przyszedł Gierek*, s. 233n. Por. R a k o w s k i, *Dzienniki polityczne 1972-1975*, s. 126.

⁶⁰ Tejhma wyjaśniał: „Już jutro w Moskwie, na lotnisku odbędzie się to całowanie. Skąd się to wzięło? Nie znoszę tego i jest to jedna z motywacji, dla której nie mogę w Biurze zajmować się sprawami zagranicznymi, od których niedługo się uwolnię. Mogłoby to być interesujące, zwłaszcza dyskusje o szerszych sprawach, ale to ma miejsce rzadko, a całowanie zawsze. Jutro na lotnisku będą różne możliwości. Całowanie przez Breżniewa tylko Gierka. Całowanie przez Gierka wszystkich z KPZR, którzy przyjadą na lotnisko. Co będzie z Jaroszewiczem, kto go ucałuje. Ja nie mam większych złudzeń. W KPZR są w tej sprawie ślady nowych tendencji. Ostatnio, jak byłem w Moskwie z Babiuchem, sympatyczny, inteligentny Katuszew nie inicjował całowania. Najobrzydliwiej całują Mongołowie – ślinią. Najdyskretniej całują Francuzi. Nie zauważyłem nigdy, by Gomułka całował się z przekonaniem. Śmieszny szczególnie wydawał mi się Cyrankiewicz w objęciach Breżniewa” (zapis z 28 marca 1971). T e j c h m a, *Odszedł Gomułka, przyszedł Gierek*, s. 74n.

na zdjęciu grupy przywódców państw socjalistycznych⁶¹. Dużą wagę przywiązywano też do spotkań z politykami zachodnimi, na przykład z prezydentem Geraldem Fordem w Stanach Zjednoczonych w roku 1974 czy z prezydentem Francji Valérym Giscardem d'Estaing, z którym Gierek objeżdżał Warszawę w otwartym samochodzie i pozdrowiał tłumy. W roku 1979 spotkał się z Janem Pawłem II przybywającym z pierwszą wizytą do kraju po wyborze na papieża. Gierka pokazano też w jednej scenie filmu *Żołnierze wolności*⁶².

STANISŁAW KANIA

Stanisław Kania był pierwszym sekretarzem przez rok (od września 1980 do października 1981 roku). Jego rządy, podobnie jak w przypadku Ocha-ba, przypadają na czas kryzysu w administrowaniu krajem, co spowodowało mniejszą dbałość o wizerunek przywódcy. Mimo że w okresie jego rządów miały miejsce wielkie wydarzenia, obecność pierwszego sekretarza w mediach była ograniczona, pojawiał się znacznie rzadziej niż jego poprzednik. Kania był bardzo energiczny w zachowaniu, mówił spokojnie, ale jego przemówienia prezentowały fatalny poziom: sposób mówienia charakteryzowała sztuczna intonacja oraz przerwy w innych miejscach niż wymagałaby tego właściwa artykulacja tekstu⁶³. Sposób ubierania się nie wyróżniał go spośród innych polskich polityków tamtego okresu. Z dużym prawdopodobieństwem można założyć, że nie istniała żadna taktyka przedstawiania jego osoby w mediach (il. 8).

WOJCIECH JARUZELSKI

Następca Kani stanowił równie niewdzięczny „materiał” dla propagandy, jak Bierut czy Gomułka, jednakże z innych względów niż poprzednicy. Jego

⁶¹ Tak Tejchma pisał o Zjeździe KPZR w Moskwie w roku 1971: „Na koniec zbiorowa fotografia. Nasz opiekun [Piotr] Kostikow wywalczył dla Gierka miejsce obok Breżniewa. Trzeba bowiem wiedzieć, że w sektorach KC KPZR trwa rywalizacja o pozycję swoich, braterskich krajów” (zapis z 30 marca–9 kwietnia 1971). T e j c h m a, *Odszedł Gomułka, przyszedł Gierek*, s. 78.

⁶² O reżyserze Juriju Ozierowie Tejchma napisał: „Ostro oponuje przeciwko naszemu postulatowi, aby odnotować Gierka w filmie, argumentując, że będzie to sztuczne, bo Gierek był w czasie wojny w Belgii i brak literatury lub osobistych opowieści o jego okupacyjnej działalności. W naszym KC robi się już problem z tego powodu, interpelował mnie w tej sprawie telefonicznie Babiuch” (zapis z 12 września 1975). T e j c h m a, *Kulisy dymisji*, s. 122. (Ostatecznie film powstał dwa lata później).

⁶³ Przykładem może być przemówienie Kania z października 1981 roku, <https://www.youtube.com/watch?v=v7fFu070M4w>.

wizerunek był niekoherentny: miał on być troskliwym ojcem i obrońcą narodu oraz żołnierzem-patriotą, ale stawał się komisarzem wojskowym czy wręcz ekonomem objeżdżającym kraj i pytającym o jakość chleba czy dostępność metalowych wiader w wiejskim sklepie. Funkcję pierwszego sekretarza KC PZPR pełnił od 1981 do 1989 roku. Był też między innymi ministrem obrony narodowej (w latach 1968-1983), przewodniczącym WRON⁶⁴ (w latach 1981-1983), premierem (w latach 1981-1985), przewodniczącym Rady Państwa (1985-1989), prezydentem PRL, a następnie RP (w latach 1989-1990), a także zwierzchnikiem Sił Zbrojnych.

W kronikach filmowych, we wzmiankach w *Dzienniku Telewizyjnym* oraz na zdjęciach prasowych Jaruzelski pojawiał się w trzech sytuacjach: podczas przemówień w sejmie bądź na zebraniach i plenach partyjnych, podczas spotkań z przywódcami innych państw socjalistycznych (takimi, jak Erich Honecker, José Eduardo dos Santos, Nicolae Ceaușescu, Todor Žiwkow, Fidel Castro i Kim Ir Sen) lub zachodnich (z premier Margaret Thatcher czy wiceprezydentem Georgem Bushem), głównie podczas rozmów, powitań i pożegnań na lotnisku, oraz podczas spotkań z ludźmi w zakładach pracy i na ulicach, w ramach tak zwanych gospodarskich wizyt.

W okresie rządów Jaruzelskiego w zupełnie inny sposób niż za czasów jego poprzedników podkreślano kolektywność władzy. Pierwszego sekretarza pokazywano samego, ale w tekstach propagandowych niemal zawsze padały słowa o decyzjach partii, Biura Politycznego, Komitetu Centralnego, a nie o arbitralnych postanowieniach jednej osoby.

W latach 1981-1984 Jaruzelski pokazywał się niemal wyłącznie w mundurze generalskim, trudno jednak ocenić, w jakim stopniu świadomie wykorzystywano pozytywne w polskiej tradycji nastawienie do munduru i wojska, którego nie zmieniły nawet stan wojenny i rola, jaką spełniała wówczas armia⁶⁵. W roku 1984 podjęto próbę ocieplenia wizerunku dyktatora zarówno w przestrzeni krajowej, jak i zagranicznej, co wiązało się z koniecznością zmiany zachowań, między innymi zmiany stroju. Jaruzelski zaczął występować w garniturach, początkowo wyłącznie ciemnych⁶⁶, a mundur zakładał na uroczystości wojskowe oraz spotkania z umundurowanymi dyktatorami: Fidelem Castro (na Kubie w roku 1985) i Mu'ammarem al-Kaddafim (w Polsce w roku 1985). Wizualnej metamorfozie Jaruzelskiego towarzyszyła także

⁶⁴ Wojskowa Rada Ocalenia Narodowego administrowała krajem podczas stanu wojennego wprowadzonego 13 grudnia 1981 roku.

⁶⁵ W badaniach sondażowych prowadzonych na przełomie lat 1987-1988 zaufanie do wojska deklarowało 75% Polaków. Por. M. M a r o d y, *Długi finał*, Wydawnictwa Szkolne i Pedagogiczne, Warszawa 1995, s. 53.

⁶⁶ Por. M.F. R a k o w s k i, *Dzienniki polityczne 1984-1986*, Iskry, Warszawa 2005, s. 74.

zmiana tytułatury: częściej pisano o nim jako o pierwszym sekretarzu, znacznie rzadziej przywoływano stopień wojskowy.

Jaruzelski przed nominacją na sekretarza KC PZPR pojawiał się publicznie bez okularów, po objęciu tej funkcji stały się one jego nieodłącznym atrybutem. Przemówienia odczytywał w okularach o szklach przezroczystych, w pozostałych sytuacjach coraz częściej występował w ciemnych, które w stanie wojennym stały się symbolem wykorzystywanym przez „Solidarność”. Wszystkie używane przez niego ciemne okulary sprawiały wrażenie zbyt dużych, ponieważ miały ograniczać do minimum ilość światła docierającego bezpośrednio do oczu – było to wskazane ze względu na wadę wzroku powstałą podczas pobytu Jaruzelskiego na zesłaniu. Od roku 1984 pojawiał się już niemal wyłącznie w ciemnych okularach, przezroczystych używał tylko podczas czytania przemówień.

Gdyby trzeba było opisać Jaruzelskiego jednym słowem, najbardziej adekwatnym byłoby chyba słowo „powściągliwość”. Cecha ta charakteryzowała zarówno jego sposób mówienia, jak i zachowanie. Zawsze był sztywno wyprostowany, nigdy się nie śmiał. Bardzo rzadko można było dostrzec lekki grymas zadowolenia na jego twarzy – pojawiał się niekiedy podczas nieoficjalnych rozmów ze znanymi mu osobami. Uśmiech pierwszego sekretarza w sytuacjach oficjalnych, takich jak rozmowy z politykami zagranicznymi czy pozowanie do zdjęcia, był sztuczny, wymuszony i nieudany, co można rozpoznać już na pierwszy rzut oka (il. 9). Jaruzelski nie gestykułował i bardzo rzadko okazywał emocje. W przeciwieństwie do Gierka na grzecznościowe pocałunki i uściski pozwalał sobie tylko w kontaktach z politykami radzieckimi, gdyż wówczas zachowanie tego zwyczaju było konieczne. Kobiety czasem całował w rękę, z mężczyznami witał się uściskiem dłoni. Swoje przemówienia odczytywał raczej beznamiętnym, ale zdecydowanym głosem utrzymanym w jednej tonacji.

Jako pierwszy sekretarz od samego początku (czyli od roku 1981) wyjeżdżał na niespodziewane inspekcje, były to tak zwane gospodarskie wizyty. W prasie podkreślano, że rozmawiał z napotkanymi ludźmi, a tego typu wymiany zdań nigdy nie były inscenizowane. Ludzie mieli być celowo zaskakiwani – i na podstawie analizy materiałów audiowizualnych można przypuszczać, że rzeczywiście tak się działo. Kamerę czasami ustawiano za pierwszym sekretarzem: w kadrze widać jego plecy oraz twarze rozmawiających z nim osób. Dawało to odmienną od przyjmowanej wcześniej perspektywę filmowania. Widz nie obserwował polityka, ale zwyczajnych ludzi, czyli... siebie, słyszał, jak mówią o problemach nurtujących również jego samego. Mógł się z nimi utożsamiać.

Podczas tych wizyt fotografowano Jaruzelskiego z ludźmi rozmaitych profesji, w różnych miejscach. Nadreprezentowane były jednak piekarnie, sklepy

z pieczywem oraz stołówki. Wynikało to z braków w zaopatrzeniu ludności nawet w tym podstawowym zakresie. Obok dyktatora zazwyczaj pojawiał się wówczas jakiś „gospodarz terenu” bądź pomocnik, który w przypadku skarg obiecywał interwencję. Taka sytuacja budziła w odbiorcach nadzieję, przekonanie, że do tego, aby ich problemy zostały rozwiązane, wystarczy przyjazd pierwszego sekretarza, który w innych miejscach już się nimi zajął.

Główną cechą rozmów przeprowadzonych przez Jaruzelskiego z przypadkowymi mieszkańcami była sztuczność. Pierwszy sekretarz czuł się skrupowany, nie dyskutował, raczej wygłaszał formułki. Wszystkich pytał o to samo: czy są zadowoleni z pracy, czy mają współmałżonków, gdzie mieszkają. Kobiety dopytywał o dzieci, a dzieci o dwóje w szkole; młodych ludzi o to, czy w ich miejscu zamieszkania dostępne są jakieś rozrywki. Napotkanego tokarza informował, że jego specjalność wymaga wysokich kwalifikacji. W takich wymianach zdań pojawiał się także temat zarobków⁶⁷.

Przeglądając materiały audiowizualne, można jednak dostrzec, że rozmowy z ludźmi mężczyły Jaruzelskiego. Nie lubił kamery i dlatego nie czuł się przed nią swobodnie, bardziej przypominał żołnierza, który został zmuszony do zajmowania się sprawami cywilnymi, niż dygnitarza politycznego (il. 10). Zachowane zdjęcia dowodzą też, że otoczenie Jaruzelskiego składało się wyłącznie z mężczyzn, niemal zawsze cywilów, członków administracji państwowej lub partyjnej.

Od roku 1987 wprowadzono inny niż wcześniej mechanizm ocieplania wizerunku. Jaruzelski zaczął brać udział w niektórych oficjalnych wydarzeniach wraz z żoną Barbarą. Podobnie jak wszystkich pozostałych sekretarzy pokazywano go z dziećmi. Uwieczniony został na zdjęciach również z hierarchami Kościoła katolickiego kard. Józefem Glempem i Janem Pawłem II. Z okazji spotkania dyktatora z Papieżem w Warszawie w roku 1987 wydano chyba jedyny poświęcony Jaruzelskiemu znaczek pocztowy⁶⁸. Przedstawia on Zamek Królewski w Warszawie, a na sąsiadujących z nim polach umieszczono podobizny Jaruzelskiego jako przewodniczącego Rady Państwa PRL oraz Papieża.

Do narracji zewnętrznej zaliczyć należy również symbole bardzo często wykorzystywane do kreowania wizerunku tego pierwszego sekretarza: flagi narodowe, hymn państwowy oraz rytuały wojskowe. Jaruzelski miał jednak

⁶⁷ Przywiązanie do „ludzi pracy” miało też sugerować na przykład zorganizowanie IV Plenum KC w maju 1987 roku w sali kinowej Zakładów Mechanicznych „Ursus”. Jak pisał Rakowski: „WJ lubi takie spektakularne posunięcia. Chodziło o to, żeby pokazać, że jesteśmy z klasą robotniczą” (zapis z 22 maja 1987). M.F. R a k o w s k i, *Dzienniki polityczne 1987-1990*, Iskry, Warszawa 2005, s. 81.

⁶⁸ Karykatury Jaruzelskiego znajdowały się również na walorach filatelistycznych podziemnej „Solidarności”.

w sobie pewien rys kabaretowy. Nie wyglądał na dyktatora stojącego na czele junty wojskowej. Być może był to efekt połączenia groteskowych okularów z mundurem czy kontrast między łysiną na czubku głowy a włosami po obu jej stronach. Jako żołnierz „nie pasował” również do grona przywódców europejskich krajów końca dwudziestego wieku, bez względu na ustrój polityczny. (Możliwe też, że – zgodnie ze wspomnianymi na początku tekstu słowami Barthesa – jest to jedynie subiektywna opinia, która nie wytrzyma naukowej krytyki).

Odrębną kategorię tekstów wizualnych, które mogą być przydatne w analizie wizerunku Jaruzelskiego, stanowią karykatury publikowane od początku stanu wojennego w konspiracyjnych wydawnictwach niezależnych. Stałe elementy tych karykatur to czarne okulary, generalski mundur, charakterystyczna łysiną, czasami wrona nawiązująca do skrótu nazwy Wojskowej Rady Ocalenia Narodowego.

MIECZYŚLAW F. RAKOWSKI

Ostatni PRL-owski pierwszy sekretarz Mieczysław F. Rakowski być może miał odegrać rolę podobną, jak Ochab i Kania – interludium na ciężkie czasy, ale jego rządy zakończyły panowanie systemu komunistycznego w Polsce i praktykę tworzenia wizerunków pierwszych sekretarzy. Funkcję tę sprawował od 29 lipca 1989 roku do końca istnienia PZPR, czyli do stycznia roku następnego (il. 11). Jego wcześniejsze stanowiska, redaktora naczelnego tygodnika „Polityka” i wicepremiera⁶⁹ również nie sprzyjały kreowaniu wizerunku medialnego. Jedynie funkcja premiera i obraz człowieka energicznego, zdecydowanego, technokraty mogły rzutować na jego medialne oblicze. W roku 1989 komuniści tracili kontrolę nad mediami, wydarzenia polityczne nabrały szybkiego tempa, nie było więc już czasu, środków, ani ochoty na opracowywanie strategii wizerunkowych przewodniczącego partii. Do historii przeszły ostatnie słowa pierwszego sekretarza, wypowiedziane 29 stycznia 1990 roku: „Sztandar Polskiej Zjednoczonej Partii Robotniczej wyprowadzić”⁷⁰. Na filmie z ostatniego zjazdu PZPR widać człowieka zrezygnowanego i pokonanego, Rakowski odczytał przemówienie bez przekonania, a zwracając się w ostatnich

⁶⁹ Znaczącym wizerunkowo momentem jest przemówienie Rakowskiego z 25 sierpnia 1983 roku w Stoczni Gdańskiej. Wystąpił bez marynarki, krawata i w rozpiętej koszuli, prezentując postawę mówcy stanowczego, żywo gestykulującego, wręcz agresywnego. Ze względu na zupełnie odmienną sytuację wizerunek ten zasadniczo różni się od obrazu pierwszego sekretarza KC PZPR z drugiej połowy 1989 roku.

⁷⁰ *Fragment ostatniego zjazdu PZPR (1990)*, <https://www.youtube.com/watch?v=y63TI7f-bi4>.

słowach do zgromadzonych, nerwowo przesuwając okulary i szklanę. Po chwili jego partia przeszła już do historii.

*

Zarysowana w niniejszym tekście problematyka wizerunków pierwszych sekretarzy KC PPR/PZPR wymaga z pewnością dalszych badań, bardziej analitycznych i wielowątkowych. W badaniach tych przydatne będą: metoda ilościowa, analiza zawartości obrazów, interpretacja ich kompozycji, społecznego życia przekazów, czyli ich odbioru, oraz wykorzystywanych środków i technik⁷¹. Należałoby również odwołać się do semiologii i komparatystryki (porównując choćby materiały źródłowe dotyczące obrazu pierwszych sekretarzy z artefaktami przedstawiającymi Józefa Piłsudskiego, Edwarda Rydza-Śmigłego czy Ignacego Mościckiego). Z poczynionych tu ustaleń możemy wysnuć tylko kilka wstępnych wniosków.

Materiał badawczy, mogący stanowić podstawę analizy wizerunków sekretarzy rządzących krótko (Ochaba, Kani i Rakowskiego) jest zbyt skromny, by sformułować jakies istotne konkluzje – ich rządy nie trwały wystarczająco długo. Dodatkową niedogodnością jest też specyfika swoistego interregnum, kiedy to państwo i partia znajdowały się w okresach przejściowych niepozwalających na wypracowanie lub wdrożenie strategii wizerunkowej. W związku z tym skupię się tutaj jedynie na przywódcach długotrwale sprawujących władzę: Bierucie, Gomułce, Gierku i Jaruzelskim.

Przyglądając się najczęściej publikowanym podobiznom kolejnych polityków, nie dowiemy się, jaki charakter miały ich rządy oraz sposób prowadzenia polityki; wyglądem zewnętrznym nie różnią się od przywódców państw demokratycznych. Materiały wizualne są na tyle monotonne i jednowymiarowe, że można stworzyć pewien schemat wizerunku pierwszego sekretarza – przywódcy państwowego zajmującego się problemami kraju i społeczeństwa. W związku z tym należy zmienić perspektywę oglądu.

Tylko w przypadku Bieruta mamy do czynienia z kultem jednostki i sakralizacją obrazu. Nikomu innemu nie przypisywano nadludzkich cech, nie przekonywano, że od urodzenia jego życie było sprzężone z historią kraju. W świetle przekazów propagandowych przywódca totalitarny chronił państwo i naród przed uniwersalnym złem świata, autorytarny zaś rozwiązywał problemy, głównie bytowe. Nie dowiadujemy się tego jednak ze źródeł wizualnych, lecz z tekstów językowych współtworzących wizerunki poszczególnych posta-

⁷¹ Por. R o s e, dz. cyt., s. 57-277. Zob. też: M. M a z u r, *Wizualne reprezentacje polskiego stalinizmu*.

ci. Oczywiście obraz uważany jest przez odbiorców za bardziej wiarygodny, zobiektywizowany, inaczej mówiąc – wierzymy w to, co widzimy. Stąd siła oddziaływania wizualności. Perswazyjna moc przekazu wizualnego wynikała jednak dopiero z połączenia obrazu ze wspierającym go tekstem, sama grafika nie niosła znaczeń ideowych czy aksjologicznych, tak istotnych dla postrzegania polityka. W szerszym ujęciu trzeba zatem przyjąć, że przekaz wizualny może być jedynie dodatkowym źródłem percepcji przeszłości. Z drugiej jednak strony źródła graficzne pozwalają na wyciągnięcie kilku wniosków, których nie moglibyśmy sformułować bez analizy tych właśnie źródeł.

W systemie totalitarnym przestrzeń publiczna anektowana była na rzecz przywódcy. Aneksji tej dokonywano poprzez rozmieszczanie na skalę masową portretów, tworzenie toponimów, stałą (choćby pośrednią) obecność sekretarza partii – Bieruta – w mediach, sztuce, edukacji. W autorytaryzmie posttotalitarnym obserwujemy kolejne etapy ustępowania pierwszych sekretarzy z przestrzeni publicznej: wizerunek Gomułki pojawia się rzadziej niż miało to miejsce w przypadku Bieruta, podobizny Gierka usuwane są z wnętrzb budynków publicznych i nie są już eksponowane podczas pochodów pierwszomajowych, ale jest on stale obecny w przekazach telewizyjnych, a obecność Jaruzelskiego w tej przestrzeni nie różni od obecności przedstawicieli populistycznej władzy krajów demokracji. Trzeba przy tym zaznaczyć, że rozwój mediów bez wątpienia wpływał na techniki wykorzystywane w polityce wizerunkowej, choćby nośniki informacji. Przeważały fotografie pierwszych sekretarzy publikowane w gazetach oraz kroniki filmowe, z czasem zrezygnowano z przedstawień malarzkich czy rzeźbiarskich. Zdjęcia pierwszych sekretarzy zawsze znajdowały się na pierwszych stronach gazet, najczęściej na samej górze, w centralnym miejscu. Miejsce to, kulturowo uznawane za pierwszorzędne, przeznaczone jest dla osób najważniejszych. Gdy nastąpiła epoka telewizji, niektóre rodzaje nośników zostały całkowicie wyeliminowane.

Przekazy audiowizualne ukazujące omawianych polityków wprowadzają nowy wątek: w ich świetle wszyscy pierwsi sekretarze jawią się przede wszystkim jako działacze państwowi, a dopiero w drugiej kolejności – partyjni. Towarzyszące im atrybuty (flagi państwowe czy orły), ograniczona symbolika partyjna, miejsca (takie, jak budynek Sejmu czy siedziba Rady Państwa), role (gospodarza i przywódcy państwowego) kreują ich na decydentów państwowych. Wystąpienia na forach partyjnych traktowane są tu jako drugorzędne, a rola funkcjonariusza partyjnego staje się wtórna. Oczywiście zakres tych modyfikacji zmieniał się w kolejnych dekadach.

Sekretarze reagowali na najistotniejsze w danym momencie problemy. W czasach Bieruta był to rozwój budownictwa w zniszczonym kraju, dlatego też jeździł on na inspekcje głównie na budowy. Gomułka stronił od gospodarskich wizyt. Gierek zmienił te tendencje, chcąc docenić wszystkich, był

w odwiedzinach wszechstronny. Jaruzelski natomiast, ze względu na brak podstawowych towarów, wizytował piekarnie i sklepy spożywcze. Już sam program wizyt uwiecznianych w ikonografii ukazuje stosunek poszczególnych przywódców do budowania wizerunku: od dostrzegania jego wagi (w przypadku Bieruta i Gierka) do lekceważenia (prezentowanego przez Gomułkę) i wręcz wymuszonego ulegania nakazowi jego tworzenia (w przypadku Jaruzelskiego).

Podobnie jak w całej propagandzie, w wizerunkach dominuje spojrzenie maskulinistyczne. Wszyscy pierwsi sekretarze byli mężczyznami, a w ich otoczeniu kobiety pojawiały się rzadko, jedynie jako dodatek. Najczęściej pokazywano żonę Gierka, której obecność pomagała w budowie obrazu przywódcy jako nowoczesnego polityka typu zachodniego i w naturalny sposób nadawała mu charakter zwykłego człowieka. W pozostałych przypadkach żony pokazywano jedynie na zdjęciach z głosowania podczas wyborów, przeważnie do Sejmu. Wyjątek stanowił Bierut, którego małżonka była całkowicie nieobecna w przedstawieniach wizualnych i tekstach językowych, wzorem konserwatywnej tradycji przywódców dziewiętnastego i pierwszej połowy dwudziestego wieku.

Żadnego z przywódców nie pokazano w sytuacjach prywatnych, co najwyżej w ramach aranżowanych (reżyserowanych) zdarzeń nieoficjalnych. Na oficjalnych zdjęciach i filmach żaden z pierwszych sekretarzy KC nie palił papierosów, ale w środkach masowego przekazu pojawiały się obrazy przywódców spożywających alkohol (zwłaszcza Gomułki)⁷².

Żywoty wizerunków sekretarzy były tak długie, jak długo trwały ich kariery polityczne. Za każdym razem podobizny znikwały po śmierci rządzącego lub jego odejściu z czynnego życia politycznego. Jedyny wyjątek stanowi Bierut, którego wizerunek przywracano za czasów Gierka⁷³.

Na koniec należałoby wspomnieć również o swoistym ikonoklazmie. Portrety przywódców partyjnych wiszące w szkołach były czasami niszczone przez uczniów; najczęściej wydłubywano oczy widniejącym na fotografiach postaciom, co zresztą traktowano jako przestępstwo, szczególnie w okresie stalinowskim. W czerwcu 1956 roku w Poznaniu protestujący ostrzelali z pistoletów portrety Bieruta i Cyrankiewicza, co miało stanowić symboliczne wymierzenie kary (il. 2). Portret pełnił funkcję zastępczą, reprezentując niedostępny podmiot – jest to znany mechanizm kulturowy.

⁷² Ochab, Gomułka i Rakowski byli nałogowymi palaczami, Jaruzelski zaczął palić przed wprowadzeniem stanu wojennego.

⁷³ Por. M. K u l e s z a, *Dla Polski, dla socjalizmu*, „Trybuna Ludu” z 12 III 1976, s. 5.

O WIZERUNKU CZŁOWIEKA W KULTURZE PERSKIEJ

Magdalena RODZIEWICZ

MIĘDZY JAWNYM A UKRYTYM Wizerunek człowieka (āberu) w kulturze perskiej

Słowność do izolacji, dostrzegana przez Greków już w starożytnej Persji, towarzyszyła Irańczykom w kolejnych wiekach. Jednym z jej przejawów stało się pragnienie zachowania w ukryciu tego, co konstytuuje wewnętrzną rzeczywistość. Wiązało się to z przekonaniem, że właśnie to, co znajduje się za zasłoną, przedstawia sobą największą wartość. Ponieważ za siedlisko prawdy uznawano to, co wewnętrzne, oczywistym było, że przestrzeń ta nie może być eksponowana.

Ejże derwiszu,
Skoro wiesz już, że byt jest zarówno jawny,
jak i ukryty,
Wiedz teraz, że to, co ukryte, jest światłem
I to światło jest duszą świata i przepelnia świat
[...].

Więc ten byt jest jednością w tym, co ukryte,
I jest wielością w tym, co widoczne¹.

Azizoddin Nasafi², *Al-ensān al-kāmel*

Wyrażone powyżej twierdzenie trzynastowiecznego perskiego mistyka o tym, iż rzeczywistość ma swój jawny i ukryty wymiar, stanowi jeden z fundamentalnych elementów irańskiego światopoglądu³. Przekonanie to wpisuje się w tradycję muzułmańską i wiąże z zawartą w Koranie koncepcją Boga, który jest jednocześnie jawny i ukryty, czyli obecny w każdym wymiarze i przenikający całą przestrzeń⁴. „Jawny” i „ukryty” to także dwa spośród dziewięćdziesięciu dziewięciu imion Boga⁵. W konsekwencji takiego myślenia cały byt, podobnie jak jego Stwórca, postrzegany jest jako przejawiający się

¹ A. Nasafi, *Ketāb al-ensān al-kāmel*, Institute François d'Iranologie de Teheran, Teheran 1390 [2011-2012], s. 439. O ile nie podano inaczej, tłumaczenie fragmentów perskojęzycznych – M.R. Daty roczne wydań publikacji irańskich podawane są według obowiązującego w Iranie z kalendarza słonecznego. W nawiasie kwadratowym podano daty odpowiadające im według kalendarza gregoriańskiego.

Zob. t e n ż e, *Księga o człowieku doskonałym*, tłum. A. Musielak, Donjon, Kraków 1994.

² Azizoddin Nasafi (zm. 1287) to perski filozof i mystyk.

³ Terminy „irański” i „perski” traktuję w niniejszym tekście jako synonimy odnoszące się do kręgu kultury języka perskiego.

⁴ Zob. *Koran*, sura 57, w. 3, tłum. J. Bielawski, PIW, Warszawa 1986.

⁵ Por. D. G i m a r e t, *Les Noms divins en Islam. Exégèse lexicographique et théologique*, Éditions du Cerf, Paris 1988.

w tych dwóch aspektach⁶. Choć większość źródeł poświadczających obecność takiego myślenia w Iranie pochodzi z okresu muzułmańskiego, prawdopodobnie swoimi korzeniami sięga ono czasów przedmuzułmańskich, to znaczy okresu do siódmego wieku naszej ery, kiedy to na terenach, gdzie rozwijała się ta kultura, kwitły różnego typu tradycje gnostyckie odwołujące się do dualistycznych teorii. Zdaniem badaczy wiele idei wypracowanych przez części sekt muzułmańskich inspirowanych było właśnie perskimi koncepcjami przedmuzułmańskimi⁷.

W islamie ta dwuwymiarowość świata wyraża się w dwóch przeciwstawianych sobie pojęciach arabskich „zāhir” i „bātin” (pers. zāher i bāten), z których pierwszy oznacza to, co widoczne, a drugi to, co ukryte. W jednym ze swoich podstawowych i pierwotnych znaczeń słowa te odnosiły się do zawartej w Koranie wiedzy, którą już pierwsi uczeni i filozofowie islamu dzielili na oczywistą, dostępną wszystkim, oraz ukrytą i ezoteryczną. Poznanie tej drugiej możliwe jest wyłącznie w efekcie głębokich poszukiwań i wewnętrznego wglądu. Idea dwoistości wiedzy doczekała się szczególnego rozwinięcia w mistycznym nurcie islamu, sufizmie, który przez wieki kształtował się między innymi właśnie na obszarze kultury irańskiej, nasiąkając tradycjami lokalnych myśli gnostyckich. Do dziś stanowi on, obok spuścizny tradycji przedmuzułmańskiej oraz doktryny szyickiej⁸, ważne źródło irańskiej tożsamości.

W sufizmie droga do prawdziwego poznania oznaczała zawsze przejście od tego, co oczywiste i widoczne, do tego, co ukryte. Muzułmańscy mistycy twierdzili, że to, co człowiek postrzega, stanowi jedynie fragment rzeczywistości, odblask prawdy, podczas gdy prawdziwa rzeczywistość spowita jest zasłoną i ujawnia się dopiero za fasadą tego, co zewnętrzne. Piętnastowieczny perski teolog, poeta i mistyk Nuroddin Abdolrrahman Dżāmi⁹ pisał: „Boże wy-

⁶ Por. T. I z u t s u, *Sufism and Taoism: A Comparative Study of Key Philosophical Concepts*, University of California Press, Berkeley 1984, s. 100.

⁷ Por. H. C o r b i n, *Historia filozofii muzułmańskiej*, tłum. K. Pachniak, Wydawnictwo Akademickie Dialog, Warszawa 2005, s. 181; S. S h a k e d, *From Zoroastrian Iran to Islam: Studies in Religious History and Intercultural Contacts*, Ashgate, Aldershot–Brookfield, Vermont, 1995, s. 31-67; F. D a v a r a n, *Continuity in Iranian Identity: Resilience of a Cultural Heritage*, Rutledge, London 2010, s. 93.

⁸ Mówiąc o doktrynie szyickiej, odnoszę się tu do tekstów należących do tradycji obecnego w Iranie szyizmu imamicckiego, zwanego także szyizmem dwunastkowym (pers. *szī'e dawāzdah emāmi*).

⁹ Nuroddin Abdolrrahman Dżāmi (1414-1492) to perski uczony, poeta, teolog i mistyk. Do najbardziej znanych jego dzieł należy *Haft Ourang* [„Siedem Tronów”] mistyczno-poetyckie dzieło poświęcone religii, filozofii i etyce, złożone z siedmiu opowieści skomponowanych w formie perskiego wiersza *masnawi*. Poezja Dżāmiego była we fragmentach tłumaczona na język polski (zob. *Dywan perski*, tłum. i wybór W. Dulęba, Wydawnictwo Literackie, Kraków 1977, s. 225-261).

baw nas od trosk i marności tego świata i pokaż nam naturę rzeczy. Zdejmij zasłone niewiedzy z naszych oczu i pokaż nam rzeczy takimi, jakimi naprawdę są”¹⁰.

Pragnienie poznania równoznaczne z podjęciem trudu duchowej podróży, także w głąb siebie, oznacza w sufizmie odrzucenie zewnętrznych ograniczeń, przekroczenie sfery rzeczy pozornych i materialnych¹¹. Poznaniu prawdy musi, jak przekonują mistycy, towarzyszyć odrzucenie spowijających wzrok zasłon:

Aż do chwili, gdy zasłona zostanie zdjęta z twych oczu;
Światło Prawdy nie wszędzie dla Ciebie¹².

W związku z tym, że sufizm przez wieki kształtował kulturę Iranu, bardzo silnie zakorzeniło się w niej przekonanie, że to, co stanowi prawdę, nigdy nie jest prezentowane w sposób jawny i bezpośredni, lecz zawsze pozostaje ukryte pod warstwą pozornych oczywistości. Jak twierdzą mistycy, także sam Bóg, w swojej jedności i jedyności, chowa swe oblicze za zasłoną różnorodności i wielości bytu, ponieważ, jak ujął to poeta:

Odślonięta twarz byłaby zbyt jasna,
Bez zasłony nikt nie zniósłby jej widoku,
Jakie oczy są wystarczająco silne, aby na nią spojrzeć,
Na olśniewający blask źródła światła?
Kiedy słoneczna chorągiew błyszczy na niebie,
Jej światło sprawia ból, tak jest intensywne,
Lecz gdy złagodzone zasłoną z chmur,
Wtedy światło jest miękkie i przyjemne dla oka¹³.

CZŁOWIEK NA WZÓR BOGA

W islamie, zgodnie z jednym z przypisywanych Prorokowi Mahometowi hadisów¹⁴, funkcjonuje przekonanie, że Bóg stworzył człowieka na swoje podobieństwo¹⁵. Człowiek staje się podobny do Stwórcy także w tym sensie, że

¹⁰ N.A. J a m i (pol. Dżami), *Lawa'ih, a Treatise on Sufism*, tłum. E.H. Whinfield, M.M. Kazvini, Royal Asiatic Society, London 1906, s. 18.

¹¹ Por. S.H. N a s r, *The Garden of Truth: The Vision and Promise of Sufism, Islam's Mystical Tradition*, HarperCollins Publishers, New York 2008, s. 7n.

¹² J a m i, dz. cyt., s. 47.

¹³ Tamże, s. 30

¹⁴ Hadis – przekaz zawierający słowa proroka Mahometa lub opisujący związane z nim wydarzenie.

¹⁵ Por. M.J. K u l a j n i, *Osul-e kâfi*, tłum. S.A. Mortazawi, Enteszārât-e sorur, Ghom 1392 [2013-2014], t. 1, s. 279.

prawda o nim, tak jak boska rzeczywistość, została w nim ukryta. Dlatego, jak sugeruje badacz irańskiej filozofii William Chittick, ludzką formę można rozumieć jako przejaw ukrytego znaczenia w świecie materialnym¹⁶.

Ponieważ każda rzeczywistość ma swój wymiar zewnętrzny i wewnętrzny (zāher i bāten), także człowiek funkcjonuje w obu tych wymiarach, mając zarówno jawny wizerunek, jak i ukryte wnętrze. Tak jak prawdziwe przesłanie świętej księgi ukryte jest pod warstwą wiedzy oczywistej, tak istota człowieka ukryta jest za jego zewnętrznością. Jeden z najsłynniejszych perskich poetów mistycznych, tworzący w trzynastym wieku Moulānā Dżalaloddin Rumi¹⁷, w jednym ze swoich wierszy porównał człowieka do Koranu, przedstawiając go jako tego, którego wizerunek jest jawny, lecz dusza ukryta:

Wiedz, że słowa Koranu są tylko pozorem,
Pod nimi ukryte jest wewnętrzne znaczenie.
Pod tym sensem kryje się trzecie znaczenie,
Gdzie gubią się nawet mędrcy.
Czwartego sensu nie widział nikt
Poza Bogiem jedynym.
Nie sądz Koranu po pozorach.
Jak szatan człowieka widzi tylko jako glinę,
Jawne znaczenie Koranu przypomina człowieka,
Którego obraz jest widoczny, lecz dusza ukryta¹⁸.

Rumi nie był w swoich poglądach odosobniony. Podobną wizję roztaczał ponad sto lat wcześniej jeden z największych perskich filozofów i teologów muzułmańskich Abu Hāmed Mohammad Ghazāli¹⁹: „Jeśli chcesz poznać samego siebie, wiedz, że kiedy cię stworzono, stworzono cię z dwóch rzeczy: jedną jest ta widoczna powłoka (kolbad-e zāher), którą zwą ciałem i którą można zobaczyć zewnętrznym okiem (czeszm-e zāher); drugą jest wewnętrzny sens (ma’ani-je bāten), nazywany duszą (nafs) i sercem (del), które można

¹⁶ Por. W. Chittick, *In Search of the Lost Heart: Explorations in Islamic Thought*, red. M. Rustom, A. Khalil, K. Murata, State University of New York Press, New York 2012, s. 145.

¹⁷ Moulānā Dżalaloddin Rumi (1207-1273) to perski poeta i mistyk; urodził się w Balchu (dzisiejszym Afganistanie). Z obawy przed najazdem mongolskim rodzina Moulany uciekła na zachód i osiadła ostatecznie w Konii (dzisiejsza Turcja), gdzie poeta tworzył aż do śmierci. Tam także znajduje się jego mauzoleum, miejsce licznych pielgrzymek. Przydomek „Rumi” poeta otrzymał od nazwy, jaką na wschodzie określano Anatolię, czyli Rum. Pierwszego polskiego przekładu poezji Rumiego dokonał Władysław Dułęba. Tłumaczenie wybranych wierszy tego poety opublikowane zostało w zbiorze *Dywan perski* (zob. *Dywan perski*, s. 185-210).

¹⁸ M. Dżalaloddin Rumi, *Masnawi-je ma’nawi*, t. 3, w. 4244, Enteszārāt-e so’ād, Teheran 1381, s. 471.

¹⁹ Abu Hāmed Mohammad Ghazāli (1058-1111) to ceniony w całym świecie muzułmańskim perski teolog, prawnik muzułmański, filozof i mistyk.

poznać poprzez wewnętrzną intuicję (basirat-e bāten) i którego nie można zobaczyć zewnętrznym okiem. Prawdziwe w tobie jest to wewnętrzne znaczenie i wszystko, co nim nie jest, służy temu i jest tego armią, i my nazwiemy to sercem”²⁰.

Na takie fundamentalne przekonanie o istnieniu w człowieku dwóch wymiarów zwraca się uwagę już w pierwszych muzułmańskich refleksjach teologicznych²¹. Podobnie w nurcie mistycznym opozycja między tym, co ukryte, a tym, co jawne, nie ograniczała się jedynie do wiedzy, ale realizowała w postrzeganiu człowieka jako tego, który stanowi część boskiej rzeczywistości. Światopogląd ten odbił się echem w perskiej literaturze. Trzynastowieczny perski poeta Sa’di z Szirazu²² pisał, że „wielki i potężny Bóg świata i człowieka / stworzył dobrą formę i wewnątrz przepiękne”²³.

Podział na przestrzeń wewnętrzną oraz zewnętrzną (zāher i bāten) wyraża się jednak w kulturze perskiej nie tylko w opozycji duszy i ciała. To, co zewnętrzne, to także wszystko, co określane jest w tekstach perskich jako sura, czyli każda forma, obraz, wizerunek, kształt i twarz, wszystko to, co w człowieku widoczne. To, co wewnętrzne, określane bywa jako istota i sens (pers. ma’anā) i uznawane za to, co ukryte.

DWA WYMIARY RZECZYWISTOŚCI

Zgodnie z prezentowanym światopoglądem to, co skrywane wewnątrz, nie powinno być ujawniane, ponieważ postrzegane jest jako niezwykle delikatne i wyjątkowo podatne na skalanie. Muzułmańscy myśliciele przekonani byli, że duszę człowieka Bóg ukrył w ciele, pod warstwą jego zewnętrzności, aby nie uległa zniszczeniu i nie została skalana, to ona bowiem konstytuuje nieśmiertelny boski pierwiastek, poprzez doskonalenie się podążający ku swojemu

²⁰ M. G h a z ā l i, *Kimjā-je sa’ādat*, Ferdous, Teheran 1389 [2010-2011], t. 1, s. 16.

²¹ Na przykład rezydujący w Kufie w ósmym wieku teologowie ludzkie ciało określali właśnie jako zāher, czyli to, co zewnętrzne i widoczne, podczas gdy ludzkie wnętrze postrzegali jako ukryty w ciele przejaw boskiego ducha. Por. B. R a d t k e, hasło „Bāten”, w: *Encyclopaedia Iranica*, red. E. Yarshater, Routledge & Kegan Paul, London–Boston 1988, t. 3, fasc. 8, s. 859-861.

²² Abu Mohammad Moslehoddin ben Abdollah Szirāzi, znany jako Sa’di (ur. ok. 1200) – perski poeta, autor najznamienszych utworów dydaktycznych i moralizatorskich, zaliczany jest do twórców tak zwanej literatury adabowej. Dwa najważniejsze dzieła Sa’diego to *Golestān* [„Ogród Różany”] (zob. M.A. S a’ d i, *Golestān*, Enteszārāt-e hermes, Teheran 1383 [2004-2005]) oraz *Bustān* [„Ogród zapachów”] (zob. M.A. S a’ d i, *Kollijāt*, red. B. Chorramszāhi, Enteszārāt-e dustān, Teheran 1383 [2004-2005]). Pierwszy przekład *Golestānu* na język polski pochodzi z siedemnastego wieku, a jego autorem jest Samuel Otwinowski.

²³ T e n ż e, *Kollijāt*, s. 359.

źródłu, którym jest Stwórca²⁴. Zgodnie z poglądem jednego z największych teoretyków sufizmu, Ibn Arabiego²⁵, w duszy ukryta jest istota rzeczy, „dusza to siedziba i tajemnica prawdy”²⁶.

Naruszenie kruchej przestrzeni wewnętrznej może nastąpić przez kontakt ze światem zewnętrznym, który pełen jest niebezpieczeństw i który w oczach muzułmańskich myślicieli często jawił się jako poważne zagrożenie dla ludzkiej istoty. Mistycy, teologowie i filozofowie przekonani byli, że relacja człowieka ze złem ma charakter intymny, ponieważ zgodnie z przekazem proroka Mahometa „szatan płynie w człowieku jak krew w ludzkich żyłach”²⁷. Przestrzenią aktywności Iblisa²⁸ i miejscem, gdzie ujawniają się jego diabelskie pokusy, jest jednak świat zewnętrzny²⁹. Wielu mistyków muzułmańskich przedstawiało świat materialny jako „gnijące zwłoki”, a każdego, kto stykał się tym światem, jako skażonego złem³⁰. Światopogląd ten nawiązywał do manicheizmu rozwijającego się około trzeciego wieku naszej ery między innymi na terenach kultury irańskiej. Zgodnie z filozofią Maniego człowiek ze względu na swoją materialność i cielesność postrzegany był jako istota uwięziona w złym i niszczącym świecie doczesnym, tęskniąca do ulotnej boskiej rzeczywistości, z której pochodzi i do której pragnie powrócić jej dusza³¹.

Ponieważ zło i zepsucie związane są ze światem zewnętrznym, delikatną, wewnętrzną rzeczywistość należy przed kontaktem z tym światem chronić. Tak jak Bóg duszę człowieka odział w ciało, a prawdziwą wiedzę ukrył pod warstwami wiedzy jawnej, tak prawdę o każdym człowieku, o tym, co stanowi jego istotę, ukrył pod osłoną jego zewnętrżności³².

²⁴ Por. W.C. Chittick, *The Perfect Man as a Prototype of the Self in the Sufism of Jami*, „Studia Islamica” 1979, nr 1(49), s. 136.

²⁵ Ibn Arabi (1165-1240), arabski teolog i mistyk muzułmański, pochodził z Andaluzji. Dwa jego dzieła zostały przełożone na język polski (zob. I b n A r a b i, *Księga o podróży nocnej do najbardziej szlachetnego miejsca*, tłum. J. Wronecka, PWN, Warszawa 1990; t e n ż e, *Traktat o miłości*, tłum. J. Wronecka, PWN, Warszawa 1995).

²⁶ T e n ż e, *Księga o podróży nocnej do najbardziej szlachetnego miejsca*, s. 10.

²⁷ *Sahih al-Bukhari*, księga 33, hadis 13, <http://quranx.com/hadith/bukhari/Book-33/Hadith-13/>.

²⁸ Iblis – w islamie określenie szatana, prawdopodobnie pochodzące od greckiego słowa „diabolos”.

²⁹ Zob. A.S. Tritto, hasło „Shaitān”, w: *Encyclopaedia of Islam*, red. M.Th. Houtsma, T.W. Arnold, R. Basset, R. Hartmann, Brill Online, 2015, http://referenceworks.brillonline.com/entries/encyclopaedia-of-islam-1/shaitan-SIM_5297.

³⁰ Por. P.J. A w n, *The Ethical Concerns of Classical Sufism*, „The Journal of Religious Ethics” 11(1983) nr 2, s. 245.

³¹ Por. N.J. B a k e r - B r i a n, *Manichaeism: An Ancient Faith Rediscovered*, Bloomsbury Publishing, London 2011, s. 118.

³² Wewnętrzne „ja” człowieka nie jest jednak niepoznawalne. Wspominany już perski poeta Dżami, posługując się poetycką metaforą, w jednym ze swoich wierszy przywołuje opowieść o tym, że kryjąca prawdę zasłona, tak jak woal okalający twarz pięknej kobiety, nie czyni jej niepoznawalną, lecz raczej zachęca do jej odsłonięcia. Por. J a m i, dz. cyt., s. 30.

Nic, co ukryte, nie może jednak istnieć bez tego, co je kryje, a żadna prawda nie może zostać odsłonięta (czyli poznana), jeśli nie ma bariery, która uniemożliwia patrzącemu zerknięcie na to, co się za nią znajduje³³. Jak głosi szyicka tradycja, myśl tę innymi słowami miał wyrazić podczas jednego ze swoich kazań pierwszy szyicki imam, mówiąc: „Wiedz, że każda zewnętrzność (zāher) ma odpowiadające sobie wnętrze (bāten)”³⁴. Dlatego człowiek, tak jak Bóg, który – jak pisał poeta Dżāmi – „chowa się za swoim światłem i jawi się poprzez zasłonę”³⁵, ujawnia się także poprzez swoją zewnętrzność, świadcząca o nim i go definiująca w rzeczywistości zmysłowej. Zasłona, jaką otacza się człowiek – jego zewnętrzność – chroni istotę człowieka i jej delikatną naturę przed światem, ale paradoksalnie czyni go także poznawalnym, składając poznającemu pewną obietnicę. Takie podejście charakterystyczne jest dla perskiego ujęcia filozoficznego i mistycznego, w którym prawdy nigdy nie przedstawia się bezpośrednio i pozostaje ona ukryta za zasłoną zewnętrzności i pozorów. Ślady takiego myślenia odnaleźć możemy na kartach perskiej poezji, w literaturze filozoficznej, a także w tekstach doktryny szyickiej. Światopogląd ten przez stulecia kształtował też świadomość przedstawicieli kultury Iranu, a zatem jego śladów poszukiwać możemy współcześnie w języku, mentalności i w zachowaniach jej reprezentantów.

I rzeczywiście, także na poziomie życia codziennego Irańczycy zdają się postrzegać człowieka jako byt funkcjonujący w dwóch wymiarach. Zgodnie z irańskim światopoglądem poza wewnętrznym, ukrytym „ja”, które pozostaje nieekspozowane (bāten), ma on także wizerunek, oblicze wystawiane na widok publiczny (zāher). Dbanie o wewnętrzną przestrzeń ukrytego „ja” wydaje się w kulturze perskiej szczególnie ważne w sytuacji, kiedy człowiek przebywa w przestrzeni publicznej, w rzeczywistości interakcji ze światem zewnętrznym. To w tym świecie bowiem wewnętrzna rzeczywistość najbardziej narażona jest na płynące z zewnątrz niebezpieczeństwo.

Przekonanie, że w kontakcie ze światem zewnętrznym chronić należy to, co dla człowieka istotne i ważne, było częścią irańskiego światopoglądu od wieków. W starożytności wyrażało się między innymi w funkcjonującym w irańskiej tradycji schemacie stosowanym w architekturze. Domy tradycyjnie budowano z zachowaniem dwóch przestrzeni: publicznej, przeznaczonej do kontaktów ze światem zewnętrznym (pers. biruni) oraz kręgu zamkniętego dla świata z zewnątrz, obszaru intymności i domowego bezpieczeństwa, gdzie tradycyjnie toczyło się życie domowników, a do którego dostępu nie mieli

³³ Por. Chittick, *The Paradox of the Veil in Sufism*, w: *Rending the Veil: Concealment and Secrecy in the History of Religions*, red. E.R. Wolfson, Seven Bridges Press, New York 1999, s. 30.

³⁴ Ali ibn Abi Talib, *Nahdż al-balāgha*, tłum. M. Daszti, Mo'asse-je farhangi tahghighāti-je amir almu'min, Teheran 1389 [2010-2011], s. 203.

³⁵ Jami, dz. cyt., s. 30.

ludzie obcy (pers. andaruni). Koncepcja ta w innym wymiarze ujawniała się także w idei zasłony, nie tylko kobiecej, choć to właśnie ta z czasem na stałe zakorzeniła się w systemie praktyk muzułmańskich. W przedmuzułmańskim Iranie, w Babilonii czy Asyrii praktyka zasłaniania się rozpowszechniła się między innymi wśród wysoko urodzonych kobiet, które nie tyle musiały korzystać z zasłony, ile miały taki przywilej. Z przywileju tego korzystać nie mogły kobiety pochodzące z niższych warstw społecznych, zdarzało się – jak uważają niektórzy badacze – że nieuprawnione noszenie zasłony surowo karano³⁶. Tę szczególną formę odgradzania się od rzeczywistości zewnętrznej praktykowano także na perskich dworach. Heraklides z Kyme pisze, że nawet towarzyszący perskim szachom podczas posiłków „nie jedzą w obecności króla, lecz są tam dwa pomieszczenia naprzeciwko siebie i w jednym spożywa posiłek król, a w drugim współbiesiadnicy”³⁷. I dodaje: „Król widzi ich przez firankę w drzwiach, podczas gdy oni go nie widzą”³⁸. Z kolei zaznajomiony z kulturą Persów Ksenofont, porównując władcę Sparty Agesilaosa z władcami perskimi, tym drugim przypisuje niedostępność, którą dostrzega na przykład w zwyczaju unikania wzroku poddanych czy izolowaniu się. Pisze: „W pierwszej kolejności tamten [król Persów – M.R.] był dumny z tego, że rzadko go widywano [...]. Tamten szczyił się, że dostęp do niego był utrudniony”³⁹.

Skłonność do izolacji, dostrzegana przez Greków już w starożytnej Persji, towarzyszyła Irańczykom w kolejnych wiekach. Jednym z jej przejawów stało się pragnienie zachowania w ukryciu tego, co konstytuuje wewnętrzną rzeczywistość. Wiązało się to z przekonaniem, że właśnie to, co znajduje się za zasłoną, przedstawia sobą największą wartość. Ponieważ za siedlisko prawdy uznawano to, co wewnętrzne, oczywistym było, że przestrzeń ta nie może być eksponowana. Jak pisał jeden z perskich mistrzów średniowiecznej literatury adabowej⁴⁰ Sa’di z Szirazu w swoim pełnym umoralniających anegdot „Ogrodzie różanym”:

Nie każdy o pięknym obliczu ma piękny charakter;
Rzecz w tym, co w środku, nie w tym, co na zewnątrz⁴¹.

³⁶ Por. E. Meier Tetlow, *Women, Crime and Punishment in Ancient Law and Society*, t. 1, *The Ancient Near East*, Continuum, New York–London 2004, s. 130, 137.

³⁷ A t e n a j o s, *Uczta mędrców*, IV 145 b-c, tłum. J. Danielewicz, Wydawnictwo Poznańskie, Poznań 2010, s. 323.

³⁸ Tamże.

³⁹ K s e n o f o n t, *Agesilaos*, 9, 1-2, tłum. M. Daszuta, R. Matuszewski i in., Instytut Historyczny UW, Warszawa 2015, s. 73.

⁴⁰ Literatura adabowa – termin odnoszący się zarówno do perskiej, jak i arabskiej tradycji, oznaczający pewien rodzaj literatury moralizatorskiej i pouczającej. Samo słowo „adab” może także być stosowane do opisu dobrego wychowania, manier czy grzeczności. Szerzej na ten temat zob. Dj. K h a l e g h i - M o t l a g h, *Adab*, w: *Encyclopaedia Iranica*, t. 1, fasc. 4, s. 432-439.

⁴¹ S a’ d i, *Golestān*, s. 653.

Pogląd ten doczekał się rozwinięcia także w szyickiej literaturze religijnej. Istnieją przekazy mówiące o tym, że szyicy imamowie wielokrotnie podkreślali, iż dostojność i osobowość człowieka leżą w jego sercu i duszy⁴².

Niemniej jednak, aby to, co wewnętrzne, ochronić, należy zachować także dbałość o to, co zewnętrzne. Jedno z popularnych do dziś perskich powiedzeń głosi: „Dbaj o swój wizerunek!”⁴³. Zwrot ten wyraża przekonanie, że w kontaktach z innymi ludźmi, w sferze interakcji ze światem zewnętrznym, człowiek potrzebuje jakiegoś rodzaju ochrony, która pozwoli mu strzec istoty swojego prawdziwego „ja” w obliczu pełnej niebezpieczeństw i zła rzeczywistości.

Na granicy dwóch światów – jawnego i ukrytego – musi się zatem pojawić jakiś rodzaj bariery. Podczas gdy w perspektywie fizycznej jako taką właśnie barierę przedstawiciele kultury perskiej przez wieki postrzegali swoje domy, które odgradzali murem, w wymiarze mentalnym funkcję tę można przypisać temu, co do dziś określają oni terminem „āberu”, oznaczającym pozytywny wizerunek, dobre imię w oczach innych ludzi. Āberu można zatem nazwać rodzajem niefizycznej zasłony, jaką człowiek posługuje się w świecie zewnętrznym.

ĀBERU JAKO ZASŁONA

Na termin „āberu” składają się dwa perskie wyrazy: „āb” i „ru”. Słowo „āb”, pochodzące od indoirańskiego rdzenia, jest w różnych formach: jako „āb(ā)” lub „ābhā”, poświadczane w tekstach tradycji indyjskiej, tekstach *Awesty*⁴⁴ oraz w języku staroperskim, gdzie niesie ze sobą wspólne znaczenie obejmujące „blask”, „błysk” lub „piękno”⁴⁵. W klasycznym języku perskim słowo to, poza równie pierwotnym znaczeniem „woda” i „wody” (wcześniej w formie „āp”), służyło także do wyrażenia blasku, ale i chwały, dostojności i sławy czy reputacji⁴⁶. Inne znaczenia tego słowa to „światło” i to, co „jasne”⁴⁷.

⁴² M.T. Abdus, M.M. Eszterhardi, *Āmuzehā-je achlāghi – raftāri-je emāmān szī'e*, Mo'asse-se-je Bustān Ketāb, Ghom 1392 [2103-2014], s. 34.

⁴³ Pers. zāheretān ra hefz konid.

⁴⁴ *Awesta* jest świętą księgą zoroastrian. Z najstarszych jej fragmentów spisanych w języku awestyjskim (wykazującym podobieństwo do języka *Rygwedy*) zachowało się wyłącznie kilka hymnów (Gathów). Duża część dzieła została spisana lub zrekonstruowana znacznie później. Por. O. Klím a, *Avesta. Ancient Persian Inscriptions. Middle Persian Literature*, w: J. Rypka i in., *History of Iranian Literature*, red. K. Jahn, D. Reidel Publishing Company, Dordrecht 1968, s. 7-17.

⁴⁵ Por. V.S. Rastorgueva, D.I. Edelman, *Etimologičeskij słowar irańskich jazykow*, t. 1, Izdatelskaja firma „Wostocznaja literatura”, Moskwa 2000, s. 301n., 311.

⁴⁶ Zob. F. Steingass, hasło „Āb”, w: tenże, *Persian-English Dictionary*, Routledge & Kegan Paul Ltd., London b.r.w., s. 1-3.

⁴⁷ Zob. A.A. Dehchodā, hasło „Āb”, w: tenże, *Loghatnāme-je dehchodā*, red. M. Mo'in, Ja'far Shahidi, t. 1, Teheran University Publication, Teheran 1993, s. 7-13.

Drugi wyraz, „ru”, najczęściej tłumaczony jako „twarz” lub „oblicze”, można z kolei rozumieć także jako oznaczający zewnętrzny wizerunek, aparycję i wygląd, powierzchnię lub zewnętrzną stronę czegoś, zewnętrzną warstwę. Znaczenie tego słowa odnosi się do tego, co widoczne, czyli właśnie do *zāher*. Termin „ru” może również oznaczać to, co pokrywa lub okala.

Termin „*āberu*” można dosłownie tłumaczyć jako „woda twarzy” lub „jasność, blask”, lub „piękno oblicza” (pers. *āb-e ru*, *āb-e ruj*). Farzan Sharifian uważa, że w przenośnym znaczeniu termin „*āberu*” opisuje również świeżość i zdrowy wygląd twarzy, ale może też oznaczać pot występujący na twarzy człowieka⁴⁸. Woda, która w kulturze Iranu przez wieki kojarzona była z tym, co czyste, jasne i dobre, staje się w tym ujęciu atrybutem człowieka. Zostaje mu przypisana lub też – jeśli uznamy twarz za metonimię człowieka – odnosi się do całej jego osoby⁴⁹. Sens słowa „ru” pozwala nam wyobrazić sobie wodę lub blask ze wszystkimi ich właściwościami jako atrybut człowieka, jego cechę zewnętrzną.

W takim też znaczeniu termin ten funkcjonuje między innymi w klasycznej literaturze perskiej, gdzie świetlista, jasna i czysta woda, „*āb-e rouszan*”, przypisywana była ludziom jako atrybut związany z ich godnością, rangą, pozycją, dostojeństwem i honorem⁵⁰. W klasycznym języku perskim w wielu wypadkach termin ten dosłownie odnosił się do dostojeństwa, czci i reputacji⁵¹. Ponieważ „*āberu*” znaczeniowo wiąże się z tym, co jasne, dobre i czyste, może być rozumiane jako jasny, dobry i czysty wizerunek, obraz siebie, który człowiek prezentuje innym.

W codziennym, potocznym języku Irańczycy używają terminu „*āberu*” przede wszystkim w znaczeniu wizerunku, reputacji i dobrego imienia. Perski słownik *Farhang-e feszorde-je sochan* Hasana Anwariego termin ten definiuje jako „wartość, szacunek i wiarygodność, jaką człowiek, rodzina lub grupa ma w oczach innych”⁵². Irańczycy odnoszą się do tego sensu, posługując się również takimi terminami, jak „*nām-e nik*” czy „*hejsijat*”. „*Āberu*” to także wiążące się z dobrym imieniem „*prestiz*”, „*chwała*”, „*dobra sława*” albo „*estyma*” (pers. *erz*, *ezzāt*, *sohrāt*, *hejsijat*). „*Āberu*” może też odnosić się do pozycji, jaką zajmuje człowiek i oznaczać jego wysoki status oraz rangę (pers. *džāh*,

⁴⁸ Por. F. Sharifian, *The Case of Persian-Speaking Learners of English*, w: *Applied Cultural Linguistics: Implications for Second Language Learning and Intercultural Communication*, red. F. Sharifian, G.B. Palmer, John Benjamins Publishing, Amsterdam–Philadelphia 2007, s. 36.

⁴⁹ Por. M. Zaborowska, *A Contribution to the Study of the Persian Concept of Āberu*, „*Hemispheres. Studies on Cultures and Societies*” 24(2014) nr 1, s. 120.

⁵⁰ Por. tamże, s. 119.

⁵¹ Por. Rastorgueva, Edelmann, dz. cyt., s. 301.

⁵² H. Anwarī, *Farhang-e feszorde-je sochan*, *Ketābchāne-je Melli-je Irān*, Teheran 1382 [2003-2004], s. 9.

ardż). Ponadto termin ten służy określeniu czci i godności człowieka (pers. ezzat, szerāfat, bozorgwāri), a swoim znaczeniem może obejmować honor i sensy związane z pojęciami szacunku i respektu, zarówno w odniesieniu do postawy przyjmowanej przez człowieka, jak i wobec niego okazywanej (pers. eftehār, hormat, sohrat, szaraf). „Āberu” opisuje również cechy takie, jak wiarygodność i autorytet oraz wiążące się z nimi zaufanie pokładane w człowieku (pers. ettebār), a także kredyt zaufania, którym można człowieka obdarzyć. W pewnych kontekstach termin ten może oddawać „cnotliwość”, „czystość” (pers. nāmus) i „wartość” (pers. ghadr), a także „uprzejmość” i „dobre wychowanie”⁵³. Wszystkie wymienione przymioty budują dobry obraz człowieka w oczach innych ludzi. „Āberu” staje się w ten sposób wizerunkiem, którym człowiek posługuje się w kontaktach z otoczeniem, płaszczem utkanym z cnót, zalet i wartości, jakim okrywa się, wkraczając w przestrzeń interakcji ze światem zewnętrznym.

Ktoś honorowy, o dużym autorytecie i cieszący się dobrą sławą określany bywa w Iranie jako ādam-e āberumand, czyli człowiek posiadający āberu. Āberu jest zatem tym, co człowieka definiuje w przestrzeni publicznej, na podstawie czego jest on oceniany. Ponieważ āberu definiuje się jako ludzką zewnętrzność (zāher), można opisać je jako swego rodzaju nadbudowę ludzkiego „ja”. Āberu nabudowuje się na „ja” człowieka, aby owo „ja” osłonić i ochronić, aby strzec jego ukrytej istoty, gdyż – o czym była już mowa – zgodnie z irańskim światopoglądem to, co wewnętrzne, nie powinno być eksponowane, lecz właśnie zasłonięte. Uwielbiany przez Persów poeta z Szirazu pisał:

Nie rozbijaj mego serca, bo jest szkatułką Twej ukrytej tajemnicy.
Lękam się, żeby ta tajemnica nie wpadła w obce ręce⁵⁴.

Teżę, że āberu stoi na granicy dwóch światów, zdaje się potwierdzać także sam język, który dostarcza przykładów myślenia o āberu jako o zasłonie. W języku perskim funkcjonuje zwrot „zasłona āberu” (pers. parde-je āberu). Do oddania tego znaczenia wykorzystuje się najczęściej właśnie rdzennie perskie słowo „parde”, które oznacza zasłonę w znaczeniu materialnym lub zakrycie stosowane przez kobiety, na przykład hedżāb, neghāb czy czādor, ale także przykrycie (per. puszesz), co w znaczeniu przenośnym rozumiane

⁵³ Por. M. Z a n j a n i, *Farhang-e džame' Szāhnāme*, Mo'assese-je enteszārāt-e atā'i, Teheran 1372 [1993-1994], s. 2., H. A n w a r i, *Farhang-e fészorde-je sochan*, Ketabchāne-je melli-je Irān, Teheran 1382 [2003-2004], s. 9; M. P ā d e s z ā h S z ā d, M. D a b i r S i j a g h i, *Farhang-e džāme' fārsi*, Ketābforuszi-je chajjām, Teheran 1984 [2005-2006], t. 1, s. 2.; D. S z a m b a j a t i, *Farhang-e loghat wa tarkibāt-e Szāhnāme*, Arān, Teheran 1375 [1996-1997], s. 4; D e h c h o d ā, dz. cyt., s. 7-13.

⁵⁴ S a' d i, *Kollijāt*, dz. cyt., s. 417.

jest także jako bariera i rozdzielenie⁵⁵. Jeśli rolą āberu miałyby być ochrona „ja”, to można by je porównać do „godności”, która zdaniem polskiej filozof Marii Ossowskiej ujawnia się w sytuacji zagrożenia „ja” i spełnia „jakąś funkcję obronną”⁵⁶. Ossowska pisze, że „godność stanowi dla człowieka puklerz ochronny”⁵⁷. Za taki właśnie puklerz ochronny w kulturze Iranu możemy uznać āberu, które jako obraz człowieka budowany przez niego w kontaktach ze światem zewnętrznym staje się zarazem obrazem umacniającym człowieka, dobrze bowiem o nim świadczy, gwarantuje mu szacunek i poważanie, a także buduje jego godność, chroniąc w ten sposób to, co w nim najważniejsze: ukonstytuowane przez jego istotę dostojeństwo.

ĀBERU W DOKTRYNIE SZYICKIEJ

Szczególnego rozwinięcia pojęcie „āberu” doczekało się w doktrynie szyickiej, gdzie definiowane jest jako „bozorgtarin tekkiegāh-e szachsijat”, czyli największe wsparcie tego, co określa się mianem „szachsijat”⁵⁸. Termin „szachsijat” w podstawowym znaczeniu to „osobowość” i „charakter”, czyli pewien zestaw przypisywanych każdemu człowiekowi cech szczególnych. Jak zaznacza perski językoznawca Mohammad Moin, termin ten można rozumieć także jako wypadkową uczuć, emocji i myśli człowieka⁵⁹. Z kolei według innego badacza języka perskiego, Alego Akbara Dehchody, „szachsijat” rozumieć należy raczej jako „dostojność”, „cnotliwość”, ale także „wyższość” albo „wielkość” oraz „godność” (pers. szerāfat, bozorgwāri i nedzābat)⁶⁰. Jeśli przyjmiemy, że termin „szachsijat” odnosi się do godności człowieka, powinniśmy zaznaczyć, że oznacza on ten rodzaj godności, który ukształtowany jest przez ludzką postawę, wybory, wyznawane wartości, nie zaś przyrodzoną godność każdego człowieka. Osobę poważaną, wyróżniającą się szczególnym charakterem Irańczycy określają pojęciem „bāszachsijat”, oznaczającym mającego szachsijat, a kogoś pozbawionego kręgosłupa moralnego, osobę niegodną, bez szachsijatu, opisują za pomocą pojęcia „biszachsijat”. Termin

⁵⁵ W kulturze perskiej zasłona nie tylko zasłania, ale i odgradza, dzieli rzeczy. W terminologii sufickiej perski termin „parde” (zasłona) odnosi się do zasłony, jaka znajduje się pomiędzy człowiekiem a Bogiem (por. A. S c h i m m e l, *Mystical Dimensions of Islam*, University of North Carolina Press, Chapel Hill 1975, s. 96).

⁵⁶ M. O s s o w s k a, *Normy moralne*, PWN, Warszawa 1971, s. 59.

⁵⁷ Tamże.

⁵⁸ Zob. *Hefz-e āberu*, „Golbarg” 1380 [2001-2002], miesiąc chordād, s. 79, <http://www.hawzah.net/fa/Magazine/View/3282/5105/45993>.

⁵⁹ Por. M. M o i n, hasło „Szahsijāt”, w: *Farhang-e fārsi*, t. 2, Dabir, Teheran 1371 [1992/1993], s. 1429.

⁶⁰ Por. D e h c h o d ā, dz. cyt., t. 9, s. 12507.

„szachsijat”, zgodnie z wytycznymi zawartymi w refleksjach uczonych szyickich, należałoby zatem rozumieć jako opisujący wewnętrzny rdzeń człowieka, coś, co konstytuuje jego człowieczeństwo. Rolę ochronną tak rozumianego rdzenia powierza się właśnie zasłonie āberu. Jak pisze współczesny szyicki uczoney i badacz Koranu Chalil Mansuri: „Człowiek w naturalny sposób stara się zachowywać swoje āberu, które jest narzędziem ochrony jego godności i dostojności”⁶¹.

Āberu może być zatem rozumiane jako puklerz ochronny tak definiowanej osobowości i dostojności człowieka. Dostrzec w nim można najbardziej zewnętrzną, wystawioną na widok publiczny warstwę człowieczeństwa, osłaniającą i chroniącą to, co w człowieku delikatne i cenne. Ochrona ta realizuje się poprzez odseparowanie od świata zewnętrznego tego, co znajduje się wewnątrz człowieka. Badacz kultury perskiej Hamid Naficy sytuację tę opisuje jako stan, w którym „wewnętrzny i stabilny rdzeń pozostaje oddzielony od zewnętrznej, zmiennej, podatnej na wpływy osłony”⁶².

Āberu, w świetle jego ujęcia w tekstach kultury Iranu, pełni rolę strażnika dostojności i integralności wewnętrznego „ja”. Realizuje to zadanie dzięki temu, że poprzez pozytywny obraz, jaki wywołuje w oczach innych ludzi, zakrywa ludzkie wady, słabości i niedoskonałości, pozostawiając je poza zasięgiem wzroku drugiego człowieka. Dzięki temu utrudnia piętnowanie ludzkiej małości i marności, a w konsekwencji zapobiega naruszaniu godności. Zasłona āberu swoim „blaskiem” przysłania więc wynikającą z grzechu ludzką brzydotę, czyniąc człowieka dostojnym i godnym w oczach innych ludzi.

Zasłanianie ludzkich wad i ułomności jest w doktrynie szyickiej uznawane za wielką cnotę. Każdy człowiek ma wady i słabości, popełnia błędy, a tylko Bóg, jak głosi perskie powiedzenie, jest „różą bez kolców”⁶³. Stąd – jak piszą perscy autorzy – jedynie Bóg, jako Stwórca człowieka, ma prawo oglądać jego małość. Bóg „najbardziej ze wszystkich świadomy jest czynów, stanów, zachowań, błędów i grzechów swoich sług, ale [...] jego łagodność, cierpliwość oraz pobłażliwość i dyskrecja (parde puszi, rāzdāri) jest największa”⁶⁴. Bóg nie ujawnia grzechów swojego stworzenia i nie wytyka popełnionych przez człowieka błędów, pozwalając, aby w świecie interakcji cieszył się on jasnym i czystym obliczem (āberu). Jak pisze Mollā Ahmad Narāghi, siedemnasto-

⁶¹ Ch. Mansuri, *Szāhsehā-je ghorāni-je āberu wa hatak-e hormat*, <http://www.maarefquran.org/index.php/page/viewArticle/LinkID,3368>.

⁶² H. Naficy, *A Social History of Iranian Cinema*, t. 4, *The Globalizing Era*, Duke University Press, Durham–London 2012, s. 105.

⁶³ Pers. Gol-e bi eib chodāst.

⁶⁴ J. Moadasi, *Achlāgh-e mo'āsherat*, Moa'ses-je bustān ketāb, Ghom 1384 [2005-2006], s. 126n.

wieczny szyicki teolog: „codziennie popełniasz kilkanaście grzechów, a Bóg widzi je wszystkie, ale nie zdejmuję z nich zasłony”⁶⁵.

Āberu, jasny i dobry wizerunek człowieka, staje się zatem zasłoną ludzkich wad i niedoskonałości, funkcjonując jako bariera między światem widzialnym a światem niewidzialnym. Tak rozumiane, stoi na straży świata intymnego, aby nic, co do niego należy, nie przenikało na zewnątrz i aby dobre imię człowieka i jego dobry wizerunek w oczach innych ludzi nie zostały naruszone. Jak pisał jeden z najwybitniejszych dwudziestowiecznych irańskich filozofów i teologów szyickich Allame Tabātabāi⁶⁶: „Wszyscy ludzie żyją za zasłoną, którą rozciągnął w swej nieskończonej mądrości Bóg. Kiedy wady i braki właściwe unoszą tę zasłonę, wówczas ludzie patrzą na siebie z obrzydzeniem i nienawiścią”⁶⁷.

ĀBERU A MASKA

Āberu, pojmowane jako dobre imię, reputacja czy pozytywny wizerunek, ma umożliwić człowiekowi zachowywanie szacunku w oczach innych ludzi i wzbudzanie respektu, a w konsekwencji umacniać człowieka. Mimo że może ono stanowić zasłonę ludzkich słabości i wad, nie powinno się w nim widzieć maski, której nakładanie służy zafałszowaniu prawdziwej twarzy człowieka. Takie rozumienie āberu jest w tekstach perskich, zarówno w literaturze, jak i w piśmiennictwie religijnym, wielokrotnie krytykowane⁶⁸.

Tradycja postrzega rolę āberu nie w maskowaniu, lecz w ochronie i odgradzaniu delikatnego rdzenia bytu ludzkiego od przestrzeni, która mogłaby ten wewnętrzny stan naruszyć lub zniszczyć. Ideę tę trafnie wyraził Hamid Naficy, zwracając uwagę, że taka „zasłona albo ekran zabezpiecza rdzeń przed zanieczyszczeniem z zewnątrz i działając podobnie do «pamięci ekranowej»,

⁶⁵ M.A. N a r ā g h i, *Ma'arādż as-sa'āde*, Ādine-je sabz, Teheran 1390 [2011-2012], s. 451.

⁶⁶ Allame Said Mohammad Hosejn Tabātabāi (1903-1981) - irański filozof, teolog i prawnik szyicki, jeden z najznamienszych uczonych współczesnego szyizmu, jest autorem dwudziestojednotomowej egzegezy Koranu zatytułowanej *Tafsir al-Mizān* oraz wielu tekstów teologicznych i etycznych, a także poezji.

⁶⁷ S.M.H. T a b ā t a b ā i, *Zarys nauk islamu*, tłum. M. Lang, s.n., Warszawa 1992, s. 126.

⁶⁸ Āberu bywa przedmiotem krytyki w kulturze perskiej w sytuacji, gdy człowiek zaczyna traktować je jako jedyny wyznacznik swojej osobowości i tożsamości. Perscy psychologowie i socjologowie uważają, że koncentrowanie się na budowaniu wizerunku niezgodnego z osobowością człowieka może prowadzić do umacniania hipokryzji i dwulicowości (pers. dorui), to zaś człowieka niszczy, ponieważ całą energię poświęca on wówczas na utrzymanie wizerunku, oddalając się od zasad etycznych. Krytykę tak rozumianego āberu znajdziemy nie tylko we współczesnym dyskursie, ale także na kartach perskiej poezji i w literaturze religijnej.

zapobiega przedostawaniu się rdzenia na zewnątrz”⁶⁹. Za sytuację idealną uznaje się stan, w którym āberu, rozumiane jako wizerunek człowieka, który buduje on na potrzeby interakcji w świecie zewnętrznym, okazuje się zgodne z tym, jaki człowiek jest naprawdę. Istotą sprawy nie jest stworzenie obrazu, który będzie zafalszowywać „ja” człowieka, lecz przeciwnie – dążenie do tego, aby to, co w człowieku zewnętrzne, było spójne z tym, co nosi on w swoim wnętrzu. Tylko wtedy człowieka można określić jako sādegh, jako kogoś szczerego, kto cieszy się wewnętrzną integralnością (pers. safā-je bāten)⁷⁰. Współczesny intelektualista irański Mostafā Malekjān pisze: „Prawdziwość i szczerłość (sedāghat) oznacza jedność tego, co zewnętrzne (zāher) i tego, co wewnętrzne (bāten). Oznacza to, że różne sfery człowieka są ze sobą zestrojone”⁷¹. W podobny sposób trzysta lat wcześniej pogląd ten wyrażał perski poeta Szejjch Bahāi:

Zāher i bāten muszą stanowić jedno,
abyś mógł podążać drogą prawdy⁷².

Taka harmonia między tym, co w człowieku ukryte, i tym, co w nim jawne, jest jedną z cech człowieka doskonałego (pers. ensān-e kāmel), który w kulturze muzułmańskiej stanowi wzór do naśladowania⁷³. Im to, co zewnętrzne, bliższe jest temu, co w człowieku wewnętrzne, tym bliższy staje się on wzorcowi człowieka doskonałego. Jak głosi tradycja szyicka, także imam Ali miał powiedzieć, że „nikt nie powinien ukrywać w sercu nic poza tym, co pojawi się na jego języku i ukaże na jego obliczu”⁷⁴. Zgodnie ze słowami zawartymi w piętnastowiecznym dziele Dżāmiego *Haft Ourang* [„Siedem tronów”], człowiek powinien stosować się do następującej zasady:

Czyń dobrze!
Zjednocz swój zāher i bāten.
Miej jedno serce, zamysł i twarz
I stróż od dwulicowych tego świata⁷⁵.

⁶⁹ N a f i c y, dz. cyt., s. 105.

⁷⁰ Por. M.C. B a t e s o n i n., *Şafā-yi Bātin: A Study of the Interrelations of a Set of Iranian Ideal Character Types w: Psychological Dimensions of Near Eastern Studies*, red. L. Carl Brown, N. Itzkowitz, The Darwin Press, Princeton, New Jersey, 1977, s. 262n., 269.

⁷¹ M. M a l e k j ā n, *Neszānehā-je ensān-e ma’anawi*, <http://www.neelofar.org/thinker/mostafamalekian/lecture/263-2012-11-02-09-46-44.html>.

⁷² S. B a h ā i, *Nān wa halwā* [„Chleb i chałwa”], <http://ganjoor.net/bahaee/nan-halva/sh21/>.

⁷³ Por. S.H. N a s r, *An Introduction to Islamic Cosmological Doctrines*, State University of New York Press, Albany 1993, s. 96.

⁷⁴ I b n A b i T a l i b, dz. cyt., s. 447.

⁷⁵ N.A. D ż ā m i, *Masnawi-je Haft Ourang*, t. 1, Markaz-e motāle’āt-e irāni, Teheran 1378 [1999-2000], s. 652.

Dlatego należy dążyć do uzyskania stanu, w którym zarówno bāten, jak i zāher są z sobą w człowieku zgodne. Wizerunek człowieka winien odpowiadać temu, jaki on jest naprawdę. Oznacza to, że czyny nie powinny przeczyć myślom, a myśli czynom. Idea ta jest dla Irańczyków oczywista, gdyż kierowali się nią ich przodkowie, wyznawcy kultu zoroastrijskiego, który rozwijał się na terenach obecnego Iranu na długo przed islamem. Jedną z głównych zasad etycznych głoszonych przez Zoroastrian była reguła humata–huchta–huwaršta⁷⁶ (pers. andisze-je nik, goftār-e nik, kārdār-e nik), czyli „dobre myśli, dobre słowa, dobre czyny”, mówiąca o potrzebie zjednoczenia wszystkich trzech wymiarów ludzkiej egzystencji.

Jedność obu sfer jest cechą człowieka doskonałego, ale stanowi raczej wzór niż regułę, ponieważ tylko Bóg jest bezgrzeszny. Człowiek ma wady i słabości, ale jego obowiązkiem w kontaktach społecznych i interakcjach międzyludzkich jest zachowywanie pozytywnego wizerunku i dobrego imienia, zarówno swojego, jak i innych ludzi, tak aby stworzeni na podobieństwo Boga ludzie mogli zachować godność.

ZERWANIE ZASŁONY

Āberu, które pełni funkcję tarczy, przyjmuje i odbiera ciosy, nie jest jednak niezniszczalne. Jego naruszenie wiąże się z ujawnieniem tego, co kryje się za zasłoną zewnętrznosci, i może być równoznaczne z kompromitacją oraz wstydem, jeśli to, co człowiek skrywa, ma znamiona wady, słabości czy winy. Te bowiem od wieków w kulturze perskiej nakazywano skrywać⁷⁷. Sytuacja taka może prowadzić do podważenia wiarygodności człowieka, nadszarpnięcia jego pozycji czy pozbawienia go godności, a w konsekwencji może uniemożliwić mu normalne funkcjonowanie w społeczeństwie. Dlatego też perscy poeci tak silnie artykułowali potrzebę dbania o dobre imię i reputację⁷⁸. W wieku siedemnastym perski poeta Sā'eb Tabrizi radził:

⁷⁶ Por. M. B o y c e, hasło „Humata hūxta huvaršta”, w: *Encyclopaedia Iranica*, t. 12, fasc. 5, s. 561n.

⁷⁷ Idea ta wyraża się w szyckiej zasadzie ejbpuszi (zasłaniania wad, słabości i niedoskonałości).

⁷⁸ Podobnie jednak jak w każdej innej kulturze, tak i w kulturze irańskiej zrodził się nurt, który zaczął kontestować owo silne przywiązanie człowieka do jego zewnętrznego wizerunku. W dziewiątym wieku w Chorasanie w ramach znanego w całym muzułmańskim świecie mistycznego nurtu malāmati pojawiła się grupa mistyków, którzy jawnie odrzucali nie tylko każdą zewnętrzną formę praktyk religijnych, lecz również obowiązujące reguły życia społecznego i konwenanse. Zwolennicy tego nurtu (w Persji nazywani ghalandar) uważali, że przestrzeganie obecnego w perskiej obyczajowości nakazu dbania o zewnętrzny wizerunek stanowi prostą drogę do wzmacniania w człowieku hipokryzji, dwulicowości, a także do budowania bariery między nim a Bogiem. Oskarżani o nie-

W zachowywaniu āberu bądź twardszy niż diament
ponieważ ta woda, gdy raz odpłynie, nigdy już nie wróci na swoje miejsce⁷⁹.

Przekonanie to przewija się nie tylko w literaturze, na kartach perskiej poezji, ale pojawia się też w wielu tekstach doktryny szyickiej, gdzie naruszanie āberu uznawane jest za jeden z największych grzechów⁸⁰. Zgodnie z przypisywanym prorokowi Mahometowi hadisem āberu⁸¹ człowieka uznawane jest za jedną z największych wartości⁸². Co niezwykle ciekawe, wielką wagę przykładają się także do dbania o āberu innych ludzi. Jak głosi jeden z przekazów Proroka: „Każdy, kto zapobiegnie zniszczeniu āberu brata w wierze, trafi do nieba”⁸³.

Wątek ten w interesujący sposób ukazany został w irańskim filmie *Co wiesz o Elly?*⁸⁴ w reżyserii Asghara Farhādiego, gdzie widz obserwuje grupę młodych ludzi, którzy kilka wolnych dni spędzają w willi nad morzem. Jedna z uczestniczących w wycieczce kobiet zaprasza nieznaną innym dziewczynę o imieniu Elly. Kiedy Elly znika, okazuje się, że nikt nie wie o niej właściwie nic poza tym, jak się nazywa. Sprawa komplikuje się, gdy wkrótce odnalezione

przestrzeganie zasad obyczajowości, norm społecznych i praw religijnych, ghalandar przekonani byli, że zwracanie uwagi na zewnętrzne praktyki, szukanie akceptacji społecznej przez budowanie swojego wizerunku, karmi najniższy wymiar ludzkiej duszy, pełen namiętności i przyziemnych pragnień „nafs”. Walka z nafsem, polegająca na jego ujarzmieniu, jest jednym z fundamentów mistyki mużułmańskiej, choć ghalandar ideę tę rozumieli w sposób dość skrajny. Przedstawiciele tego nurtu w imię panowania nad najniższym poziomem duszy (pers. nafs-e ammara) często posuwali się do aktów społecznie nieakceptowanych lub wręcz haniebnych. Upijali się, przywdziewali łachmany lub zachowywali się niezgodnie z przyjętym obyczajem. Uważali, że takie działania zbliży ich do Boga, ponieważ niszcząc własne āberu, w pogardzie mają ziemskie potrzeby szukania poklasku i akceptacji innych ludzi. Ciekawą praktyką tej grupy sufich było także golenie brwi. Brew (pers. abru; bez związku etymologicznego z terminem āberu) oznacza hedżāb, czyli zasłonę. Goląc brwi, które stanowią naturalną zasłonę dla ludzkiego oka i barierę ochronną przed zanieczyszczeniem czy skaleczeniem, a także niszcząc własne dobre imię (āberu), ghalandar w swoim przekonaniu usuwali symboliczną zasłonę odgradzającą ich od Boga (zob. Y. T o u s s u l i s, *Sufism and the Way of Blame: Hidden Sources of a Sacred Psychology*, Quest Books, Wheaton 2012; M.R. S z a f i i K a k a n i, *Ghalandarie dar tārīch*, Enteszārāt-e sochan, Teheran 1386 [2007-2008]).

⁷⁹ S. T a b r i z i, *Diwān-e ghazaljāt*, [b.n.w.], Teheran 1387 [2008-2009], s. 45.

⁸⁰ Por. S.A. D a s t g h e j b S z i r ā z i, *Gānāhān-e kabire*, t. 1, Teheran 1390 [2011-2012], s. 729.

⁸¹ Językiem pierwszych tekstów doktryny szyickiej jest język arabski. Z czasem, szczególnie od chwili, gdy szyizm został ogłoszony religią państwową Iranu Safawidów, wiele tekstów teologicznych, prawniczych i etycznych tłumaczono na język perski, a także spisywano w tym języku. W arabskim oryginale tekstów doktryny, najczęściej tam, gdzie Irańczycy używają perskiego terminu „āberu”, pojawia się arabski termin „irz”, oznaczający między innymi dobre imię, reputację, cześć i honor.

⁸² Por. M. T ā g h i A b d u s, M. M o h a m m a d i E s z t e h a r d i, *Farhang-e sochanān-e rasul*, Mo’asesse-je bustān ketāb, Ghom 1392 [2013-2014], s. 26.

⁸³ Tamże, s. 26.

⁸⁴ *Dar bāre-je Elli*, Iran 2009, reż. A. Farhādi.

zostaje ciało kobiety. Młodzi ludzie czują się w obowiązku poinformować jej narzeczonego o tym, co się stało, czują się jednak bardzo niezręcznie, ponieważ podczas pobytu Elly nad morzem, nie wiedząc o jej sytuacji życiowej, próbowali skojarzyć ją z jednym z rozwiedzionych kolegów. Narzeczonemu przez długi czas nie tylko nie mówią prawdy, ale okłamują go, próbując ukryć pewne aspekty jej pobytu w willi i w ten sposób uratować dobre imię nie tylko zmarłej dziewczyny, ale w konsekwencji także i swoje.

W doktrynie szyickiej āberu drugiego człowieka postrzegane jest jako rodzaj depozytu, daru, którym należy się opiekować (pers. emānat)⁸⁵. Odpowiedzialność za ów dar spoczywa zatem na każdym człowieku i przejawia się, jak wynika z tekstów szyickich, w dbaniu o wizerunek, dobre imię i godność nie tylko swoją, ale także – jeśli nie przede wszystkim – drugiego człowieka.

W kulturze perskiej utrata dobrego wizerunku oznacza zazwyczaj wielkie nieszczęście, ale także sytuację porównywalną do utraty wszystkiego, co człowiek posiada. Przekonanie to od wieków stanowi część kultury Iranu, a jego śladów można szukać w wielu klasycznych opowieściach. Wątek pragnienia zachowania dobrego imienia i reputacji odnajdujemy na przykład w pewnej historii zawartej w fundamentalnym dla kultury irańskiej eposie narodowym *Szāhnāme* [„Księga królewska”] autorstwa Ferdousiego z Tusu.

Jedną z motywacji działania irańskiego bohatera o imieniu Rostam, syna Zāla i Rudābe, było pragnienie zachowanie dobrej sławy. Jak pisze irański iranista Mohammad Eslāmi Naduszon: „Rustam reprezentuje dobre imię. Dla niego wszystko istnieje ze względu na dobre imię. Bez niego życie nie ma sensu”⁸⁶. Ferdousi określa bohatera jako nāmdār, czyli tego, który cieszy się dobrym imieniem. Kiedy Rostam staje do walki z młodszym wojownikiem o imieniu Sohrāb, ulega jego sile, lecz ze strachu przed klęską, która w konsekwencji doprowadziłaby do utraty przez niego dobrej sławy, sugeruje mu, że stare zwyczaje nie pozwalają pokonać przeciwnika przy pierwszym spotkaniu. Posługując się podstępem, odzyskuje przewagę nad Sohrābem, by kolejnego dnia zadać mu śmiertelny cios. Opowieść kończy się tragicznie, kiedy Rostam zdaje sobie sprawę, że Sohrāb był jego synem. Ponownie zaczyna rozpaczać nad swoim dobrym imieniem, które zaleca wymazać spośród imion bohaterów⁸⁷. Obawy Rostama związane z zagrożeniem utraty dobrej sławy wynikały z tego, że – jak pisze perski badacz – āberu porównać można do kielicha życia: gdy spadnie on i się stłucze, życie człowieka dobiegnie końca⁸⁸.

⁸⁵ T ā g h i A b d u s, M o h a m m a d i E s z t e h a r d i, dz. cyt., s. 63.

⁸⁶ M. E s l ā m i N a d u s z o n, *Dastān-e dastānhā*, Teheran 1351 [1972-1973], s. 177.

⁸⁷ P o r. F e r d o u s i, *Szāhnāme*, Dāneszgāh-e ferdousi-je maszhad, Maszhad 1390 [2011-2012], s. 149, 131-153.

⁸⁸ P o r. M. E s l ā m i N a d u s h o n, *Dastan-e dāstanhā*, Szerkat-e sahami-je enteszār, Teheran 1390 [2011-2012], s. 98.

Zgodnie z obecnymi w literaturze wzorcami, jak również zasadami opisywanymi przez szyickich uczonych, zachowanie āberu może być postrzegane jako równoznaczne z zachowaniem własnej godności⁸⁹. Życie w przestrzeni zewnętrznej opiera się na wizerunku i dobrym imieniu, a jeśli człowiek je utraci, traci jednocześnie możliwość funkcjonowania w świecie. Perskim terminem oddającym taką sytuację jest „āberurizi”. Dosłowny jego sens to „rozlanie wody”, czyli zerwanie zasłony āberu czy też jej opadnięcie, a zatem hańba i kompromitacja, utrata dobrego imienia i wiążących się z nim zaufania, pozycji i szacunku. Podobne znaczenie ma używany przez Irańczyków również w takiej sytuacji termin „sarszekastegi”, dosłownie oznaczający złamanie karku. Niszczenie āberu drugiego człowieka uznawane jest w kulturze perskiej za wielką niesprawiedliwość i grzech. W szyickiej doktrynie ciężar takiego czynu porównany bywa do rozlewu krwi⁹⁰.

ĀBERU JAKO TYP IDEALNY

Należy pamiętać, że powyższy opis dotyczy rozumienia pojęcia āberu jako pewnego wzorca, czy – jak ujmował to Max Weber – „typu idealnego”, którego opisów dostarcza tradycja mistyczna, literatura etyczna, poezja i doktryna szyicka⁹¹. Trzeba mieć przy tym świadomość, że w codziennej rzeczywistości społecznej postrzeganie i przejawy āberu, choć zdają się wyrastać z owych zawartych w kulturze wzorców, mogą przyjmować formy od wzorca odległe, rozmaite mogą być też motywacje stojące za bardzo silnym w kulturze Iranu pragnieniem zachowania dobrego wizerunku.

Widać to wyraźnie w opowiadaniu *Bacze-je mardom* [„Cudze dziecko”]⁹² dwudziestowiecznego irańskiego intelektualisty i pisarza Dżalāla Āl-e Ahmada⁹³. Na

⁸⁹ Zob. S.H. M o u s a v i a n, M.A. S h a b a n i, *How to Talk to Iran*, „New York Times” z 3 I 2013.

⁹⁰ D a s t g h e j b S z i r ā z i, dz. cyt., s. 729.

⁹¹ Zgodnie z Weberowską teorią „typ idealny” skonstruowany jest dzięki uwypukleniu niektórych elementów rzeczywistości, a jego celem jest jej uchwycenie. Cechą charakterystyczną typu idealnego jest jego nierealność, a sam on jest, jak uważał Weber, jedynie miarą przykładaną do rzeczywistości. Typ idealny nie musi zatem istnieć w rzeczywistości jako jej element; raczej mówi on o tym, jaka rzeczywistość ta mogłaby być (por. T. B u r g e r, *Max Weber's Theory of Concept Formation: History, Laws, and Ideal Types*, Duke University Press, Durham 1976, s. 115-119, 159; M. W e b e r, *Objectivity in Social Science and Social Policy*, w: tenże, *Methodology of the Social Sciences*, tłum. E.A. Shils, H.A. Finch, The Free Press of Glencoe, Glenoche, Illinois, 1949, s. 90n.).

⁹² Zob. D. Ā l - e A h m a d, *Bacze-je mardom* w: tenże, *Setār*, Enteszārāt-e ferdous, Teheran 1382, [2003-2004].

⁹³ Dżalāl Āl-e Ahmad (1923-1969) – irański pisarz, intelektualista i komentator zjawisk społeczno-politycznych jest autorem tekstu *Gharbzadegi* [„Zatrucie Zachodem”], piętnującego ślepe

kilku stronach autor przedstawia historię kobiety, która postanawia porzucić własne dziecko, ponieważ jej nowy mąż go nie akceptuje. Kobieta rozważa oddanie dziecka do sierocińca, jednak nie decyduje się na to rozwiązanie, gdyż obawia się, że jej dobre imię (āberu) zostanie zniszczone. Ostatecznie porzuca dziecko na ruchliwym placu, wysyłając je po rodziny do ulicznego sprzedawcy, a sama wsiada do taksówki i odjeżdża. Siedząc w taksówce, wzdycha z ulgą, obawiając się przede wszystkim tego, czy przypadkiem nie została przez kogoś zauważona. Autor pozwala czytelnikowi sądzić, że dla kobiety strach przed ujawnieniem faktu porzucenia własnego dziecka staje się impulsem silniejszym niż żal z tym czynem związany.

Duże znaczenie, jakie Irańczycy przywiązują do zachowywania dobrego wizerunku w oczach innych ludzi, może, jak widać, prowadzić do wynaturzeń i czynów niezgodnych z etyką. Niemniej jednak ludzkie motywacje inspirowane są, być może nawet w sposób nieświadomy, pewnymi wzorcami idealnymi zawartymi i propagowanymi w kulturze.

*

Rozwijana w perskiej myśli filozoficzno-religijnej koncepcja mówiąca o tym, że rzeczywistość ma zawsze dwa wymiary, jawny i ukryty (zāher i bāten), oraz że to właśnie w tym, co wewnętrzne kryje się rdzeń bytu ludzkiego, który należy chronić przed obnażeniem czy skalaniem, odcisnęła swoje piętno na irańskiej obyczajowości. Moralność stanowiąca jej podstawę, przez wieki utrwalana przez doktrynę szyicką, do dziś stoi na straży przekonania, że w życiu publicznym każdy człowiek powinien posługiwać się pewnym rodzajem zasłony. Jej zadaniem jest ochrona delikatnej przestrzeni tego, co wewnętrzne, istoty ludzkiego dostojeństwa, poprzez zachowywanie w ukryciu ludzkich niedoskonałości. Tak jak boska rzeczywistość ma swój jawny i ukryty wymiar, tak też ma go stworzony przez Boga człowiek. Zasłona odgradzająca rzeczywistość wewnętrzną od świata zewnętrznego, nawet jeśli służy ukryciu tego, co mogłoby ów wizerunek naruszyć, nie powinna być postrzegana jako osłona czegoś brzydkiego, jest bowiem wręcz przeciwnie: strzeże ona tego, co cenne, co należy zachować bez skazy. Jak pisała Mary C. Bateson, „w centrum osobowości [człowieka – M.R.] usytuowany jest, przynajmniej w sytuacji idealnej, rdzeń dobroci czy też kryje się w niej potencjalne dobro,

naśladowanie wzorców zachodnich, prowadzące do osłabienia irańskiej tożsamości; mąż wybitnej irańskiej pisarki Simin Dāneszwar.

które pozostaje zasłonięte, aby chronić je przed negatywnymi oddziaływaniami społecznymi”⁹⁴.

Jedną z takich zasłon w kulturze perskiej jest właśnie āberu, jasne i czyste oblicze, rozumiane jako dobre imię i dobry wizerunek człowieka. Sam termin „āberu” już na poziomie języka odnosi się do tego, co zewnętrzne i widoczne, a zgodnie z tekstami kultury Iranu, zarówno literaturą piękną, jak i doktryną religijną, każdy człowiek powinien o tę zewnętrzność dbać, powinien ją budować i umacniać, ponieważ pomaga mu ona funkcjonować w świecie. Utrata dobrego imienia i reputacji, polegająca na zerwaniu zasłony āberu (pers. āberurizi), na pozbawieniu człowieka blasku, oznacza ujawnienie tego, co znajduje się pod płaszczem zewnętrzności, obnażenie tego, co w człowieku intymne (a często także wstydlive czy kompromitujące), zaciemnienie jego oblicza. Jak pisał Ibn Arabi: „Bóg zakazał rzeczy zawstydzających, ale zawstydzające jest tylko to, co zostało otwarcie ujawnione, podczas gdy w rzeczywistości powinno być ukryte. Co się zaś tyczy tego, co jest zachowane wewnątrz, staje się ono zawstydzające tylko dla tych, którzy to ujrzą”⁹⁵. Rolę strażnika owego „blasku”, który świadczy o dobrej kondycji, przyjmuje na siebie w kulturze Iranu āberu, zewnętrzny wizerunek chroniący człowieka w taki sposób, by pozwolić mu zachować należną mu pozycję oraz szacunek, na jaki zasługuje, i aby jego wewnętrzne „ja”, stanowiące łącznik z Bogiem, nie doznało uszczerbku.

⁹⁴ M.C. Bateson, *This Figure of Tinsel: A Study of Themes of Hypocrisy and Pessimism in Iranian Culture*, „Daedalus” 108(1979) nr 3, s. 127.

⁹⁵ Cyt. za: T. Iztu, *Sufism and Taoism: A Comparative Study of Key Philosophical Concepts*, University of California Press, Berkley–Los Angeles 1984, s. 250. Por. Ibn Arabi, *Fusus al-Hikam*, red. A. Afifi, Dar al-Kutub Al-‘Arabi, Beirut 1946, s. 109n.

Barbara OSTAFIN

WALKA – PYTANIE – BŁĄDZENIE
Życie perskiego medyka Burzuwayha
w świetle księgi *Kalila i Dimna*

Burzuwayh dowiedział się o istnieniu w Indiach niezwyklej rośliny, która przywracała zmarłym życie, a jako medyk żywo zainteresowany był sprowadzeniem do Persji tak cennego specyfiku, toteż udał się na poszukiwanie cudownego zioła. Jego wysiłek okazał się jednak bezskuteczny, roślina taka bowiem nie istniała. Jeden z wtajemniczonych mnichów powiedział mu natomiast, że przez życie wracane zmarłym należy rozumieć wiedzę, jaką ignorantom daje pewna trzymana w ukryciu księga zawierająca mądrość.

Poszukiwanie prawdy i sensu istnienia, swojego miejsca w świecie, uzasadnianie własnego bytu czy pragnienie odnalezienia drogi do szczęścia stanowi immanentne dążenie każdego człowieka ujawniającego w życiu wrażliwość. Obraz wędrowki, poszukiwania Boga, istoty życia to zarazem jeden z ważniejszych toposów literatury światowej. Celem artykułu jest przedstawienie tego motywu literackiego – jednego z najstarszych w dziejach piśmiennictwa – w formie, w jakiej zachował się do naszych czasów we fragmencie dzieła, które z kręgu kultury indyjskiej poprzez perską zostało przejęte i wchłonięte przez arabską kulturę muzułmańską. Przeprowadzona będzie analiza struktury wspomnianego fragmentu – jednego z rozdziałów dzieła, który stanowi autonomiczną jego część. W oparciu o dokonaną analizę w artykule zostaną pokazane wahania i rozterki jednego bohatera, a także przedstawiona ewolucja jego poglądów. Zadaniu temu towarzyszyć będzie próba uchwycenia wpływów poszczególnych kultur, jakim ulegał przekaz w swojej wędrowce na zachód. Końcowym punktem będzie wykazanie i ocena różnic, jakie pojawiają się w dwóch istotnych edycjach dzieła.

Podstawą niniejszych rozważań jest jeden z początkowych rozdziałów księgi *Kalila i Dimna* (*Kalila wa-Dimna*)¹, dzieła, które odegrało istotną rolę w kształtowaniu się średniowiecznej prozy arabskiej. Pochodzi ono z Indii, gdzie znane jako *Pañczatantra*, w szóstym wieku zostało przełożone na język średnioperski (pahlavi). Okoliczności i historię przekładu z sanskrytu, języka

¹ W przypadku imion własnych i rzeczowników pospolitych, których nazwy występują w polskich opracowaniach naukowych w wersji spolszczonej, stosuję tę właśnie formę, kiedy jednak termin pojawia się po raz pierwszy, podaję go w transkrypcji naukowej.

oryginału, na średnioperski opowiadają rozdziały zamieszczone w przekładzie arabskim na początku dzieła.

SANSKRYCKI ORYGINAŁ

Sanskrycki oryginał, *Pañczatantra*, składał się tylko ze wstępu i pięciu opowieści głównych, całość miała budowę ramową (szkatułkową), przy czym ramę główną stanowiła rozmowa mędrca z leniwymi synami króla. Każda z opowieści głównych zawierała także liczne przypowieści przekazywane przez jej bohaterów. Zadaniem uczonego było przekazanie synom władcy zasad zarządzania państwem i poddanymi oraz utrzymywania przez władcę właściwych relacji ze swoim otoczeniem na dworze, na przykład z ministrami, zarządcami czy dowódcami wojska. Podstawowym warunkiem tego procesu nauczania było, aby odbywał się on w sposób lekki i przyjemny, tak by młodzi adepci nie zostali znudzeni ani zniechęceni. Mędrzec kształcił młodych, podając zasady zachowania i reagowania w rozmaitych okolicznościach, a swoje rady, artykułowane w postaci maksym, ilustrował przypowieściami, których bohaterami nierzadko były postacie ze świata zwierząt. Bardzo trudno określić czas powstawania opowieści składających się na omawiany zbiór, ponieważ pochodzą one z różnych przekazów ustnych i pisanych, których najstarsze wątki kształtowały się nawet w dwunastym wieku przed naszą erą. Stworzenie zbioru jest przypisywane mędrceowi imieniem Wisnuśarman (*Viṣṇuśarman*), który miał żyć w trzecim wieku przed naszą erą. Do czasów obecnych nie zachowała się najstarsza sanskrycka wersja dzieła, w języku tym znane jest z późniejszych redakcji, z których najwcześniejsza to *Tantrakhjajika* (*Tantrākhyāika*).

PRZEKŁAD ŚREDNIOPERSKI

Nie zachował się również najstarszy średnioperski przekład zbioru, a o wszelkich zmianach wprowadzonych na gruncie perskim można wnioskować przede wszystkim na podstawie kolejnych przekładów dzieła, głównie na języki nowoaramejski i arabski, aczkolwiek i w tym przypadku należy brać pod uwagę innowacje wprowadzone w kolejnych tłumaczeniach. Pewne jest, że pochodzący z szóstego wieku przekład na język średnioperski zachował ramową konstrukcję całości, a główna rama to rozmowa już nie królewskich synów i mędrca, ale samego króla z filozofem. Tłumaczenie zostało wzbogacone o kilka historii pochodzenia indyjskiego, między innymi z *Mahabharaty* (*Mahābhāraty*), dodanych jako opowieści główne oraz przypowieści. Perso-

wie prawdopodobnie zmienili także tytuł zbioru, ponieważ po dodaniu nowych opowieści nie był on już adekwatny do zawartości². Tytuł dzieła pochodzi od imion Kalilag i Dimnag, należących do bohaterów pierwszej opowieści, którymi są dwa szakale, ministrowie króla Iwa. Być może oryginalny wkład perski polegał na dodaniu historii o pozyskaniu księgi i przywiezieniu jej na dwór perskiego władcy Chosroesa Anuszirwana (arab. Kisrā Anuširwāna, pers. Hōsrū Anuširwāna), panującego w latach 531-579, oraz opowieści o osobie, której udało się tego dokonać – medyku króla sasanidzkiego, Burzōē. Wątpliwości co do tej ostatniej zmiany wynikają z faktu, że prawdopodobnie stosunkowo wierny przekład na język nowoaramejski, którego dokonano w czasie nieodległym od powstania dzieła na perskim dworze, nie zawiera wspomnianych historii. Niewątpliwie powstały one w sasanidzkiej Persji i mogły funkcjonować niezależnie od całego zbioru.

PRZEKŁAD NOWOARAMEJSKI

Na język nowoaramejski praca została przełożona pod koniec wieku szóstego przez pewnego mnicha podpisującego się imieniem Būd. Tłumaczenie to zachowało się do naszych czasów. W wersji nowoaramejskiej pozostawiona została ramowa struktura całości, a ramę główną stanowi rozmowa między królem a filozofem. Imię władcy tworzą spółgłoski rdzeniowe: D.b.š.r.m, które można odczytać na przykład jako Dabašarim, natomiast filozof nosi imię Būdūg. Całość składa się dziesięciu opowieści głównych, a zatytułowana była prawdopodobnie była tak samo, jak wersja średnioperska. Tłumaczenie nie przyczyniło się do rozpowszechnienia dzieła w średniowieczu, odgrywa jednak obecnie inną bardzo istotną rolę – będąc prawdopodobnie bliskie wersji średnioperskiej, pozwala na wykazanie zmian wprowadzonych na gruncie arabskim³.

PRZEKŁAD ARABSKI

W połowie ósmego wieku praca dostała się do kręgu kultury i literatury arabskiej dzięki Abd Allahowi ibn al-Mukaffie (°Abd Allāhowi ibn al-Muqaffa°ie), perskiego pochodzenia sekretarzowi stryja dwóch pierwszych kalifów abbasydzkich. Przełożył on dzieło z języka średnioperskiego na arabski, ale

² Termin „pañcza-tantra” w sanskryckim oznacza pięć traktatów.

³ Wersja aramejska wraz z przekładem na język niemiecki została dwukrotnie wydana krytycznie (zob. *Kalilag und Damnag. Alte syrische Übersetzung des indischen Fürstenspiegels. Text und Übersetzung. Mit einer Einleitung von T. Benfey*, red. G. Bickell, F.A. Brockhaus, Leipzig 1876; *Kalila und Dimna. Syrisch und Deutch*, red. F. Schulthess, G. Reimer Verlag, Berlin 1911).

dokonał też pewnych zmian zarówno w treści, jak i w układzie całości – dodał jedną opowieść główną, prawdopodobnie własnego autorstwa, oraz kilka innych opowieści i przypowieści pochodzących z indoirańskiego kręgu kulturowego. Dostosował nieco wymowę dzieła, tak aby otwarcie nie kolidowała z duchem islamu. Zarabizował imiona bohaterów niektórych historii, także tych, które w perskiej wersji posłużyły do nadania tytułu zbiorowi. To właśnie dzięki niemu dzieło przeszło do historii literatury jako *Kalīla wa-Dimna*. Zachowana została w nim ramowa struktura całości. W wersji arabskiej ramę główną stanowi rozmowa króla Dabšalima z pouczającym go filozofem Baydabą, a więc także imiona bohaterów opowieści głównej bliskie są przekładowi nowoaramejskiemu i można domniemywać, że również w wersji średnioperskiej miały one zbliżoną formę. Całość poprzedzają dwa rozdziały wstępne pochodzenia perskiego; pierwszy przekazuje informacje o zdobyciu księgi, drugi, opowiedziany w pierwszej osobie, przedstawia dylematy moralne osoby, której przypisuje się zdobycie księgi w Indiach i dostarczenie jej na dwór perski. Jak wspomniano, istnieją przesłanki, żeby sądzić, iż ta część dzieła została dodana do całości przez arabskiego tłumacza, a w literaturze perskiej funkcjonowała niezależnie.

W kalifacie praca ta cieszyła się znacznym zainteresowaniem, o czym świadczą informacje o licznych przeróbkach i kolejnych przekładach dzieła ze średnioperskiego na arabski, tę ostatnią informację należy jednak przyjmować z rezerwą, ponieważ to, co w średniowiecznych opisach dzieł arabskich określane jest mianem przekładu, mogło być po prostu przeróbką przekładu Ibn al-Mukaffy. O popularności pracy w średniowieczu świadczy też liczba zachowanych rękopisów, z których dwa, wydane krytyczne, przekazują tekst – jak się wydaje – zbliżony do przekładu Ibn al-Mukaffy, jego pierwszego arabskiego tłumacza.

BURZŌĒ – BORZŪYA – BURZUWAYH ŹRÓDŁA WIEDZY

Przemyślenia zawarte w jednym z początkowych rozdziałów dzieła, w których obecny jest duch filozofii i religii Indii, Iranu oraz islamu, stanowią analizowany w niniejszych rozważaniach tekst źródłowy. Autorem tych dywagacji jest wspomniany już medyk sasanidzkiego władcy noszący imię Burzōē lub Borzūya⁴ (są to warianty transkrypcji perskiej, w wersji arabskiej jego imię zazwyczaj odczytywane jest jako Burzuwayh).

Burzuwayh jest postacią historyczną, aczkolwiek źródła wiedzy o nim są bardzo skromne. Najpełniejsze informacje zawarte zostały właśnie w *Kalili*

⁴ Zob. D. K h a e g h i - M o t l a g h, hasło „Borzūya”, w: *Encyclopaedia Iranica*, t. 4, red. E. Yarshaker, Eisenbrauns, New York 1990, s. 381.

i Dimnie. Należy jednak dodać, że Burzōē (Borzūya) czy (po arabsku) Burzuwayh jest bohaterem apokryficznych opowieści zamieszczonych w wybitnych dziełach literatury perskiej. Ponieważ dotyczą one epizodu związanego z okolicznościami zdobycia *Kalili i Dimny*, warto przytoczyć jedną z wersji. Otóż Burzuwayh dowiedział się o istnieniu w Indiach niezwyklej rośliny, która przywracała zmarłym życie, a jako medyk żywo zainteresowany był sprowadzeniem do Persji tak cennego specyfiku, toteż uzyskawszy zgodę władcy na podróż do Indii, udał się na poszukiwanie cudownego zioła. Jego wysiłek okazał się jednak bezskuteczny, roślina taka bowiem nie istniała. Jeden z wtajemniczonych mnichów powiedział mu natomiast, że przez życie wracane zmarłym należy rozumieć wiedzę, jaką ignorantom daje pewna trzymana w ukryciu księga zawierająca mądrość. Burzuwayh uzyskał zgodę na dostęp do tajemnicy i lekturę owej księgi. Nie mógł jednak jej przepisać i dlatego, czytając ją, starał się zapamiętać poszczególne fragmenty, a po powrocie do swojej komnaty odtwarzał je z pamięci i zapisywał. W ten sposób zanotował całość, a następnie wysłał zapis księgi do Persji, gdzie została przełożona. Warto zwrócić uwagę, że według tej opowieści autorem przekładu *Pañczatantry* z sanskrytu nie jest Burzuwayh, a jeden z bardziej wpływowych wezyrów sasanidzkiego władcy. Ta wersja historii o wyprawie perskiego medyka do Indii cieszyła się stosunkowo dużą popularnością i zamieszczona została w tekstach średnioperskich, skąd przedostała się do literatury perskiej, na przykład do *Szachname* (*Šāh-nāma*), dzieła zredagowanego i przełożonego pod nadzorem Abu Mansura Ma'mariego (Abū Maṣūra Ma'mariego) (z dziesiątego wieku), a stamtąd do *Szachname* (*Šāh-nāma*), czyli *Księgi królewskiej*⁵ Ferdousiego (Ferdawsiego) (z przełomu dziesiątego i jedenastego wieku)⁶.

Źródła arabskie nie przynoszą nowej wiedzy na temat postaci Burzuwayha; większość, co nie może dziwić, pomija jego postać milczeniem lub wzmiankuje o nim w kontekście jego wyprawy do Indii. Jediną konkretną informację zamieszcza al-Iṣṭaḥrī, wspominając, że Burzuwayh był związany ze środowiskiem uczonych z miasta Abrašahr⁷, późniejszego Niszapuru.

Burzuwayh jest bohaterem dwóch początkowych rozdziałów *Kalili i Dimny*. Narratorem pierwszego z nich jest Buzurġmihir (to arabska wersja jego imienia, wersja perska to Bozorgmehr, a średnioperska – Wuzurġmihir), na poły legendarny wezyr Chosroesa Anuszirwana, który na rozkaz króla miał przybliżyć dzieje misji medyka w Indiach. Opowiada zatem historię podróży

⁵ Zob. Ferdousi, *Księga królewska. Wybór*, tłum. i oprac. W. Dulęba, PIW, Warszawa 1981.

⁶ Zob. Khaeghi-Motlagh, dz. cyt.

⁷ Por. Al-Iṣṭaḥrī, *Kitāb masālik al-mamālik = Viae regnorum*, red. M.J. de Goje, E.J. Brill, Lugduni Batavorum 1927, s. 262.

Burzuwayha oraz przedstawia okoliczności zdobycia przezeń cennych ksiąg, w tym *Kalili i Dimny*. W nagrodę za trudy i niebezpieczeństwa, na jakie narażony był medyk, władca rozkazuje opowieść o jego podróży zamieścić na początku zdobytego dzieła. Jest to jedyna wzmianka potwierdzająca dodanie owej historii do całości opowieści w sasanidzkiej Persji. Jednakże należy uznać za możliwe, że podobnie jak inne historie poświęcone misji Burzuwayha, ta również funkcjonowała samodzielnie, a arabski tłumacz tekstu mógł ją włączyć do całości zbioru i zamieścić na jego początku, wprowadzając przy tym zmiany wskazujące na Chosroesa jako inicjatora zachowania pamięci o misji w Indiach.

Jeśli jednak wziąć pod uwagę samą postać Burzuwayha, jego pochodzenie, karierę zawodową i duchowe rozterki, znacznie ciekawszy jest rozdział drugi, ponieważ mamy tu do czynienia z historią opowiedzianą przez niego samego. Jeśliby historię tę uznać za prawdziwą, to byłaby ona pierwszą autobiografią zachowaną w literaturze arabskiej, co zauważył jeszcze w ubiegłym stuleciu Franz Rosenthal⁸. W pewnym sensie można czytać ten rozdział jako tekst autobiograficzny, z zastrzeżeniem jednak, że o ile dane dotyczące zdarzeń z życia Burzuwayha mogły w nim ulec co najwyżej niewielkim modyfikacjom, to już jego przemyślenia, jego poglądy czy przedstawiona filozofia życia mogą być wypadkową relacji tak jego samego, jak i wizji tłumacza, który być może zaprezentował rozważania medyka w taki sposób, aby nadmiernie nie kolidowała z duchem kultury, w której tekst miał funkcjonować.

Podróży Burzuwayha do Indii poświęcone jest też współczesne opracowanie autorstwa François de Blois, który skupia się przede wszystkim na badaniach nad zachowanymi wersjami tego epizodu i analizuje ich rozwój⁹, podkreślając także autobiograficzny aspekt drugiego rozdziału początkowego¹⁰.

STRUKTURA DRUGIEGO ROZDZIAŁU POCZĄTKOWEGO

Do poniższej analizy wykorzystane zostały dwa najlepiej opracowane wydania krytyczne *Kalili i Dimny*. Pierwsze to edycja Louisa Cheikho, zatytułowana *La version arabe de Kalīla et Dimna d'après le plus ancien Manuscrit arabe daté*¹¹, której wersja poprawiona ukazała się w roku 1923. Drugie zaś,

⁸ Por. F. Rosenthal, *Die arabische Autobiographie*, w: *Studia Arabica*, red. A. Pohl SJ, Pontificium Institutum Biblicum, Roma 1937, s. 10.

⁹ Zob. F. de Blois, *Burzōy's Voyage to India and the Origin of the Book Kalīlah wa Dimnah*, Royal Asiatic Society, London 1990.

¹⁰ Por. tamże, s. 58-60.

¹¹ Zob. *La version arabe de Kalīla et Dimna d'après le plus ancien Manuscrit arabe daté*, red. L. Cheikho, Imprimerie Catholique, Beyrouth 1905.

zatytułowane *Kalīla wa-Dimna*¹², zostało opracowane przez °Abd al-Wahhāba °Azzāma. Rękopisy, które były podstawą tych edycji, różnią się pod względem liczby przypowieści, a także w nieznacznym stopniu ich wymową, dlatego też oba wydania traktowane są jako komplementarne.

Analizowany tu rozdział nie wchodzi w skład struktury ramowej całej księgi, ale ma niezależną konstrukcję ramową. Narratorem głównym edycji °Abd al-Wahhāba °Azzāma jest wezyr króla Chosroesa Anuszirwana Buzurǧmihr, którego rola sprowadza się jedynie do otwarcia opowieści i przekazania głosu Burzuwayhowi: „Powiedział Buzurǧmihr: Burzuwayh, naczelnny medyk Persji, sporządził kopię tej księgi i przełożył ją wśród wielu innych ksiąg indyjskich”¹³. Potem głos oddany zostaje już Burzuwayhowi, który sam opowiada swoją historię. Narrator w edycji Cheikho jest anonimowy, przedstawia jedynie bohatera i przekazuje mu głos: „Powiedział Burzuwayh, naczelnny medyk Persji, a jest to ten, któremu powierzone zostało sporządzenie kopii tej księgi i przełożenie jej wśród wielu innych ksiąg indyjskich”¹⁴. Następnie, podobnie jak w edycji °Abd al-Wahhāba °Azzāma, głos przejmuje Burzuwayh i prowadzi narrację w pierwszej osobie.

Opowieść Burzuwayha budują trzy typy przekazu: pierwszy to garść chronologicznie ujętych zdarzeń z jego życia, na początku rozdziału podany w postaci prostych komunikatów, drugi stanowi dialog wewnątrz prowadzony przez mędrca z własną duszą, trzeci zaś to rodzaj monologu obrazującego jego rozterki życiowe, do którego wplatane są informacje autobiograficzne. Tok dialogu wewnętrznego i monologu wzbogacają liczne maksymy i mądrości, których przesłanie jest w pewnych wypadkach ilustrowane rozbudowanymi przykładami. Na szczególną uwagę zasługują cztery przypowieści, będące również komponentą dialogu i monologu, podporządkowane tworzonej przez nie – dialog i monolog –ramie głównej. Drobne różnice między edycją Cheikho a wydaniem °Abd al-Wahhāba °Azzāma w przypadku tych przykładów i przypowieści dotyczą treści, nie zaś układu przekazu i nie mają one wpływu na strukturę całego rozdziału.

PRZEKAZ ZAWARTY W ZDARZENIACH FAKTY

Mimo autobiograficznego charakteru całości rozdziału czytelnik nie uzyskuje bezpośrednio dużej wiedzy o faktach z życia Burzuwayha. Narrator

¹² Zob. *Kalīla wa-Dimna*, tłum. °Abd Allāh ibn al-Muqaffa°, red. °Abd al-Wahhāb °Azzām, Dār aš-Šurūq, Bayrūt 1981.

¹³ Tamże, s. 61.

¹⁴ *La version arabe de Kalīla et Dimna d'après le plus ancien Manuscrit arabe daté*, s. 30.

nadrzędny przedstawia go jako głównego medyka Persji lub zwierzchnika wszystkich lekarzy, a więc czytelnik poznaje go, gdy znajduje się on u szczytu kariery. Przedstawia bohatera również jako osobę, której zlecono sporządzenie kopii i przekładu ksiąg indyjskich, można zatem wnosić, że Burzuwayh znał dobrze sanskryt w mowie i piśmie, a w Indiach, gdzie przebywał – o czym czytelnik dowiaduje się od niego samego – musiał mieć kontakt z grupą osób wykształconych, które ułatwiły mu pozyskanie ksiąg.

Wedle słów samego Burzuwayha – jak podaje edycja Cheikho – jego ojciec był wojskowym, matka pochodziła zaś ze znamienitego rodu kapłanów zoroastryjskich. Do kręgu tego edycja °Abd al-Wahhāba °Azzāma dodaje jeszcze „uczonych w ich wierze”¹⁵, co nie zmienia przekazu, ale stanowi pewne jego uzupełnienie. W obu edycjach dla przybliżenia rodu matki stosowany jest arabski termin „az-zamāzima”, wywodzący się od „zamzama” („mruczeć, mamrotać”). Określenie to stosowano we wczesnych źródłach muzułmańskich w odniesieniu do kapłanów zoroastryjskich ze względu na manierę odprawiania przez nich modlitw¹⁶.

W dalszej części Burzuwayh podkreśla, że był najbardziej kochanym dzieckiem swoich rodziców. Posłali go do szkoły, kiedy miał siedem lat. Po jej ukończeniu postanowił zgłębić nauki medyczne, a jego wybór motywowany był pożytkiem, jaki niesie leczenie ludzi. Ukończywszy studia, rozpoczął praktykę.

Po pewnym czasie pojawiły się jednak u niego pierwsze wahania, wątpliwości co do sensu takiego życia, co do ideałów, którymi powinien się kierować. Te właśnie dywagacje podane zostały w postaci dialogu wewnętrznego prowadzonego przez medyka z jego duszą, a następnie monologu. Na podstawie tego wywodu można wnioskować, że przemyślenia i doświadczenia Burzuwayha doprowadziły do trzech momentów przełomowych w jego życiu, które łączyły się z podjęciem istotnych decyzji. Jedną z nich było postanowienie, że praktykę lekarską będzie prowadzić bez pobierania opłaty. W wyniku kolejnego przełomu w życiu porzucił praktykę medyczną. W jeszcze innym takim momencie wyjechał do Indii, gdzie zgłębiał zasady tamtejszych systemów religijnych. Próbował także oddawać się ascezie, ale zdał sobie sprawę, że może nie podołać jej trudom. Wtedy porzucił myśli o ubóstwie i powrócił do swojego pierwotnego wyboru – leczenia ludzi, świadom, że życie nie jest w stanie zaoferować jedynie słodyczy i spokoju, jego immanentnymi cechami są bowiem gorycz i rozterka. Burzuwayh opuścił więc Indie i powrócił do Persji, przywożąc na dwór Chosroesa Anuszirwana cenne indyjskie księgi.

W swojej opowieści Burzuwayh nie czyni żadnej wzmianki o misji powierzonej mu przez sasanidzkiego władcę, można natomiast odnieść wrażenie,

¹⁵ *Kalīla wa-Dimna*, s. 61. Tłumaczenie cytatów z języka arabskiego – B.O.

¹⁶ Zob. hasło „Zamzama”, w: *The Encyclopaedia of Islam*, t. 11, Brill, Leiden 2002, s. 442.

że przywiezienie ksiąg z Indii, a także ich wybór były inicjatywą samego medyka.

PRZEŁOMOWE MOMENTY W ŻYCIU BURZUWAYHA

Życie Burzuwayha, przedstawione w jego opowieści, bez względu na to, czy postrzegać je jako fikcjonalne, czy też jako realne, pełne jest rozterek duchowych i poszukiwań, których celem jest osiągnięcie bytu nie tyle spokojnego i wygodnego, ile zgodnego z ideałami kształtującymi się w nim w miarę upływu czasu i nabywania doświadczenia życiowego. Właśnie na drodze poszukiwania ideałów i harmonii Burzuwayh kilkakrotnie podejmuje ważne decyzje będące wynikiem jego przemyśleń.

PIERWSZY MOMENT PRZEŁOMOWY PRZEKAZ ZAWARTY W DIALOGU Z DUSZĄ

Po ukończeniu studiów i rozpoczęciu praktyki, a także uzyskaniu pewnej sławy Burzuwayh zaczyna się zastanawiać, czy zapłata, którą otrzymuje od pacjentów, jest adekwatnym wynagrodzeniem za leczenie. Jego interlokutorką staje się wówczas jego własna dusza, która domaga się czegoś więcej: wyższej pozycji, większego majątku, większego uznania.

Edycja ʿAbd al-Wahhāba ʿAzzāma jest w tym miejscu nieco okrojona. Rozpoczyna się od postawienia przed duszą wyboru – to od niej oczekuje się odpowiedzi na pytanie, jaką drogę winien obrać medyk: czy powinien dążyć do zdobycia majątku, czy też celem jego życia ma być czerpanie zeń przyjemności, osiągnięcia sławy i renomy bądź nagroda ostateczna. W świetle rozszerzonej edycji Cheikho wydaje się, że sam Burzuwayh dokonał wyboru już wcześniej. Kiedy jego rozmówczyni zachęca go, by tak jak inni skupił się na gromadzeniu majątku bądź zdobyciu wysokiej pozycji, odpowiada: „O duszo! Czyż nie wiesz, kto tobie szkodzi? Czyż nie przestaniesz podżegać mnie do pożądanego tego, co zysku znikomego przysparza, a pomnaża trudności i zgryzoty. Rozstanie się z tym jest trudną do przejścia próbą, a przyzwyczajenie do tego gorsze niżli jego utrata. O duszo! Czyż nie pamiętasz, co czeka cię potem [po śmierci], czyż świadomość tego nie każe ci zapomnieć o pożądanym rzeczy doczesnych?”¹⁷.

Decyzja Burzuwayha jest wynikiem jego głębokich przemyśleń, a także sięgnięcia do wzorców, jakich dostarczają inni medycy, których jednak

¹⁷ *La version arabe de Kalīla et Dimna d'après le plus ancien Manuscrit arabe daté*, s. 32.

nie wymienia z nazwiska. Wspomina tylko, że studiował życie najlepszych lekarzy i dostrzegł, że nie interesowały ich zyski doczesne, a ich jedynym celem była nagroda ostateczna. Trudno dociec, po jakie dokładnie wzory sięgnął Burzuwayh, wiadomo jednak, że postawa starożytnych medyków wobec pobierania wynagrodzenia za leczenie nie była jednoznaczna¹⁸. Nie potępia współczesnych mu medyków, którzy zdobyli sławę i majątek, pobierając opłaty za leczenie, pod warunkiem że byli oni uczciwi w swoich działaniach. Naganne nie jest według niego gromadzenie majątku, lecz skupianie się na tym pragnieniu – przyznaje przy tym, że sam znacznie się wzbogacił, był bowiem hojnie obdarowywany przez władców, których wyleczył – już po rezygnacji z pobierania opłat za leczenie. Tym samym Burzuwayh nie odżegnuje się od bogactwa¹⁹. Jego decyzja nie wypływa zatem z chęci prowadzenia skromnego życia, pragnienia ubóstwa czy z pogardy dla dóbr doczesnych, jej motorem jest wiara w nagrodę po śmierci, i to ona sprawia, że Burzuwayh nie zabiega o ziemskie dobra. Jego zdaniem posiadanie majątku samo w sobie nie jest grzechem. Własny majątek i dobra, które otrzymał za leczenie możliwych, przekraczały jego potrzeby, ale – jak przyznaje – sprawiły mu radość. Radości tej, wypływającej z posiadania bogactwa i otrzymywania zaszczytów, towarzyszy jednak w jego przypadku świadomość efemeryczności wszystkich tych dóbr oraz kruchości samego życia. Dlatego też Burzuwayh uważa, że usilne zabieganie o pozycję i majątek jest działaniem zbędnym, właściwym głupcom.

Rozmyślenia nad tą kwestią doprowadzają go do ciekawej konkluzji – otóż twierdzi on, że doczesna nagroda należy się na przykład powiernikowi, ponieważ w jego przypadku jest ona wystarczająca. Powiernik bowiem, wysłuchawszy zwierzeń, przynosi ulgę człowiekowi, który powierza mu swoje troski – zaledwie jednemu człowiekowi. Porównując jego rolę do działania lekarza, który lecząc, uzdrawia wielu pacjentów lub przynajmniej niesie im ulgę w cierpieniu, Burzuwayh uznaje, że wobec zakresu tych działań ziemską nagrodą okazuje się nieadekwatna – medyk godzien jest nagrody ostatecznej. Być może przez Burzuwayha przemawia duma, na pewno świadomość znaczenia posługi, którą czyni. Jednak w świetle tego rozumowania człowieka, który ma znaczne zasługi względem wielu ludzi, nie powinna cieszyć ziemską zapłatą, ponieważ miarę jego dokonań może oddać tylko nagroda ostateczna.

¹⁸ Por. W.S. A n d e r e c k, *Money, Medicine and Morals*, w: *The Health Care Professional as Friend and Healer: Building on the Work of Edmund D. Pellegrino*, red. D.C. Thomasana, J.L. Kissel, Georgetown University Press, Washington, D.C., 2000, s. 236n.; P. C a r r i c k, *Medical Ethics in Antiquity: Philosophical Perspectives on Abortion and Euthanasia*, Kluwer Academic Publishers, Dordrecht–Boston–London, s. 84.

¹⁹ W świecie islamu, gdzie trafiła opowieść o Burzuwayhu, postawa taka była akceptowalna, *Koran* nie potępia bowiem bogactwa, a niekiedy wręcz zachęca do gromadzenia majątku; potępia jednak brak gotowości do dzielenia się swoimi dobrami z potrzebującymi.

Swoją decyzję zamyka konkluzją: „O duszo, nie odsuwaj się od spraw ostatecznych, skłaniając się ku doczesnym. Zadowolając się niewielkim, a wielkie za bezcen sprzedając, będziesz jak kupiec, o którym mówią, że dom miał pełen drewna sandałowego i rzekł: Jeśli będę sprzedawał je według miary, to będzie to trwało długo. Sprzedał je więc hurtem za najniższą cenę”²⁰.

Mimo że w rozmowie ze swoją duszą Burzuwayh skłania się ku przekonaniu, iż człowiek musi dokonywać wyboru między pieniędzmi, przyjemnością i sławą a przyzwoitym życiem prowadzącym do ostatecznej nagrody, to jednak sam zdaje się uważać, że – przynajmniej w omawianej fazie swojej ziemskiej drogi – starał się wszystkie te elementy godzić.

DRUGI MOMENT PRZEŁOMOWY PRZEKAZ ZAWARTY W MONOLOGU

Kolejny przełom następuje, kiedy Burzuwayh, kontynuując swoją praktykę i doskonaląc swoją wiedzę, uświadamia sobie, jak niewiele w istocie lekarz może oferować potrzebującym. Chociaż może leczyć jedną chorobę lub nieść ulgę w cierpieniu, to jednak jego wiedza i kompetencje nie zabezpieczają człowieka przed nawrotem tej lub niebezpieczeństwem innej dolegliwości. Dochodzi do przekonania, że jedynym lekiem, który uwalnia od wszelkich chorób, jest samodoskonalenie i baczenie na rzeczy ostateczne. Podejmuje więc decyzję o porzuceniu zawodu i oddaniu się religii – zapewne to właśnie wtedy wyjeżdża do Indii, a wyjazd ten stanowi dla niego początek poszukiwań właściwej wiary. W tym miejscu trudno jednak nie postawić pytań: Czym się kierował przed wyjazdem do Indii? W co wierzył, gdy ze względu na przekonania, mając na uwadze ostateczną nagrodę, zrezygnował z pobierania opłaty za leczenie jako nieadekwatnej rekompensaty wobec rozległości zasług? Czyżby ta decyzja była wynikiem wiary w jakieś uniwersum, czy wybraniem drogi powierzchownie znanej, a nie rozważonej? Taka postawa stoi nieco w sprzeczności z faktami z jego biografii podanymi na początku rozdziału. Wspomina bowiem, że jego matka pochodziła z szanowanego rodu kapłanów zoroastrijskich, nie mogła więc nie zadbać o religijne wychowanie ukochanego syna. Także działania samego Burzuwayha do czasu owego kryzysu wiary i sensu istnienia mogą wskazywać, że postępuje on zgodnie z duchem tej właśnie wiary, według której człowiek obdarzony wolną wolą odpowiada za swoje uczynki, a postępując dobrze i czyniąc dobro, zapewnia sobie po śmierci nagrodę.

²⁰ *La version arabe de Kalīla et Dimna d'après le plus ancien Manuscrit arabe daté*, s. 33.

Najpewniej zatem, będąc w Indiach i stykając się z różnymi systemami religijnymi, postanawia odnaleźć prawdę. Studiuje różne wyznania, rozmawia z przywódcami religijnymi i dostrzega, że każdy z nich przekonany jest o prawdziwości i uczciwości swojej wiary, co więcej, każdy z nich odrzuca inne wyznania niż swoje własne. Były medyk zauważa, że różnice między poszczególnymi systemami, które poznaje, dotyczą istoty Stwórcy i stworzenia, początku i końca. Studia i dysputy z uczonymi w wierze nie rzucają jednak, jego zdaniem, światła na kwestię wiary jedynej i prawdziwej. Obawia się, że jeśli jednemu z nich zawierzy, zostanie oszukany. Swoją rozterkę ilustruje przypowieścią o łatwowiernym człowieku, który naiwnie zaufał innemu, ten zaś celowo wprowadził go w błąd. Przypowieść ta, chociaż stanowi dobry przykład rozważań Burzuwayha, stylistycznie odbiega od toku jego myśli i przypomina inne przypowieści zamieszczone w zasadniczej części *Kalili i Dimny* – niewykluczone zatem, że jest pochodzenia indyjskiego.

Kiedy Burzuwayh odkrywa, że nie może zawierzyć napotkanym na swojej drodze uczonym w wierze, postanawia powrócić do wiary ojców. Po pewnym czasie uświadamia sobie jednak bezsens takiego wyboru, sam bowiem fakt odziedziczenia wiary po ojcach nie czyni jej prawdziwą. Konkluduje więc w następujący sposób: „I rzekłem: «Jeśli to byłoby usprawiedliwieniem, to szaman, który ojca swego szamanem zastał, miałby wymówkę i nie zaprzętałby tym myśli. Przypomniałem sobie człowieka, był nieumiarkowany w jedzeniu i za to go ganiono, a usprawiedliwiał się mówiąc: ‘Moi ojcowie i dziadowie jadali w ten sposób’»”²¹.

Postanawia zatem zakończyć poszukiwania, ponieważ nie jest w stanie znaleźć ani potwierdzenia prawości i prawdziwości tego czy innego wyznania, ani uzasadnienia wyznawania wiary przodków. Spoglądając z dystansem na swoje, jak je określa, „miotanie się między jednym a drugim”²², twierdzi, iż sprawiło ono, że zarzucił to, co było faktycznie dobre. Chociaż nie definiuje tego w taki sposób, wydaje się, iż wraca wówczas do ideałów, które wyznawał przed wyruszeniem na poszukiwanie prawdziwej wiary. Swoje wahanie ponownie przybliży za pomocą przypowieści – podobnie jak poprzednia, znacznie odbiegającej stylem i lekką treścią od poważnych dywagacji medyka, chociaż trafnie ilustrującej przykład człowieka, który nie potrafił podjąć żadnej decyzji i poniósł za to konsekwencje.

Niebagatelne znaczenie dla zaniechania poszukiwań jedynej właściwej i prawdziwej wiary miało uświadomienie sobie, że droga, którą szedł wcześniej, była dobra i że czynienie tego dobra zarzucił, oddając się działaniu, które w jego opinii okazało się bezowocne. Zdaje sobie sprawę, że jego życie w każ-

²¹ Tamże, s. 36. W edycji ʿAbd al-Wahhāba ʿAzzāma nie ma tego fragmentu.

²² Tamże. Por. *Kalila wa-Dimna*, s. 66.

dej chwili może się skończyć, a nie jest pewien, czy wystarczająco dobrze je przeżył. Postawa taka bliska jest ideom zaratustriańskim, według których ważnym miernikiem oceny człowieka po śmierci będzie czynione przez niego dobro.

Ten ważny punkt zwrotny w życiu Burzuwayha oznacza nie tylko decyzję o zarzuceniu poszukiwań prawdy o Stwórcy, znacznie ważniejsze jest bowiem wyznaczenie przez niego własnego kodeksu postępowania, zasad, którymi postanawia się kierować. Nie zostaje agnostykiem, ale nie będąc w stanie wskazać właściwego systemu religijnego, postanawia kierować się nakreślonym przez siebie systemem wartości, który ma cechy uniwersalne i może zapewnić mu ostateczną nagrodę. Podstawowe zasady tego kodeksu są bardzo proste: powstrzymanie się od przemocy, walki, gniewu, zdrady, kradzieży, niemoralności, kłamstwa, oszczerstwa, obmowy i przysparzania ludziom bólu. Nie kłóć się one z nakazem wykonywania dobrych uczynków, wypowiedzania dobrych słów i żywienia dobrych myśli, czyli z podstawowymi zasadami etyki zaratustrianizmu, zgodne są z Dekalogiem, etyką islamu czy zasadami hinduizmu określającymi postępowanie względem bliźnich, a ich uniwersalność sytuuje je również w innych religijnych systemach Indii. Jednakże Burzuwayh zarysowuje nie tylko reguły dotyczące relacji z otoczeniem, ale także zasady odnoszące się do wiary w dogmaty. Postanawia, że nie będzie im zadawać kłamu, a zatem będzie wierzyć w posłanie, zmartwychwstanie, nagrodę i karę (tak czytamy w edycji Cheikho)²³, a także (jak dodaje edycja °Abd al-Wahhāba °Azzāma) w rachunek – rozliczenie²⁴. Wymowa tej części wyznania Burzuwayha wydaje się wyraźnie nawiązywać do islamu, może być zatem śladem dostosowania przez tłumacza już na gruncie arabskim deklarowanych intencji bohatera do uwarunkowań wiary wyznawców Allaha. Wszystkie zastosowane tutaj pojęcia: posłanie (arab. ba°at)²⁵, zmartwychwstanie (arab. qiyāma)²⁶, nagroda (arab. °awāb)²⁷, kara (arab. °iqāb)²⁸ czy rachunek (arab. °hisāb)²⁹, pojawiają się w *Koranie*, a równie często powtarzany jest tam zwrot o zadawaniu lub niezadawaniu kłamu. Prawdopodobnie celem tego zabiegu było złagodzenie dla muzułmańskich czytelników wymowy rozterek, a może nawet i duchowego zbłądzenia Burzuwayha, którym było poszukiwanie prawdy. Warto jednak

²³ Por. *La version arabe de Kalīla et Dimna d'après le plus ancien Manuscrit arabe daté*, s. 37.

²⁴ Por. *Kalīla wa-Dimna*, s. 68.

²⁵ Termin ten zazwyczaj pojawia się w formie czasownikowej (por. np. *Koran*, sura 16, w. 36: „P o s ł a l i ś m y do każdego narodu posłańca”, tłum. J. Bielawski, PIW, Warszawa 1986, s. 321; wyróżnienie – B.O.).

²⁶ Por. tamże, np. sura 2, w. 85, s. 18; sura 18, w. 105, s. 362.

²⁷ Por. tamże, np. sura 3, w. 195, s. 91; sura 83, w. 36, s. 716.

²⁸ Por. tamże, np. sura 13, w. 32, s. 300; sura 13, w. 35, s. 301.

²⁹ Por. tamże, np. sura 2, w. 212, s. 41; sura 13, w. 41, s. 309.

zaznaczyć, że perski medyk nie czyni żadnej wzmianki na temat istoty Boga i mimo że posiłkuje się terminologią koraniczną, koncepcja jego ethosu nie traci na uniwersalności. Swoją deklarację zamyka postanowieniem przyzwoitego i prawego zachowania – postępując przyzwoicie, czyniąc dobro, tym więcej się zyskuje, im więcej daje. Dobro jest niewyczerpywalne i – jak czytamy w edycji °Abd al-Wahhāba °Azzāma – jest on niezależne od zewnętrznej ingerencji: nie obawia się władzy ani żadnego zepsucia³⁰.

Manifest perskiego medyka kończy kolejna przypowieść, tym razem pokazująca, że człowiek opieszwały w czynieniu dobra może okazać się niezdolny do odnajdywania przyjemności w rzeczach drobnych, jakie codziennie napotyka w swoim życiu. Ilustruje ona zatem przemyślenia Burzuwayha jedynie pobocznie i – jak w poprzednich wypadkach – swoją lekką treścią i stylem odbiega od poważnych wynurzeń lekarza.

TRZECI MOMENT PRZEŁOMOWY PRZEKAZ ZAWARTY W MONOLOGU

Kolejny zwrot w życiu Burzuwayha przebiega w dwóch fazach i jest rezultatem przyjętych zasad, ma więc charakter mniej dynamiczny, bardziej spekulatywny, ale mimo to w jego wyniku dotychczasowe życie medyka może się diametralnie zmienić. W pierwszej fazie tego procesu, mimo że – jak już stwierdził – nie odnalazł prawdziwej wiary, postanawia oddać się Bogu i Mu służyć. Służbę tę pojmuje jako ascezę, przez którą rozumie całkowitą rezygnację z dóbr, jakie oferuje doczesność i oddanie się rozmyślaniom, a w ich wyniku doznanie Boskiej obecności. Im dłużej jednak nad tym rozmyśla, tym wyraziściej zdaje sobie sprawę, że trudom życia w ascezie może nie podołać. Jego wątpliwości się pogłębiają, gdyż patrząc na ludzkie życie, uświadamia sobie, że ono samo pełne jest bólu i cierpienia, a po każdej radości następuje smutek. Można nawet odnieść wrażenie, że Burzuwayh zrównuje niedogodności ascezy z trudami codziennego życia. Co więcej, ewentualne oddanie się ascezie wcale nie jest dla niego gwarancją poznania prawdy ani osiągnięcia harmonii. Swoje rozterki przyrównuje do zachowania psa, który biegnąc wzdłuż rzeki z kością w pysku, zobaczył jej odbicie w wodzie, porzucił więc tę, którą posiadał, i porwał się na to, co zobaczył na tafli wody.

Druga faza namysłu Burzuwayha zaczyna się wówczas, gdy ta krótka przypowieść uświadamia mu bezsens nieustannych zwrotów i iluzoryczność ciągłych poszukiwań. Wydawać się może, że nazwał to, czego poszukiwał,

³⁰ Por. *Kalīla wa-Dimna*, s. 69.

stwierdziwszy: „Stało się dla mnie jasne, że każde ziemskie pragnienie, każda słodycz nierozzerwalnie łączy się z męką i pozostawia smutek”³¹.

Konstatacja ta sprawia, że rozmyślania dotyczące właściwej drogi i prawdy o Stwórcy schodzą na dalszy plan. W centrum uwagi Burzuwayha znajdują się teraz człowiek i jego życiowe zmagania. Analizuje ludzkie życie, zjawiska, które się w nim zdarzają, procesy, jakim podlega, a wszystko to prowadzi go do wniosku, że życie człowieka jest nieustannym zmaganiem się ze złem. Na swojej drodze człowiek może napotkać radość, ta jednak jest iluzoryczna i jedynie rozprasza, odciągając uwagę od rzeczy istotnych. Na początku nie wiadomo, jak Burzuwayh rozumie te istotne rzeczy, i dopiero pod koniec swoich dywagacji ujawnia czytelnikowi, że ma na myśli wybawienie. Dzięki uświadomieniu sobie kruchości życia i zagrożeń, jakie czyhają w jego trakcie na człowieka, dostrzega ponownie to, co najważniejsze – potrzebę skupienia się na tych działaniach, które najprostszą drogą prowadzą do ostatecznej nagrody. Niezwykle trafnie oddaje to swoista rekapitulacja jego rozważań stanowiąca zarazem ich podsumowanie: „Kiedy tak myślałem o świecie i jego sprawach, i o tym, że człowiek jest na nim najszlachetniejszym i najlepszym stworzeniem, ale w życiu swoim potyka się tylko o zło i tylko podług niego jest określany, uświadomiłem sobie, że każdy, nawet ten najmniej rozumny, ma świadomość tego, a jednak nie postępuje roztropnie i nie czyni nic dla wybawienia. Zadziwiło mnie to niepomernie, przemyślałem sprawę i pojąłem, że wstrzymuje go przed tym ta maleńka, żalonna, nikczemna słodycz czerpana zmysłami powonienia, smaku i dotyku. Ma bowiem nadzieję, iż dzięki nim zyskuje przyjemność, a może łąknie czegoś tak nieznacznego, czego małości i szybkości przemijania nie sposób opisać. To jest to, co odciąga go od troski o siebie i od poszukiwań wybawienia”³².

Zmagania człowieka z otaczającym go w życiu złem ilustruje kolejna dłuższa przypowieść. Mówi ona o człowieku, który schronił się w studni symbolizującej świat i rozglądając się wkoło, dostrzega czyhające na niego zagrożenia ze strony zmii, szcurów i węża będących symbolami niebezpieczeństw, jakie człowiek napotyka w swoim życiu. Uwięziony i zewsząd przez nie otoczony, odwraca uwagę od zagrożenia, starając się skosztować miodu, który dostrzegł w gnieździe pszczoł w zagłębieniu studni. Kiedy skupia się na tym i zdobywa nieco miodu, traci z pola widzenia otaczające go zagrożenia i traci życie. Przypowieść ta w sposób niemal plakatuowy przedstawia przyjętą przez Burzuwayha koncepcję życia. Podsumowaniem tej fazy jego rozmyślań

³¹ *La version arabe de Kalila et Dimna d'après le plus ancien Manuscrit arabe daté*, s. 39. Por. *Kalila wa-Dimna*, s. 70.

³² *La version arabe de Kalila et Dimna d'après le plus ancien Manuscrit arabe daté*, s. 42n. Por. *Kalila wa-Dimna*, s. 73.

jest przyjęcie postawy, która ma prowadzić go do wybawienia, deklaracja ograniczenia czczych radości i obietnica udoskonalenia wszelkich działań. Powraca z Indii do Persji i stara się żyć tak, by z pola widzenia nie tracić tego, co oczekuje go na końcu drogi.

*

Zwroty w życiu Burzuwayha nie doprowadziły go do „jedynej” prawdy o Bogu. Nie jest też wcale przekonany, czy wybór przyjętej postawy – umiarkowania i baczenia na zło, jakie niesie los – jest dlań wyborem ostatecznym. Jedno jest pewne, wysunięte wnioski zapewniły mu względny spokój i dały nadzieję, że być może znajdzie jeszcze wskazówkę prowadzącą wprost do wiecznej nagrody. Swoją podróż rozpoczął – w sensie dosłownym – wyruszając z Persji do Indii, by powrócić do swojego kraju bogatszy w doświadczenia. Analogicznie – podjęte spekulacje doprowadziły go do punktu wyjścia, znacznie go przy tym wzbogacając, uwrażliwiając i wyczułając na to, co w życiu najważniejsze i niepodważalne. Zatem topos podróży obecny jest w opowieści w dwójnasób jako podróż fizyczna i duchowa.

Podsumowując przekaz zawarty w omawianym rozdziale, trudno pominąć prawdopodobną rolę tłumacza dzieła na język arabski Abd Allaha ibn al-Mukaffy. Powszechnie wiadomo, że ów z pochodzenia Pers, zaratustrianin, przeszedł na islam. Istnieje jednak duże prawdopodobieństwo, że jego konwersja nie była wyrazem przekonań, a wynikiem nacisków zewnętrznych, zresztą za pretekst do zgładzenia go posłużyło oskarżenie o herezję³³. Poszukiwania Burzywayha mogą być zatem obrazem zmagania samego tłumacza, który przedstawiając w taki sposób rozterki duchowe medyka, de facto ujmuje je zgodnie z wiarą swoich ojców, w nieznacznym jedynie stopniu nadając im ducha islamu.

³³ Abd Allah ibn al-Mukaffa został oskarżony o herezję, oskarżenie to doprowadziło do wydania nań wyroku śmierci wykonanego między rokiem 754 a 757.

Benjamin HARSHAV

KWIATY NIE MAJĄ NAZW*

Hebrajski jako martwy język był metaforą martwego narodu, który stracił niepodległość i honor. By nazwy kwiatów pojawiły się w żywym języku (a nie tylko w uczonym leksykonie), potrzeba zaangażowanych ideologicznie ruchów młodzieżowych i nowoczesnych szkół, w których podziwia się naturę i wyrusza w plener; potrzeba również podręczników do botaniki, wydawców, którzy je opublikują, i nauczycieli, którzy będą nauczać tego przedmiotu. Potrzeba więc społeczeństwa, które czyta książki, i zbiorowego wysiłku.

Odrodzenie się języka hebrajskiego po dwóch tysiącach lat nie było cudem.

Do uformowania tożsamości narodowej w wiekach dziewiętnastym i dwudziestym grupa ludzi potrzebowała wspólnej historii i mitologii, wraz ze skarbnicą wspomnień, kultury i literatury; również tradycyjnego terytorium i narodowego języka. Niektóre narody zdobyły panowanie nad określonymi obszarami i ustanowiły „państwa narodowe”, mniejsze nacje, pozbawione politycznej samorządności – zwłaszcza w obrębie imperium rosyjskiego czy monarchii austro-węgierskiej – samookreślały się poprzez swoją kulturę i język. Nie szczędzono więc wysiłków, aby ożywić stare, „martwe” języki, jak irlandzki, walijski czy bretoński, lecz żaden z nich nie stał się podstawowym językiem narodu. Z jednym wyjątkiem: hebrajskiego.

Hebrajski był językiem Biblii. Jako język mówiony wyszedł z użycia jeszcze przed nastaniem ery chrześcijańskiej. W okresie hellenistycznym Żydzi w Palestynie mówili po aramejsku, a klasy wyższe posługiwały się greką. Jednakże ostatnia godzina dla mówionego hebrajskiego wybiła w momencie rozproszenia Żydów po zburzeniu Drugiej Świątyni w Jerozolimie w roku 70 po Chrystusie.

Żydzi jako niewielka nomadyczna mniejszość w diasporze, czyli krajach poza Palestyną, przyswajali języki miejscowe, nadal jednak pisali i czytali po hebrajsku oraz aramejsku. W średniowieczu żyli przede wszystkim w chrześcijańskiej Europie, lecz stopniowo byli wypędzani z Anglii, Francji, miast

* Podstawa przekładu: B. H a r s h a v, *Flowers Have No Names*, „Natural History” 2009, t. 118, nr 1, s. 24-29. Problematyce zarysowanej w tym eseju poświęcona jest książka Harshava (zob. t e n ż e, *Language in Time of Revolution*, University of California Press, Berkeley 1993). Wszystkie przypisy pochodzą od tłumacza.

niemieckich, Hiszpanii czy Portugalii. W rezultacie w szesnastym wieku znaczna ich część znalazła się w Polsce, kraju będącym wówczas największym królestwem w Europie (jego terytorium obejmowało również dzisiejszą Litwę, Białoruś i zachodnią Ukrainę).

Gdy pod koniec osiemnastego wieku sąsiedzi Polski dokonali jej rozbioru, Żydzi zostali rozdzieleni wraz z ziemią. Większość z nich trafiła tym samym do imperium rosyjskiego, lecz zatrzymano ich tam na okupowanych obszarach polskich, w olbrzymim getcie geograficznym zwanym strefą osiedlenia. W wiekach osiemnastym i dziewiętnastym populacja Żydów w strefie gwałtownie wzrosła, powiększając się czterokrotnie lub pięciokrotnie w ciągu osiemdziesięciu lat. Gros mieszkańców strefy nadal stanowili chrześcijańscy chłopci, żyjący w rolniczych osadach jako niewolnicy (chłopi pańszczyźniani), którzy – aż do uwłaszczenia w roku 1861 – byli kupowani i sprzedawani razem z wioskami. Żydzi, pozbawieni prawa posiadania ziemi, stanowili tylko około jednego procenta tej wiejskiej społeczności: prowadzili młyny i karczmy, zajmowali się handlem obnośnym i rzemiosłem. Natomiast w setkach miasteczek rozsianych na olbrzymim terytorium niczym grochy na sukience to właśnie ludność żydowska zdecydowanie przeważała.

W dziewiętnastym wieku w typowym miasteczku (jid. sztetl) Żydzi stanowili około dwóch trzecich mieszkańców, a w większych miastach – od jednej trzeciej do połowy populacji. Żydzi pochodzący z tych zurbanizowanych środowisk zdominowali znaczną część zachodniorosyjskiej gospodarki; pozbawieni praw obywatelskich – prawa do posiadania ziemi czy możliwości pracy w administracji państwowej – rozwinęli lokalny przemysł lekki (papierniczy, drzewny; eksportowali do Anglii nawet świńską szczecinę na pędzle), rzemiosło, bankowość i handel. Stworzyli własny system edukacyjny, własne szpitale, organizacje dobroczynne i związki zawodowe, literaturę, wydawnictwa i prasę. Życie intelektualne w strefie rozpięte było między religijnymi studiami talmudycznymi a ideałami *haskali*, czyli żydowskiego oświecenia – ruchu inspirowanego przez oświecenie europejskie, który zachęcał Żydów do podejmowania świeckiej nauki, uprawiania świeckiej sztuki i do asymilacji ze społeczeństwem europejskim.

Żydzi mieli trzy własne języki (wszystkie zapisywane alfabetem hebrajskim), które odróżniały ich od sąsiadów: *hebrajski* – „język święty”, język żydowskiej Biblii i wielu modlitw; trudny *aramejski* – podstawowy język Talmudu, czyli encyklopedii religijnego prawa studiowanego w akademiach (hebr. *jesziwot*), oraz *jidysz*, posiadający europejską podstawę, używany zarówno w prywatnych rozmowach, jak i w dyskursie publicznym, nawet w rabinicznych dokumentach prawnych. Wśród Żydów w diasporze ani hebrajski, ani aramejski nie były językami mówionymi. Zrozumienie tekstów w nich zapisanych wymagało nauki, a językiem wykładowym był jidysz, nawet wtedy gdy przedmiotem zajęć były teksty napisane po hebrajsku czy aramejsku.

Hebrajski, chociaż czczony i poważany, nie był językiem żywym, językiem dnia codziennego. I mógłby nadal funkcjonować w takim ograniczonym zakresie, gdyby nie nieszczęścia, które spadły na społeczność żydowską. Populacja sztetli gwałtownie się rozrastała, szerzyła się bieda, nadeszły też fale antyżydowskich pogromów, zwłaszcza w latach 1881-1882, ale i później. To właśnie te czynniki wytworzyły silne napięcia, a przyszłościowo ukierunkowane ideologie polityczne porwały młodzież i skierowały ją w najróżniejsze strony. W obrębie tej prawdziwie nowoczesnej żydowskiej rewolucji pojawił się nurt zewnętrzny, który sprawił, że miliony Żydów wyemigrowało do Stanów Zjednoczonych, Europy Zachodniej oraz w inne miejsca na świecie, zasymilowało się z dominującymi kulturami, przyswoiło dominujące języki i wniosło swój wkład do ogólnej kultury i nauki. Pojawiła się również orientacja wewnętrzna, mobilizująca do budowy nowego żydowskiego narodu, dla którego wzorem miały być w głównej mierze świeckie instytucje kultury europejskiej.

Ten drugi cel można było zrealizować za pomocą języków używanych w państwach, w których mieszkali Żydzi, lecz pod uwagę wzięto przede wszystkim jidysz i hebrajski. Doszło wówczas do „językowej wojny” między tymi dwoma środkami komunikacji. Jedną z możliwości, jakie wyłoniły się w wirze opcji politycznych i światopoglądowych, było ożywienie języka Biblii na biblijnej ziemi. Żeby do tego doszło, hebrajszczyzna musiałaby stać się podstawą, na której zbudowane zostanie nowe świeckie żydowskie społeczeństwo i kultura; medium, które umożliwi wyrażenie całokształtu dwudziestowiecznego doświadczenia, jak również osobistych historii. Musiałaby być sposobem na uformowanie nowej tożsamości społecznej, niezależnej od krajów pochodzenia, języków czy poglądów politycznych.

Przed rokiem 1880 w Palestynie mieszkało już tysiące pobożnych Żydów, którzy przybyli do Ziemi Świętej, żeby się tu modlić i tu umrzeć. Ruch zmierzający do ożywienia języka hebrajskiego był jednak nierozzerwalnie związany z syjonizmem, dążącym do osiedlania nowoczesnych, postępowych Żydów w „ziemi obiecanej”, określanej jako Ziemia Izraela (hebr. Erec Israel). Jego pierwszym zadaniem było ustanowienie hebrajskiej społeczności z jej własną kulturą oraz strukturami edukacyjną i polityczną. Ten jiszuw (osadnictwo) miał utorować drogę niepodległemu państwu, Izraelowi. Ideologia odrodzenia języka łączyła się z ideologią syjonistyczną, choć nie wszyscy pisarze hebrajscy w diasporze byli syjonistami, a wielu syjonistów pisało i czytało w jidysz.

Prorokiem odrodzenia był pochodzący z Litwy Eliezer ben Jehuda (1858-1922). Ten intelektualista-wolnomyśliciel, oddany badacz hebrajszczyzny, wyemigrował do Jerozolimy w roku 1881 i poświęcił życie propagowaniu hebrajskiego jako języka mówionego, tworząc nowe wyrazy i układając słownik zawierający wszystkie słowa użyte w piśmiennictwie hebrajskim od czasów starożytnych do współczesnych. Był on fanatycznym pionierem hebrajskiego

jako „języka ojczystego” i odmawiał rozmowy w jakimkolwiek innym języku z ludźmi, którzy znali hebrajski. Jego determinacja, by mówić wyłącznie po hebrajsku, napotykała jednak na bardzo silny opór. Józef Klauzner, hebrajski pisarz i ceniony redaktor, który odwiedził Ben Jehudę w roku 1912, wspominał, że ten porozumiewał się z żoną za pomocą gestów i znaków, ponieważ ona często nie rozumiała wielu najprostszych słów, a on nie zamierzał się poddać i mówić po rosyjsku czy w jidysz. W innej opowieści, kiedy Ben Jehuda chciał, by żona podała mu filiżankę kawy, a brakowało mu słów na oznaczenie „filiżanki”, „spodka”, „nalewania” i „łyżeczki”, powiedział: „Weź to i zrób to, przynieś mi, a ja będę pił”. Hebrajski stał się językiem mówionym, podstawowym środkiem wyrazu małej społeczności po dwudziestu pięciu latach od przybycia Ben Jehudy do Jerozolimy. To jednak on został symbolem odrodzenia hebrajszczyzny.

Wyrazista, naładowana emocjami ideologia zachęcała do poświęcenia i oddania się sprawie hebrajskiego odrodzenia. Samo poświęcenie to jednak za mało. By wybuchła językowa rewolucja, w jednym pokoleniu, a także w życiu i osobistym doświadczeniu wielu jednostek musiały skrzyżować się trzy złożone historycznie czynniki. Jednym z nich było trwanie „martwego” języka w diasporze, drugim był wpływ świeckiej kultury europejskiej na odrodzenie literatury hebrajskiej w wiekach dziewiętnastym i dwudziestym, trzecim – stworzenie przez młodych, którzy oderwali się od łańcucha pokoleń, nowych komórek społecznych: wspólnotowych kibuców, hebrajskich szkół i pierwszego hebrajskiego miasta – Tel Awiwu.

Hebrajski jako martwy język był metaforą martwego narodu, który stracił niepodległość i honor dwa tysiące lat wcześniej. Przez stulecia żydowski świat religijny wytworzył całą bibliotekę hebrajskich tekstów; wiele sugestywnych hebrajskich słów i zwrotów przyjęło się w życiu codziennym i języku mówionym, przyjął się również zwyczaj analizowania znaczeń tych słów. Hebrajski był jednak postrzegany jako martwy, gdyż nawet ci, którzy znali słowa, zwykle nie tworzyli z nich nowych zdań ani nie rozmawiali po hebrajsku. To nie był język ojczysty żadnego dziecka, a wykorzystać go można było tylko w ograniczonym kontekście. Nie dało się nazwać po hebrajsku takich zwykłych rzeczy i zjawisk, jak: pociąg, ołówek, czajniczek, ręcznik czy kultura.

Pisarze, wykorzystując świecką literaturę i nowoczesne gazety, próbowali poszerzyć obszar zjawisk cywilizacyjnych, które można by opisać po hebrajsku. Ważnym instrumentem służącym wzbogacaniu słownictwa były tłumaczenia. W roku 1859 w Wilnie ukazało się hebrajskie tłumaczenie *Tajemnic Paryża* Eugène’a Sue¹. We wprowadzeniu do tej powieści hebrajski

¹ Hebrajski przekład ukazał się już w roku 1857, a nie w 1859. Zob. E. S u e, *Mistere Pariz*, tłum. K. Szulman, Wydawnictwo R.M. Romma, Wilno 1857.

poeta i filolog Adam ha-Kohen Lebensohn² wychwalał wspaniałe osiągnięcie hebrajskiego przekładu, pisząc, że „światność języka jest światnością jego ludu i z powodu jego chwały lud też będzie wychwalany”³. Lebensohn pragnął, by „język mógł powrócić do swego dawnego stanu [...], tak by znów mówić o wszystkich dziełach Pana i wszystkich stworzonych przez Niego rzeczach w niebie i na ziemi”, aż „wysłowi każdą mądrość [to znaczy: dyscyplinę – B.H.], każdą naukę i każdą sztukę”⁴. Legendarny Ben Jehuda był w prostej linii spadkobiercą tego marzenia.

To dzięki temu przedsięwzięciu przed hebrajskimi tekstami otworzyły się nowe przestrzenie wiedzy i wyobraźni. Pisarze swobodnie formułowali nowe zdania w języku hebrajskim i komponowali nowe teksty, opanowywali nowe gatunki literackie, dziennikarskie, filozoficzne. Hebrajskie media zalała fala zagranicznych słów i terminów, które zostały wchłonięte przez ten język. Renesans hebrajskiej literatury i dziennikarstwa oznaczał rozszerzenie języka religijnego na obszary świeckie, naukowe, polityczne i estetyczne. Mówiący po hebrajsku musieli tylko tworzyć i artykułować nowe zdania, by zdobyć ten skarb i skorzystać zeń. Zbudowany został most, który połączył europejską kulturę z biblijnym językiem, obecnie całkowicie odmienionym.

Żeby hebrajski stał się językiem żywym, potrzeba było jednak znacznie więcej. Tworzący w języku jidysz amerykański poeta, językoznawca i leksykograf Jehosz (Salomon Blumgarten) już w trakcie pracy nad przekładem całej Biblii na jidysz odwiedził Palestynę. Było to w roku 1913. Spacerując po osadzie Ekron, zobaczył nastolatkę w oknie domu z piękną kwiatową rabatką. „Jak nazywają się te kwiaty?” – zagadnął ją po hebrajsku. „Kwiaty nie mają nazw” – usłyszał w odpowiedzi⁵.

I rzeczywiście, by nazwy kwiatów pojawiły się w żywym języku (a nie tylko w uczonej leksykonie), potrzeba zaangażowanych ideologicznie ruchów młodzieżowych i nowoczesnych szkół, w których podziwiała się naturę i wyrusza w plener; potrzeba również podręczników do botaniki, wydawców, którzy je opublikują, i nauczycieli, którzy będą nauczać tego przedmiotu. Potrzeba więc społeczeństwa, które czyta książki, i zbiorowego wysiłku, by nadać nazwy okolicznym roślinom. Potrzeba osad znajdujących się w naturalnym środowisku, pieniędzy, by je zbudować, i uzbrojonych oddziałów, by je ochronić. Słowa idą w parze z rzeczywi-

² Właściwie Abraham Dow Ber Lebensohn (ok. 1794-1878). Imię Adam to akronim: Abraham Dow-Ber Michaliszker (czyli z Michaliszek, miejscowości leżącej nad Wilią, obecnie na terenie Białorusi).

³ E. S u e, *Mistere Pariz*, tłum. K. Szulman, Wydawnictwo R.M. Romma, Wilno 1911, s. 3 (Harshav cytuje za szóstym wydaniem).

⁴ Tamże.

⁵ Por. J e h o a s z [S. Blumgarten], *The Feet of the Messenger*, tłum. I. Goldberg, The Jewish Publication Society of America, Philadelphia 1923, s. 94.

stością, o której traktują, i bez niej nie można ich poznać. Splot, jaki tworzy życie społeczne, wymaga języka pozwalającego je opisać, a język potrzebuje świata, który by go wspierał. Nagle wszystkie te wymagania zostały spełnione przez idealistów, którzy energicznie zabrali się za budowanie narodu.

Hebrajskie słowo „alija” (wejście na górę) odnosi się do imigracji do Ziemi Izraela, traktowanej jako powrót z długiego wygnania. Pierwsza alija to fala około trzydziestu tysięcy imigrantów, którzy przybyli między rokiem 1881 a 1903. Wspierani przez francuskiego filantropa i mecenasa sztuki barona Edmonda Jamesa de Rothschilda (1845-1934), zbudowali pierwsze syjonistyczne osady w Palestynie, w owym czasie będącej zapadłą prowincją pogrążonego w stagnacji, dzikiego i despotycznego Imperium Osmańskiego. Drugą aliję (1903-1914) wywołały kolejne pogromy w Rosji i nieudana rewolucja 1905 roku. Około dwóch i pół miliona Żydów udało się wówczas na Zachód, zwłaszcza do Stanów Zjednoczonych, a tylko trzydzieści pięć tysięcy wyemigrowało do Palestyny. Zgodnie z tym, co powiedział jeden z owych emigrantów, późniejszy czołowy współzałożyciel państwa Izrael – Dawid Ben Gurion, w ciągu roku dziewięćdziesiąt procent z tych, którzy przybyli do Palestyny, opuściło ją. Spośród tych zaś, którzy zostali, około dwustu robotników utworzyło małą, ideologicznie spójną wspólnotę, w której idea hebrajskiego renesansu rzeczywiście mogła zakiełkować. Pod tym względem grupka ta przypominała inne dwudziestowieczne awangardy artystyczne i polityczne.

Była to zdeterminowana załączkowa wspólnota, w której wykrystalizował syjonizm socjalistyczny, prowadzący do wyłonienia się małych wędrujących kolektywów robotniczych, które później staną się fundamentem ruchu kibucowego. Te pierwsze grupki składały się z idealistów, w większości przypadków niezonałych mężczyzn, którzy odcięli się od europejskiego świata rodziców, odrzucili język, opowieści i wierzenia przodków; którzy przymierali głodem, żywili się gorzkimi oliwkami, śpiewali pieśni i do późnej nocy spierali się o kwestie polityczne. Zarodek hebrajskojęzycznego społeczeństwa powstał wtedy, gdy ukuli hasło: „Nasz świat opiera się na trzech podstawach: na hebrajskiej ziemi, na hebrajskiej pracy i na hebrajskim języku”.

Wydarzeniem o porównywalnym znaczeniu było założenie w roku 1909 Tel Awiwu – „pierwszego od dwóch tysięcy lat żydowskiego miasta”. Językiem wszystkich instytucji administracyjnych, szkół i banków był z zasady hebrajski. W roku 1905 w Jaffie utworzono pierwsze hebrajskie gimnazjum, które cztery lata później zostało przeniesione na ul. Teodora Herzla w budującym się Tel Awiwie, gdzie jako Gimnazjum Herzlija stało się centrum nowego miasta i kolebką kulturalnej elity. W roku 1906 utworzono w Jerozolimie Szkołę Sztuk Pięknych Bezalel, a w 1908 – Gimnazjum Hebrajskie⁶. Ostatecznie

⁶ Gimnazjum Hebrajskie w Jerozolimie, jako drugie w kraju, powstało w roku 1909.

w roku 1913 wielki strajk nauczycieli i uczniów wymusił przejście na język hebrajski we wszystkich szkołach niemieckiej organizacji „Ezra”, włącznie z Technion, czyli Instytutem Technologicznym w Hajfie. W ten sposób nowy język opanował całą sieć edukacyjną.

Nie brakowało i kłopotów, jednym z nich był fakt, że hebrajski jako język pisany stał się jednostronny, koncentrował się na wybranych zagadnieniach religijnych. Słowa dotyczące życia codziennego z rzadka zachowały się w tekstach. Dzięki badaniom zidentyfikowano je i zebrano, przywracając lub adaptując to słownictwo do współczesnych potrzeb. Samo znalezienie nazw dla kwiatów okazywało się niełatwym zadaniem. Początkowo różę nazwano „szoszana”, tak jak w Pieśni nad Pieśniami, lecz późniejsze ustalenia dotyczące biblijnej botaniki i języka dawnych tekstów sprawiły, że zmieniono tę decyzję: słowo „wered” stało się różą, a „szoszana” – lilią!⁷ To pomieszanie przetrwało do dziś, niektórzy, kupując bukiet róż, nadal proszą o szoszanim, inni zaś – o wradim.

Biblijne słowa i rdzenie musiały zostać przystosowane do nowej rzeczywistości: dlatego „haszmal” we współczesnym hebrajskim oznacza „elektryczność”. Słowo to – nieco dziwne, bo składające się z czterech zamiast trzech standardowych spółgłosek – w Biblii pojawiło się tylko raz, w proroka Ezechiela wizji Bożej Chwały⁸. Biblia jest jednakże ograniczonym, w najlepszym razie, zasobem słownictwa i dlatego rozwinęły się liczne inne sposoby wzbogacania leksyki. Na przykład zaproponowane przez Ben Jehudę [rdzenie hebrajskie – I.P.] słowo „sahrahok” („rozmowa na odległość”) nie wytrzymało konkurencji [europejskiego – I.P.] „telefonu”. Formy czasownikowe utworzone od słowa „telefon” poddały się już jednak regułom gramatyki hebrajskiej. Poprzez transformację czterech rdzennych spółgłosek (przy czym „f” przeszło w „p”) otrzymujemy: „letalpen” („zadzwoń”), „tilpanti” („zadzwoń”), „talpen” („zadzwoń!”). Puryści mogą protestować, lecz zdolność języka hebrajskiego do wchłonięcia i przekształcania obcych słów to oznaka życia.

Pojawił się też problem wymowy. Ludzie, którzy aktywnie zaangażowali się w proces przywracania do życia języka hebrajskiego, byli mówiącymi w jidysz Żydami z Europy Środkowej i Wschodniej, czyli Aszkenazyjczykami. Wyrwali się oni jednak ze świata sztetl, który zamieszkiwali ich rodzice, i dlatego dla nowego mówionego hebrajskiego wybrali dialekt sefardyjski, sądząc, że zachował on bardziej autentyczne, dokładne brzmienie starożytnego hebrajskiego. Skojarzenie z glorią hiszpańskiego żydostwa sprawiało, że jawił się on również jako bardziej prestiżowy. (Miał też tę przewagę, że obejmował nie-Aszkenazyjczyków i pozwalał uniknąć wewnętrznej rywalizacji między

⁷ Por. Pnp 2,2. W Biblii Tysiąclecia występuje słowo „lilia”.

⁸ Por. Ez 8,2.

różnymi aszkenazyjskimi subdialektami). W ostatecznym rozrachunku żaden dialekt nie zwyciężył całkowicie. Izraelski hebrajski łączy uproszczony zestaw aszkenazyjskich spółgłosek z sefardyjskimi samogłoskami. Z kolei sefardyjski akcent na ostatnią sylabę – przyjęty dla większości hebrajskich słów – uzupełnia akcent na przedostatnią sylabę w słowach obcego pochodzenia, slangu, a nawet w imionach (na przykład DAwid i SAra, w przeciwieństwie do sefardyjskiego daWID i saRA).

Nic nie przyszło łatwo. Szlomo Lawi, który przybył wraz z drugą aliją, a później, w roku 1921, stał się jednym z założycieli pierwszego kibucu Ejn Harod, wspominał: „Trudno uświadomić sobie, jak dużo kosztowało przejście z jednego języka na drugi, zwłaszcza że ten drugi nie był jeszcze językiem mówionym. Ilu zmaganiń wewnętrznych to wymagało. I jakie udręki duszy powodowało, gdy się chciało coś powiedzieć i miało coś do powiedzenia – a było się niemową i jąkałą”⁹. A duchowy lider syjonizmu socjalistycznego Berl Katznelson, zapalony czytelnik hebrajskiej literatury, powiedział: „Początkowo miałem z hebrajskim ciężką przeprawę. [...] Gdy przybyłem do Erec Israel, nie potrafiłem sklecić zwykłego zdania po hebrajsku, a nie chciałem mówić w żadnym innym języku. Postanowiłem, że nie wypowiem ani jednego obcego słowa. I przez dziesięć dni wcale się nie odzywałem, a kiedy byłem do tego zmuszony, odpowiadałem biblijnym werselem jakoś odnoszącym się do pytania”¹⁰. Mimo to w krótkim czasie Katznelson stał się jednym z najznakomitszym hebrajskich eseistów.

Rachela Katznelson, znana krytyczka literacka, późniejsza redaktorka socjalistycznego miesięcznika dla kobiet „Dwar ha-Poelet” („Słowo Pracującej Kobiety”), pisała: „Uświadamiałam sobie rewolucyjną naturę hebrajskiej literatury, w odróżnieniu od literatury jidysz. [...] Musieliśmy zdradzić jidysz, mimo że zapłaciliśmy za to jak za każdą zdradę. [...] Rewolucja, bunt naszego pokolenia przeciw niemu samemu – właśnie to znaleźliśmy w literaturze hebrajskiej”¹¹. Wpływ literatury hebrajskiej na pionierów był decydujący.

Podczas pierwszej wojny światowej Żydzi zostali wygnani z Tel Awiwu przez Turków. Większość z nich udała się wtedy do Egiptu, a kiedy powrócili, uformowali kierownictwo nowej żydowskiej instytucji narodowej. Jednym z warunków, by zostać członkiem Zgromadzenia Reprezentantów, była praktyczna znajomość hebrajskiego.

W roku 1918 armia brytyjska opanowała kraj, a w 1922 Liga Narodów ustanowiła brytyjski mandat nad Palestyną. Winston Churchill, ówczesny

⁹ Cyt. za: H a r s h a v, *Language in Time of Revolution*, s. 138.

¹⁰ H a r s h a v, *Language in Time of Revolution*, s. 138n.

¹¹ R. K a t z n e l s o n, *Nedudej laszon* [Wędrowki języka], w: taż: *Masot ureszimot*, Am owed, Tel Awiw 1946, s. 10 (pierwodruk – 1918).

minister kolonii Wielkiej Brytanii, wydał następujące oświadczenie: „W ciągu ostatnich dwóch, trzech pokoleń Żydzi odtworzyli w Palestynie liczącą obecnie 80 tysięcy osób społeczność, która ma swoje własne instytucje polityczne, zgromadzenie reprezentantów kierujące sprawami wewnętrznymi, rady miejskie i organizację nadzorującą szkolnictwo. [...] W celu realizacji jej interesów wykorzystuje się język hebrajski, który jest językiem narodowym, a jej potrzebom służy hebrajska prasa. [...] Społeczność ta, ze swoim miastem i populacją wiejską, ze swymi politycznymi, religijnymi i społecznymi organizacjami, swoim własnym językiem, zwyczajami, własnym życiem, ma w istocie cechy «narodowe»”¹².

Była to formalna akceptacja rozproszonych osad żydowskich w Palestynie jako świeckiego narodu i hebrajskiego jako jego oficjalnego języka.

Utrzymujący się paradoks odrodzenia się hebrajszczyzny polega na tym, że między językiem Biblii a wymogami współczesnego języka przeznaczonego dla zaawansowanego społeczeństwa powiązanego ze światem europejskim i amerykańskim istnieje napięcie. Renesans ten rozpoczął się w dziewiętnastym wieku w hebrajskojęzycznej literaturze *haskali* (oświecenia)¹³. *Haskaliści* przedkładali piękno Biblii nad wszystkie inne historyczne warstwy języka hebrajskiego (zwłaszcza nad brzydki i „nudny” Talmud). Nie byli oni jednak syjonistami w sensie politycznym. Natomiast ci, którzy w wieku dwudziestym wyruszyli, by zamieszkać na biblijnej ziemi, zostali zmuszeni, żeby poszerzyć język tak, by dopasować go do potrzeb nowoczesnych mediów, współczesnej literatury i nauki. Na przykład statystyka słów używanych w artykułach wstępnych w prestiżowej gazecie „*Ha-Arec*” pokazuje, że tylko pięć procent stanowią w nich słowa biblijne, które zachowały zarówno biblijną formę, jak i biblijne znaczenie. Obecnie dla narodowej tożsamości równie istotne jest pozostałe dziewięćdziesiąt pięć procent.

Wbrew wszelkim przeciwnościom, odrodzony hebrajski rozwinął się bujnie, stając się wszechstronnym środkiem wyrazu i bogatą literaturą. Zakorzeniacząc się w mówionym języku dzieciństwa, jest on dziś w stanie służyć wszystkim celom: od powieści strumienia świadomości poczynając, a na fizyce nuklearnej kończąc.

Tłum. z języka angielskiego *Ireneusz Piekarski*

¹² *The Churchill White Paper*, w: *The Israeli-Arab Reader. A Documentary History of the Middle East Conflict*, red. W. Laqueur, R. Barry, Penguin Books, New York 2008, s. 25-29 (http://avalon.law.yale.edu/20th_century/brwh1922.asp).

¹³ Oświecenie żydowskie, czyli *haskala*, trwało mniej więcej sto lat: od lat siedemdziesiątych osiemnastego wieku do roku 1881.

Katarzyna SZYMALA

POJEDNANIE JAKO MOŻLIWY PROJEKT W stronę teleologicznie rozumianej natury

„Nowożytność nauczyła nas myśleć indywidualistycznie. Z jednej strony dowartościowała jednostkę jako nosicielkę znaczenia, autonomiczny podmiot działania, który jest wolny, więc również odpowiedzialny za swoje losy. Z drugiej jednak strony indywidualizm ten od początku podszyty był utratą perspektywy jedności i wspólnoty, tak typowej dla myślenia średniowiecznego, gdzie wspólnota osadzona była w uniwersalistycznej wizji wspólnego pochodzenia i przeznaczenia ludzi do egzystencji w komunii ze Stwórcą i Zbawcą”¹ (s. 13). Tak rozpoczyna się tyle rewelacyjna, ile „skandaliczna” książka *Skandal i ekstaza. Nowy Feminizm na tle koncepcji pojednania według Jana Pawła II* autorstwa Anety Gawkowskiej. Autorka jest socjologiem zatrudnionym w Instytucie Stosowanych Nauk Społecznych Uniwersytetu Warszawskiego. Jej zainteresowania naukowe koncentrują się wokół filozofii społeczno-politycznej, Nowego feminizmu, teologii ciała, wspólnotowości oraz pojednania. *Skandal i ekstaza* to spora rozprawa (liczy 433 strony), stanowiąca kontynuację dotychczasowych badań, lektur oraz pomniejszych publikacji badaczki.

¹ Aneta Gawkowska, *Skandal i ekstaza. Nowy Feminizm na tle koncepcji pojednania według Jana Pawła II*, Wydawnictwa Uniwersytetu Warszawskiego, Warszawa 2015, ss. 433.

Książka składa się z dwóch wyraźnie wyodrębnionych części, które spina koncepcja pojednania jako zagadnienia teoretycznego i zarazem ważnej praktyki społecznej. W pierwszej części, Gawkowska analizuje wątki dotyczące pojednania obecne w nauczaniu Jana Pawła II (rozdział pierwszy), a następnie wybrane inicjatywy Papieża na rzecz pojednania (rozdział drugi). W części drugiej, prowadzi refleksje dotyczące pojednania w sferze relacji między płciami. Rekonstruując nauczanie Papieża na temat kobiet oraz seksualności (rozdział trzeci), socjolog omawia zjawisko Nowego Feminizmu – nurtu myśli feministycznej inspirowanej nauczaniem Jana Pawła II (rozdział czwarty). Istotą podjętej przez Gawkowską pracy jest analityczny projekt, ukierunkowany na wyłonienie ze źródeł o zróżnicowanym charakterze, w tym teologicznych, treści istotnych dla pojednania oraz relacji międzyludzkich.

Omawiana pozycja jest „skandaliczna” z co najmniej trzech powodów, z których dwa przytacza sama autorka. Po pierwsze, tematyka książki, a więc zagadnienie pojednania, to problematyka pomijana w głównym nurcie badań socjologicznych i wzbudzająca kontrowersje. Współczesny świat jest wyjątkowo wyczulony na próby pojednania (ludzi, społeczności, wartości) z powodu podejrzeń o ukrytą przemoc symboliczną czy narzucanie jedności jako

ukrytej opcji ideologicznej. Gawkowska, opisując typowe jej zdaniem dla zbiorowej świadomości nastawienie do perspektywy pojednania, nie waha się użyć mocnych słów: „Jedność, a zatem i pojednanie, jest współcześnie skandalem, bo pobrzmiwa oszustwem, grozi nieuprawomocnionym panowaniem i usurpacją praw do przemawiania w imieniu jakichś większych społeczności” (s. 19). Nie tylko mentalność zwykłego człowieka obarczona jest bagażem takich uprzedzeń. Również dyskurs naukowy konstruowany bywa zazwyczaj w oparciu o kategorie indywidualizmu, różnicy i konfliktu, w których można odnaleźć echo twierdzeń Maxa Webera o nowożytności budowanej na wizji potencjalnie lub aktualnie skonfliktowanych wartości (por. s. 18). Nic więc dziwnego, że za utopijne, anomalne czy – używając słów autorki pracy – właśnie „skandaliczne” można uznać „występowanie w imieniu całości, która nigdy nie była całością w pełnym tego słowa znaczeniu, bo wszystkie byty społeczne łączy jedynie zgoda tymczasowa i ograniczona umową, czyli zakresem wyraźnie sformułowanych zagadnień” (s. 19).

Po drugie, za „skandaliczne” Gawkowska uznaje przekraczanie dyscyplin – w tym przypadku teologii, socjologii i filozofii społecznej (por. s. 399). „Skandaliczność” tego zestawienia nie wynika jednak wyłącznie z interdyscyplinarnego charakteru pracy. Nowe, naruszające pewien utrwalony porządek myślenia jest to, że właśnie teologia katolicka w zupełnie nieoczekiwany sposób okazuje się rezerwuarem bogatej myśli o relacjach i wspólnotowości. W rzekomo „zachowawczej” antropologii teologicznej odnajduje autorka pracy możliwość podjęcia utraconej więzi. Mówiąc wprost: odnajduje w niej ciągłość myślenia o wspólnocie zerwaną przez nowożytność. Jak stwierdza: „religia zachowała myślenie wspólnotowe w rzeczywistości” (s. 94). Tym samym, podobnie jak Gianni

Vattimo czy René Girard, uznaje kluczową rolę religii w rozwiązywaniu problemu przemocy (por. s. 151). Gawkowska zatem, poprzez odwołanie się do nauczania Jana Pawła II oraz do filozofii Arystotelesowsko-Tomaszowej, sytuuje debatę w przestrzeni wolnej od antagonistycznych napięć czy konfrontacyjnych relacji.

Po trzecie – i jest to wniosek wyprowadzony z lektury tekstu – jako „skandaliczne” jawi się odejście badaczki od dominującej w kwestiach społecznych narracji neoliberalnej czy konstruktywistycznej, a także od utrwalonego we współczesnej wrażliwości sposobu postrzegania relacji międzyludzkich. Autorka *Skandalu i ekstazy* zauważa i wyraźnie akcentuje nowożytnie aporie, a jednocześnie udaje się jej spojrzeć na świat inaczej, co wskazuje na pewną niezależność myślenia. W tym celu musi pokonać podwójną trudność: przebić się zarówno przez nowoczesny, mocno krytyczny i antagonistyczny sposób odbierania rzeczywistości, jak i zmierzyć się z fundowanym na tym doświadczeniu paradygmacie uprawiania nauki. Jeśli jednak ma to być racjonalna, szczerza i rzetelna dyskusja o rzeczywistości, musi ona uwzględniać te akcenty. Czy jest to jednak w ogóle możliwe?

Paradoksalnie, to właśnie praktyka staje się kluczem do legitymizacji teoretycznych poszukiwań utraconej jedności. Badaczka nie traci przy tym hermeneutycznej wrażliwości na współcześnie diagnozowany brak poczucia wspólnoty, a rekonstrukcję pojęcia wspólnoty czyni celem zabiegów zarówno na płaszczyźnie teoretycznej, jak i praktycznej: „Pierwotny cel socjologii, czyli tworzenie ładu społecznego, ciągle ogranicza się do diagnozowania rozłamów. Czy jednak na pewno można temat ten [pojednania – K.S.] skazywać na status mrzonki, skoro wielokrotnie pojawia się on w życiu społecznym mimo tragicznych wydarzeń, wojen i konfliktów [...]”? Może praktycy i bezpośrednio uwikłani

w tworzenie społecznej rzeczywistości aktorzy mówią coś ważnego swoim uporem w podejmowaniu tematu pojednania, a socjologowie [...] mają prawo i obowiązek zajmować się zagadnieniami skandalicznymi w swojej rzekomej nierealności [...]?” (s. 16).

Praktyka zatem, jak zauważa Gawkowska, również jest dyskursywna, narracyjna; stanowi jeden z możliwych sposobów opisu rzeczywistości, choć wtórny wobec postulowanych przez praktykę zmian. Nie sposób nie zauważyć, że takim ujęciem problematyki autorka publikacji staje po stronie socjologii etycznie zaangażowanej. Być może chce zasugerować, że badania teoretyczne (jak w przypadku jej pracy) nie tylko nie mogą sytuować się na marginesie społecznej praktyki, ale muszą właśnie uwzględnić etyczne zobowiązanie nauki do podejmowania ważnych zagadnień życia społecznego sygnalizowanych przez praktykę. I właśnie do praktycznych implikacji prowadzonych przez siebie rozważań Gawkowska będzie się odwoływać.

Za dość ryzykowny można uznać zamysł kompozycyjny połączenia w jednej pracy szerokiej perspektywy społecznej, dotyczącej relacji w sferze publicznej, z perspektywą szczególnego rodzaju relacji między kobietą a mężczyzną, związaną z wyrażaniem miłości, a będącą domeną sfery prywatnej. Wydaje się jednak, że intencje autorki sięgają jeszcze dalej. Gawkowska zmierza bowiem w stronę metafizycznego ujęcia natury, która stanowi o istocie człowieka i jego społecznych relacji – począwszy od najbardziej intymnych, aż po konstytuujące szersze więzi społeczne. Wskazówkę do takiego odczytania daje sama autorka, przywołując tytułową kategorię ekstazy. Dla Gawkowskiej pojęcie ekstazy jest kluczem do rozumienia pojednania. Odwołując się do greckiej etymologii tego słowa, przypomina, że oznacza ono czynienie dobra dla drugiej osoby. Porzucenie indywidualistycznej postawy

zawsze związane jest z przekroczeniem granic własnego „ja”, działaniem na rzecz dobra wspólnego – czy to w zakresie relacji między płciami, czy praktyk w obrębie większej wspólnoty (por. s. 20n.). Ekstazywnie rozumiana miłość staje się zatem w pewnym sensie fundamentem głębokiej jedności międzyludzkiej. Szczególną rolę w zakresie uświadamiania ekstazywnego potencjału tkwiącego w naturze człowieka przypisuje Jan Paweł II kobietom.

W encyklice *Evangelium vitae* Papież podkreśla, że to właśnie kobiety powołane są do przypominania innym o relacyjnym charakterze każdej osoby – ukierunkowanej na dar z siebie. Istotą każdej więzi, nie tylko małżeńskiej, jest jej miłosny charakter – miłość bowiem rozumiana jest jako otwarcie na innych (por. s. 167). Esencjonalistycznie ujęta natura ujawnia przekaz społeczny: „kobieta zawiera w sobie paradygmat uspołecznienia” (s. 326). Tropem tych interpretacji podążają zwolenniczki Nowego Feminizmu – między innymi Mary F. Rousseau, Michelle M. Schumacher, Beatriz Vollmer Coles, Elisabeth Fox-Genovese, Jutta Burggraf. Traktując jako wartościową wskazówkę nauczanie Jana Pawła II, łączy je z doświadczeniami kobiet: doświadczeniami cielesności, otwartości na miłość mężczyzny i owoc tej miłości – dziecko. „Kobieta poprzez doświadczenie jej ciała wskazuje receptywność, a ta z kolei pokazuje istotny aspekt człowieczeństwa w relacji do Boga. W tym sensie kobiecość symbolizuje ludzkość jako taką w wymiarze jej powołania do aktywnego przyjmowania daru od Darczyńcy” (s. 325). Szczególne zadanie kobiety we współczesnym świecie polega więc nie tylko na „humanizacji” sfery publicznej poprzez wzbogacenie jej kobiecym sposobem postrzegania – wrażliwością, empatią, solidarnością, ale także na przypomnieniu mężczyźnie o relacyjnym charakterze każdego życia, ukierunkowanego na bycie darem i na przyjęcie daru, na dynamikę przyjmowania i dawania.

Taki ruch ideowej refleksji jest potrzebny dlatego, że wciąż żywe pozostaje odnośnienie się do własnej cielesności w sposób, który narzuciła nowożytności nominalistyczna filozofia Ockhama, dopełniona później mechanicystyczną wizją ludzkiego ciała w ujęciu Kartezjusza. W tej tradycji myślenia natura została „wyzuta” z jakiegokolwiek ukierunkowania (celowości), warunkiem wolności jest zaś zdolność do autokreacji. Tym samym afirmacja tego, co dane – w tym własnej biologiczności – kojarzona jest z determinacją biologiczną. Bunt przeciw temu, co dane, uznany został za wyraz dojrzałości społecznej. Podstawowe dla nowożytnego myślenia o człowieku przekonanie o braku sensu i celu wpisanego w naturę łączy się z przekonaniem o braku sensu i celu wpisanego w szersze wspólnoty (por. s. 220, 222n.). Dlatego też zawarte w teologii katolickiej postrzeganie relacyjności osoby sprzyja, zdaniem Gawkowskiej, budowaniu szczególnego rodzaju relacji, jaką jest relacja pojednania i przebaczenia w wymiarze jednostkowym i społecznym.

Koncepcja pojednania według Jana Pawła II zrekonstruowana przez badaczkę na podstawie licznych dokumentów i wystąpień Papieża² oraz jego inicjatywy służących pojednaniu³, jawi się jako praktyka społeczna skonfigurowana w spo-

sób znacznie przekraczający współczesne myślenie o relacjach. Teologia ponownie odkrywa swój rewelacyjny charakter poprzez chrześcijańskie rozumienie miłości. Ujęcie miłości jako „ekstazy” przekraczania siebie w sferze ludzkich relacji może stanowić narrację alternatywną wobec koncepcji konstruowania życia we wspólnocie w oparciu o teorię umowy społecznej, konsensusu czy demokratycznych praktyk większości.

Można zatem powiedzieć, że *Skandal i ekstaza* to książka wykraczająca daleko poza stawiany sobie przedmiotowy cel – analizę koncepcji pojednania w nauczaniu Jana Pawła II oraz w świetle inspirowanej nauczaniem Papieża refleksji feministek. Gawkowska (trudno powiedzieć, na ile świadomie) inicjuje bowiem terminologiczny zwrot. Postuluje powrót do myślenia wspólnotowego w oparciu o analizę zawartości takich pojęć, jak natura, dar i relacyjność. Osadza je w dwojakim kontekście: przednowożytnej filozofii klasycznej oraz koncepcji natury wywiedzionej z antropologii filozoficznej. Badaczka nie unika jednak odwołań do antagonistycznego charakteru nowoczesności i postrzegania konfliktu jako podstawy ludzkich relacji, co czyni pracę rzetelną i bliską współczesnemu czytelnikowi. Gawkowska podkreśla przy tym trudność w przewyciężeniu myślenia w kategoriach dychotomii: natura–kultura, jednostka–społeczeństwo, kobieta–mężczyzna. Te sposoby mówienia, tak utrwalone w społecznej praktyce, stały się nieomal kanonicznymi sposobami myślenia. Autorka-socjolog, ukazując niedychotomiczny charakter komplementarności oraz równowagę w wartościowaniu receptywności oraz kreatywności w relacjach, proponuje alternatywny, niedialektyczny ogląd świata. Jej komentarze mają charakter na wskroś definicyjny, ale w pewnym sensie również metateoretyczny. Swoimi uwagami wpisuje się w szerszy kontekst ideowy, który warto tu przywołać.

² Autorka przytacza bogaty materiał źródłowy. Z poddanych przez nią tekstów należy wymienić przede wszystkim: adhortację apostolską *Reconciliatio et paenitentia*, orędzia Jana Pawła II na Światowe Dni Pokoju oraz przemówienie Papieża podczas wizyty w Auschwitz.

³ Można tutaj wymienić, dla przykładu, inicjatywy takie, jak: Światowe Dni Młodzieży, Dzień Przebaczenia podczas Roku Jubileuszowego, liczne spotkania Papieża ze wspólnotami żydowskimi, znaczącą i szeroko komentowaną wizytę Jana Pawła II w Instytucie Yad Vashem oraz przemówienie podczas Światowego Dnia Modlitw o Pokój.

Po pierwsze, w okresie wzmożonego, przynajmniej w niektórych środowiskach naukowych, zainteresowania problematyką transhumanizmu oraz cyborgizacji pozycja ta przywraca zainteresowanie „głęboką” antropologią. Autorka zwraca uwagę na to, co wyróżnia osobę na poziomie jej metafizycznych właściwości, a co zostaje przyćmione przez de-humanizację i od-podmiotowienie współczesnych nauk społecznych. Po drugie, Gawkowska zwraca do interpretacji ludzkiego działania w kontekście specyficznych dla człowieka – i tylko dla niego – możliwości. Chodzi o takie rozumienie praxis, zgodnie z którym jej wyróżnikiem jest wolne, niezde-terminowane działanie, nieograniczające się do sfery aktów zewnętrznych, ale zakładające również wewnętrzną przestrzeń wybaczenia. Tego rodzaju swoista etyczna praxis oznacza również wzniesienie się ponad poziom czysto produkcyjnych – czy raczej reprodukcyjnych – praktyk, właściwych postrzeganiu jednostki w kontekście wymagań neoliberalnego rynku czy dynamiki władzy i podległości. Po czwarte, badaczka przywraca „wewnętrzne” ujęcie pragnienia czynienia dobra jako naturalnej inklinacji człowieka. Postrzeganie dobra jako racjonalnej dyspozycji człowieka chroni jednostkę przed arbitralnymi, formalistycznymi czy hegemonicznymi strukturami szerszych społeczności.

Atrakcyjność omawianej publikacji nie zwalnia bynajmniej z obowiązku postawienia kilku pytań bądź też sformułowania drobnych zastrzeżeń związanych z prezentowanym przez autorkę wywoływaniem. Najważniejsze z nich można sformułować następująco: jeśli osobowe przeżywanie natury jest zawsze swego rodzaju praktyką wolności, a esencjonalna natura nie ma charakteru konfliktogenne-go i nie oznacza zagrożenia dla wolności, to dlaczego ta właśnie wizja wolności nie jest szeroko akceptowana czy nawet rozpowszechniona? Być może nie wystar-

czy tutaj tylko redefinicja pojęć czy też odejście od pewnego uzusu społecznego w interpretacji praktyk życiowych? Może odmienne tradycje myślenia nie wynikają wyłącznie z przyjęcia innego typu racjonalności. Niewątpliwie jest to zagadnienie wymagające głębszego przemyślenia. Ponadto autorka *Skandalu i ekstazy* wpisuje swe rozważania w Arystotelesowsko-Tomaszową tradycję, w książce brakuje jednak bezpośrednich odniesień do tekstów Arystotelesa i św. Tomasza, wskazujących na obecny w nich potencjał, który pozwoliłby na prezentowaną przez Gawkowską lekturę.

Odwrotnie sprawa ma się z materiałami źródłowymi, które dotyczą zarówno omawianych w publikacji zagadnień związanych z pojednaniem, jak i praktycznych implikacji koncepcji pojednania w Nowym Feminizmie. Można tutaj dostrzec ogromną kompetencję autorki oraz szeroki zakres przeprowadzonej przez nią kwerendy. To jednak, paradoksalnie, nie zawsze wpływa pozytywnie na czytelność wywo-odu. Szczególnie widoczna jest ta trudność w miejscach, gdzie autorka wprowadziła do tekstu drobne polemiki z tezami pochodzącymi z artykułów prasowych (a więc z tekstami o nieco mniejszym ciężarze gatunkowym). Nasycenie tekstu wielow-ątkowymi komentarzami wymaga od czytelnika nieustannego przypominania sobie o głównej osi narracji. Jest to związane poniekąd ze strukturą książki, na którą składają się publikowane już wcześniej artykuły, przedstawione teraz w znacznie zmodyfikowanej i poszerzonej wersji. Za drobny mankament można uznać również ilość zagadnień (to ponownie odwołanie do rzetelnej pracy autorki), które sygnalizowane są na marginesie publikacji jako ważne. Należą do nich takie kwestie, jak zachowanie równowagi między hierarchią a równością czy postrzeganie postawy przyjęcia daru jako postawy aktywnej. Dużym wreszcie wyzwaniem jest lektura

długich, niejednokrotnie przerywanych wtrąceniami zdań. Być może ta niedogodność stylistyczna wynika z rysu naukowego temperamentu autorki oraz intencji rzetelnego opisanie kontekstu zagadnień, które omawia, lub wskazania na ewentualne rozbieżności w interpretacji wybranych pojęć. Książka zasługuje jednak na wnikliwą lekturę. Prowokującemu tytułowi towarzyszy w niej bowiem prowokacyjny wywód, nakazujący postawić pod znakiem zapytania podstawowe kategorie, którymi posługuje się współczesna socjologia.

Napisać, że *Skandal i ekstaza. Nowy Feminizm na tle koncepcji pojednania według Jana Pawła II* jest pozycją aktualną, to jakby nie napisać nic. Oczywiście aktualność tej publikacji wynika wprost z podjętej tematyki: przebaczenia, pojednania,

sytuacji kobiet oraz ich wkładu w konfigurację sprawiedliwego państwa, czy szerzej – skonfliktowanego na różny sposób świata. Można również potraktować tę książkę jako pozycję absolutnie rewelacyjną; „skandalicznie” rewelacyjną – przełomową, odważną i szczerą. To dobry przykład nieantagonistycznego, niekonfliktowego (w sensie ontologicznym) uprawiania nauki, która nie stroni od realistycznego opisu problematyki pojednania we współczesnym świecie. Anecie Gawkowskiej udało się rzecz niebanalna. Udało się jej wprowadzić na nowo w obieg publiczny nienową już tradycję myślenia o wspólnocie – tradycję krytyczną w najlepszym tego słowa znaczeniu; ukazującą – czy też otwierającą – drogę do wzniesienia się ponad nowożytny indywidualizm.

Tomasz GARBOL

DIABLICA

„AGNOSTYCZKA”

Esej Marty Kwaśnickiej o świętej Jadwidze¹, królowej Polski, to książka, na jaką od dawna czekałem. Podejmuje on kilka najistotniejszych tematów naszej współczesności: problem relacji między religią a władzą (stale stawianej na cenzurowanym przez zwolenników radykalnie świeckiego modelu państwa, w każdej formie obecności religii w życiu publicznym upatrujących wirusa demestryzmu), zagadnienie polskiej tożsamości (ciągle nie do końca skutecznie poszukującej chrześcijańskiej formy) oraz kwestię wolności. Ta ostanía stanowi fundament dwóch pierwszych, ponieważ dobrze jest założyć, że tylko osoba działająca na podstawie wolnego wyboru może być podmiotem relacji kształtujących sferę publiczną.

W *Jadwidze* wszystkie te sprawy udało się pogodzić z niemożliwym do zrealizowania w eseju tematem świętości. Niemożliwym – według wszelkiego prawdopodobieństwa, o czym Kwaśnicka doskonale wie. Trudność polega choćby na tym, co Zbigniew Herbert zauważył już na początku lat sześćdziesiątych ubiegłego wieku: w przypadku współczesnego Jonasza „parabola / przyłożona do głowy

jego / gaśnie / i balsam przypowieści / nie ima się jego ciała”². Herbert to dla Marty Kwaśnickiej jeden z najważniejszych autorów. Wspominam o *Jonaszu*, ponieważ nie tylko o historię chodzi w jej eseju, ale też – tak jak u Herberta – o pytanie, co z wielkiego dziedzictwa przetrwało.

Ów brak naiwności nie pozwala na łatwe egzaltacje i tanie moralizatorstwo, ale uwiarygodnia tematykę podejrzaną z punktu widzenia zsekularyzowanej kultury. Zamiast kanonizacyjnego portretu przeznaczonego do adoracji otrzymujemy serię wglądów w życie bohaterki – nie mniej podejrzliwych niż „krótkie wywiady z paskudnymi ludźmi”³. Odniesienie do spolszczonego przed chwilą Davida Fostera Wallace’a to porównanie celowo nieuprawnione, nawet jeżeli – nad czym trudno się zastanowić – ów amerykański postmodernista w swoim domu wyeksponował na ścianie pocztówkę z modlitwą Ignacego Loyoli⁴, a zatem świętego,

¹ Marta Kwaśnicka, *Jadwiga*, Teologia Polityczna, Warszawa 2015, ss. 177.

² Z. Herbert, *Jonasz*, w: tenże, *Wiersze zebrane*, oprac. R. Krynicki, Wydawnictwo a5, Kraków 2008, s. 268.

³ Zob. D.F. Wallace, *Krótkie wywiady z paskudnymi ludźmi*, tłum. J. Kozak, W.A.B., Warszawa 2015.

⁴ W filmie *Koniec trasy* (*The End of the Tour*, USA, 2015) Jamesa Ponsoldta, stanowiącym opowieść o autentycznym pięciodniowym wywiadzie przeprowadzonym przez Davida

który i u Kwaśnickiej się pojawia, w roli proroka nowoczesnego indywidualizmu religijnego. Jakkolwiek bezzasadne, porównanie to pozwala uświadomić sobie, jak daleka jest *Jadwiga* od tradycyjnej hagiografii. Jak daleka? Tak, jak odległa od hagiografii pozostaje strategia przypatrywania się ludzkiej toute proportion gardée „paskudności”. A jednak zarazem jest to esej o świętej, co oznacza dużo więcej niż zachwytywactwo: święty, a uwielbiał kremówki. Rezygnując z portretu kanonizacyjnego, który dobrze się prezentuje z daleka, z perspektywy ludu wiernego, decyduje się Kwaśnicka na ogląd bardziej indywidualny, na zbliżenia prowokujące osobiste pytania.

To, co mówi eseistka o swoim stosunku do literatury, ma walor prowokacji intelektualnej. W trybie autoanalizy wyznaje, że sztuka słowa ją fascynuje, a zarazem zawodzi. Puszczą oko do czytelnika: „W sprawie sztuki słowa od lat zmagam się z agnostycyzmem” (s. 92). W ten sposób czyni literaturę kwestią wiary, zbijając z tropu wyznawców religii sztuki, którymi wszyscy trochę jesteśmy; osobiście nie potrafiłbym wskazać nikogo, komu skutecznie udało się pod tym względem wyegzorcyzmować nowoczesność. Ale też czytelnik zmuszony jest postawić sobie pytanie: skoro „agnostyczka”, to dlaczego pisarka? Punktem odniesienia będzie tutaj przednowoczesna wiara w mimetyczne możliwości literatury. To w tym zakresie staje się ona źródłem zawodu. Prawdziwe życie przewyższa ją w chwilach, kiedy szuka się pocieszenia i wytchnienia: „Jeśli [...] będę chciała odpocząć, wyjdę na łąki pod Górką Pychowicką, żeby zobaczyć kikuty traw wysuszone przez pierwsze mrozy – i to

wszystko, kurz i lód, będzie rzeczywiście namacalne, prawdziwsze niż wszystkie literackie zakłęcia i uniesienia” (s. 91). Nie dajmy się jednak zwieść – Kwaśnicka nie twierdzi, że wypełni sobie życie „bez muzyki bez pieśni”⁵. Rzecz w tym bowiem, że przewrotnie przyznaje ona rację nowoczesnemu zwątpieniu w mimetyczne możliwości literatury. „Agnostycyzm” prowadzi ją – i tu upatruję przewrotności – ku wcale nie nowoczesnemu wnioskowi: mimetyczna mediacyjność literatury (a nie prosta mimetyczność) ma w sobie potencjał moralistyczny. Siła uwodzenia przez literaturę jest tak wielka, że trudno się oprzeć wrażeniu, iż sztuka słowa naprawdę spełnia się dopiero w misji poprawiania świata, uszlachetniania osób i spraw, które znajdują się w orbicie jej oddziaływania: „Może [...] to kryształowe *alter ego* autora, które pomaga nam, zawodzonym codziennie przez zwykłych ludzi, ponownie uwierzyć w człowieka jako takiego – choćby wymyślonego, ale przecież możliwego, skoro zaistniał pod czyimś piórem – jest w tej całej zabawie konieczne, żebyśmy w ogóle chcieli zmienić własne życie. I może ostatecznie o to chodzi w literaturze – aby nas skłaniała do stawania się lepszymi, żeby nas krzepiła i budowała. Tylko wtedy jest sztuką z prawdziwego zdarzenia” (s. 92).

Skoro literatura nie opisuje rzeczywistości, ale zawsze w jakimś stopniu przetwarza jej obraz, to może dzieje się tak właśnie po to, by umożliwić jej, literaturze, realizację swego rodzaju misji sanacyjnej? Może właśnie po to literatura nas zdradza, żeby unaocznić nam perspektywy przekroczenia naszych ograniczeń? Na te pytania nie ma dobrych odpowiedzi. Jeżeli się je znajduje, to jedynie czasami – w porządku egzystencjalnych

Lipsky'ego dla magazynu „Rolling Stone”, zaskoczony dziennikarz odnajduje tę pocztową kartę widniejącą na ścianie łazienki pisarza.

⁵ J. C z e c h o w i c z, *modlitwa żalobna*, w: tenże, *Wiersze wybrane*, PIW, Warszawa 1987, s. 128.

przeświadczeń, utkanych nie tylko z mocnych racjonalnych sądów, ale i ulotnych emocji i afektów. Odpowiedź może jednak brzmieć i tak: „Kiedy znajdujemy własny portret na dawno zapisanych kartach, nawet mocno wykrzywiony; kiedy widzimy, jacy jesteśmy śmieszni – nie wiemy już, czy to my jesteśmy panami literatury, czy też ona, ta diablica, od dawna ma w swoim posiadaniu nas” (tamże). „Diablica” – określenie bardzo trafne; jednocześnie hagiograficzne i „paskudne”. Zawiera się w nim tęsknota za doskonałością ducha uwolnionego od tak zwanych ziemskich przywiązań, za wewnętrzną dyspozycją do mądrego gospodarowania swoją aktywnością tak, by nie utracić obietnicy życia wiecznego. Zarazem jednak „diablica” to literatura karmiąca się pokusami, słabościami, marnotrawieniem aktywności, w końcu samoświadomością pisarza wyposażonego w prawdziwe albo wyimaginowane, ale zabójczo sugestywne mądrości mistrzów podejrzeń, którym – chcąc nie chcąc – przyklaskujemy.

To właśnie „literatura-diablica” jest żywiołem, w który świadomie wkracza eseistka, żeby opowiedzieć o świętej Jadwidze. Kwaśnicka doskonale zdaje sobie sprawę z tradycji polskiego eseju, do której się odwołuje, o czym czytelnik przekonuje się dobitnie, gdy natrafia na takie zdanie: „W kieszeni mieliśmy Berensona wszyscy: ja, Herling, Herbert” (s. 51). Odważne usytuowanie się w jednym szeregu z dwiema wielkościami nie świadczy tutaj o przeroscie ambicji, ale o stawianiu sobie wysokich wymagań. Eseistka pamięta o przestroгах Kazimierza Wyki przed inteligentnym pustostłowiem (por. s. 48), a także przyjmuje do wiadomości, jakie pułapki gatunku na nią czyhają – biada tym „eseistom”, którzy uwierzą, że „każdy może...”. Autoironiczny rozdział i fragment, w którym pojawiają się rozważania autotematyczne, kończy się przyznaniem się do kłęski, jest rozstaniem z pomysłem napisania eseju. Wyznanie kłę-

ski uwiarygodnia pisarską ambicję – selektywną, wybredną, samokrytyczną, odważną. Przejście od opisu wyekspozowanego przy sienieńskiej *via del Tiratoio* obrazu Riccarda Tommasiego Ferroniego *Madonna z Dzieciątkiem* do refleksji o własnej niemocy pisarskiej ma w sobie wieloznaczność świadcząca o wielkości, z którą autorka odważnie się w *Jadwidze* mierzy: „Madonna [...] to zamyślona szatynka, zupełnie współczesna, z rozpuszczonymi włosami, długim nosem i dużymi ustami, zbyt szerokimi na jej szczupłej twarzy, prosta dziewczyna w czerwonej sukni i niebieskim płaszczu. Na rękach trzyma nagiego Chłopca. [...] Wyciągnął rączkę w kierunku gęsi, która stoi tuż obok, gładzi ją po czole. Ta pieszczota ma w sobie coś magnetyzującego. Patrząc na nią, nieustannie myślałam o swoim eseju. Jak się okazało, nigdy go nie napisałam” (s. 50).

Magnetyzująca pieszczota – tak, to niezbędne, skoro literatura jest „diablicą”. Poszukując w sobie dyspozycji do czułego stosunku do przedmiotu literackiego opisu, Kwaśnicka wybiera drogę, którą podążył i autor sienieńskiej *Madonny* – aktualizacji, uwspółcześnienia. Ono pozwala jej w erudycyjną narrację o wielkich nieobecnych technąć ducha osobistej opowieści. Trudno nie ulec urokowi subtelnej autoironii porównania sztuki eseistycznej do dziecięcej ciekawości – pieszczotliwej, ale przecież także jakoś niesfornej, skoro mowa o chłopcu, który nie może spokojnie usiedzieć.

WSPÓLNOTA LOSU

„Oto kobieta i drobne wątpliwości” (s. 26) – mówi eseistka, gdy snuje rozważania nad początkami pobytu Jadwigi w Krakowie po przybyciu z królewskiego dworu w Budzie. Nie ograniczając się do rekonstrukcji politycznych strategii, zdołała Kwaśnicka pochwycić nić wspólnoty losu, na którą nanizła eseistyczną opowieść: „Jeśli nie jestem potrzebna, lepiej

pozostaną w domowej klauzurze, wychowam dzieci, jeśli je mam, a jeśli nie, będę się modlić, tkwić u stóp czarnego krucyfiksu. Jeśli jestem potrzebna, pójdę do walki, do pierwszej linii. Pokonam przeszkody, a tych kobiety mają przed sobą zwykle więcej niż mężczyźni. Tylko – to pytanie jest jak brzęczyk, nieustannie pulsuje pod czaszką, odbierając chęć działania – czy na pewno jestem potrzebna?” (s. 27):

O kim jest tutaj mowa? Czy na pewno tylko o Jadwidze? Wieloznaczność tego fragmentu być może nie od razu staje się oczywista. Początek rozdziału piętnastego, wezwanie: „Jeśli płynie w tobie królewska krew, zmierz się z nią” (s. 151), potwierdza intuicję, że sens eseistycznych formuł celowo został uwieloznaczony. Choć ostatni rozdział, „Persona gemina”, dotyczy obrzędu koronacyjnego i godności królewskiej sensu stricto, to zarazem obejmuje też jej mistagogiczne znaczenie – według tradycji chrześcijańskiej współudział w tej godności zapewnia sakrament chrztu. Kwaśnicka dyskretnie wprowadza ten sens, przypominając: „We wczesnym średniowieczu także chrzest bywał zakończony symboliczną koronacją. Zwyczaj ten w rejonie Florencji przetrwał ponoć do czasów Dantego. Odtąd, od chwili przekroczenia bram Kościoła, należało zabiegać o to, by swojej godności królewskiej ponownie nie utracić” (s. 160).

Podobny zabieg zastosowany został w odniesieniu do *Boskiej Komedii*. Pojawia się ona w *Jadwidze* wielokrotnie – jako kontekst uzasadniony co najmniej potrójnie: koligacją rodzinną (bohater Dantego Karol Martel był pradziadkiem królowej), wagą dzieła dla kultury średniowiecznej oraz dla samej autorki – być może to dla niej jeden z tekstów, które „ciągną nas za sobą, holują” (s. 18). Komentując teologiczno-polityczną ideę gemina persona (podwójnej osoby: człowieka i „christusa”, czyli obdarowanego łaską), fundamentalną dla fenomenu królewskiej godności, Kwaś-

nicka odwołuje się do zakończenia wędrówki przez czyściec: „Wergili koronował Dantego na pełnego człowieka, zrobił to mitrą i koroną, insygniami świeckimi i kościelnymi – a zatem dał mu godność władcy nad tym, co w nim było ziemskie, i nad tym, co wynikało z jego duchowego przeznaczenia. [...] Jesteś odtąd w pełni człowiekiem, katechumenem, który przeszedł przez swoje skrutinium” (s. 160).

Słowo „skrutinium” objaśnione w eseju jako oznaczające w kontekście średniowiecznych obyczajów koronacyjnych „badanie władcy” (s. 156), dzisiaj odnosi się do ważnych etapów formacji duchowej i towarzyszących im praktyk religijnych („skrutacja” Pisma Świętego) w jednej ze wspólnot tak zwanej posoborowej odnowy Kościoła katolickiego. Aktualizujący komentarz konsekwentnie podtrzymuje zatem strategię narracji poszukującej wspólnoty losu.

Udaje się ją odnaleźć na poziomie tej sfery ludzkiego ducha, w której następują „tąpnięcia pod powierzchnią” – ważne duchowe zmiany, subtelne rozstrzygnięcia spraw z pozoru nieważnych, poprzedzone wewnętrzną walką, niemal niewidoczne na zewnątrz. Z nich formuje się świętość osoby – niezależnie od tego, ile siły poświęca się światu wokoło. Liczy się bowiem przede wszystkim to, ile pokona się „diabłów, które atakują na poziomie wnętrzości” (s. 60). Tutaj poszukiwać należy tajemnicy życia, które post factum okazuje się przeciętne, święte albo przekłete. Kwaśnicka rozważa jednak meandry egzystencji żyjącej kobiety, rekonstruuje to, czego nie znajdzie się w źródłach historycznych, nawet gdyby się zachowały.

Słynny epizod z dziewczęcego jeszcze okresu życia Jadwigi (wówczas jedenastoletniej) – rzekoma próba rozrąbania drzwi w wawelskiej komnacie w celu odbycia spotkania z narzeczoną (na mocy tak zwanego sponsalia de futuro) Wilhelmem Habsburgiem – staje się u Kwaśnickiej

pretekstem do odrzucenia niewyszukanie sensacyjnych spekulacji, by zajrzeć na poziom „wnętrzości” (por. s. 57-59). Tam zaś odbywa się mozolna walka o to, by sprostać wyzwaniu, jakim jest dziedzictwo królewskiej krwi. Zmierzyć się z krwią – to określenie, które dobrze oddaje wielowymiarowość tego doświadczenia. Trudności dotyczą bowiem nie tylko misji królewskiej, ale i całkiem osobistych ograniczeń. Podejmowane wyzwania formują człowieka, indywidualizują uniwersalne prawdy i prawa życia wewnętrznego.

„Zmierź się z królewską krwią” (s. 83) – to wezwanie stanowiące dziedzictwo *devotio moderna*, tradycji, w której żywe było przekonanie, że chrześcijanin powinien wiernie wypełniać swoje obowiązki: kupca, kapłana czy króla (por. tamże). To dziedzictwo jawi się Kwaśnickiej jako dwuznaczne. Wejście na drogę indywidualizmu obarczone jest bowiem wielkim ryzykiem: „Któż [...] może być w pełni indywidualistą? [...] święci – ci zaś nie stają się indywidualistami o własnych siłach. Inni poruszają się nieprzerwanie na granicy światła i cienia, po śliskiej ścieżce nad przepaścią. Spadają prawie wszyscy” (s. 82). Doświadczenie tak pojętej kłębki uformowało nowożytność – epokę „kultu jednostkowości i wolności” (tamże) oraz nieustannego ponoszenia konsekwencji obydwu. Z drugiej jednak strony eseistka doskonale zdaje sobie sprawę, że tylko w kulturze indywidualistycznej mogły się zrodzić dzieła takich pisarzy, jak Fiodor Dostojewski czy Joseph Conrad (por. tamże). Czy ta surowa diagnoza chorób nowoczesności jest użyciem „diablicy” do poprawiania świata? Czy właśnie dlatego esej podąża tutaj na skróty, obierając marszrutę wyznaczoną spojrzeniem „z ukosa”, ze świadomością, że nie widzi się wszystkiego? Żeby przechytrzyć literaturę? Czy nie jest to zaklęcie rzeczywistości, a może i własnego losu, by uchronić się przed upadkiem?

Literatury potrzebują bowiem – uważa Kwaśnicka – przede wszystkim ludzie niedoskonalci, żeby mogli ze sobą rozmawiać o swoich nie-świętych sprawach, o tak zwanej doczesności. Refleksja nad fenomenem pisarstwa św. Katarzyny Sieneńskiej – w eseju: autorki listu do Elżbiety Łokietkówny, babki Jadwigi – kończy się uwagą: „Gdybyśmy wszyscy byli doskonali jak Katarzyna, literatura w ogóle nie byłaby nam potrzebna” (s. 36). Mało powiedziane – zgodnie z przekonaniem o zwodniczej naturze sztuki słowa należałoby uznać, że pozbawiona władzy mimetycznej literatura powinna się trzymać z daleka od tego, co święte. Czym bowiem okazałyby się największe świętości powierzone „diablicy”? Dlaczego zatem zdecydowała się Kwaśnicka napisać o świętej Jadwidze? Właśnie dlatego, że strategia poszukiwania wspólnoty losu ugruntowuje decyzję, żeby poszukiwać tego, co ludzkie i skończone – z nadzieją, że uda się przechytrzyć „diablicę”.

Katarzyna Sieneńska jest tutaj zresztą bardzo dobrym punktem odniesienia, ponieważ i w jej przypadku sprawdza się zasada, że „język, który znamy, przystaje jedynie do rzeczywistości skończonej” (s. 35). Rzecz w tym bowiem, że zaangażowanie dominikanki w uporządkowanie spraw doczesnych Kościoła nie zawsze świadczyło o jej doskonałości. Przypomina o tym sugestywnie Jean Raspail – pisarz, któremu nie można zarzucić, że perspektywę świętości lekceważył. Podpowiedziane przez Katarzynę Urbanowi VI rozwiązanie, żeby mianować dwunastu nowych kardynałów w miejsce tych, którzy uznali jego wybór na papieża za nieważny, Raspail określa jako sięgnięcie po „nikczemną metodę”⁶. Nie tylko Urban VI, ale i wybrany wbrew niemu Klemens VII i jego następ-

⁶ J. Raspail, *Pierścień Rybaka*, tłum. M. Miśzalski, Klub Książki Katolickiej, Warszawa 2005, s. 40.

ca Benedykt XIII mieli swoich świętych, ugruntowujących ich w przekonaniu o prawomocności dokonanego wyboru. Papież da Luna, Benedykt XIII, miał po swojej stronie równie wybitnego jak Katarzyna dominikanina – Wincentego Ferreriusza. Stwierdzenie, że „Buda i Kraków w czasie schizmy pozostały przy Rzymie” (tamże), można zatem – cum grano salis – potraktować jako przykład zwodniczej siły literatury. Sens sformułowania „pozostać przy Rzymie” rozmija się najprawdopodobniej z *intentio operis*, a może również z *intentio auctoris* – problem bowiem w tym, że wcale nie jest pewne, czy to właśnie papież obediencji rzymskiej był wówczas prawowitym następcą św. Piotra.

Sposób, w jaki losy Jadwigi zostały odniesione do wielkiej schizmy zachodniej, potwierdza zasadniczą strategię obroną przez eseistkę. Opowiadanie się Krakowa po stronie Rzymu nie wynikało – w narracji Kwaśnickiej – z jasnego i dogłębnego rozeznania sytuacji w ówczesnym Kościele (por. tamże). Było raczej wyborem podporządkowanym potrzebie obrony wartości uznanych za ważne. Tą zasadą kierowała się też sama Jadwiga. Nastoletnia królowa mogła się oprzeć tylko na niej. Jeżeli nawet w jej życiu zdarzyła się interwencja Boska, jeżeli usłyszała słowa: „Czyń, co widzisz” (s. 136), to nie sposób sensownie zrekonstruować ich znaczenia. Ostatecznie wypada je rozumieć w ramach zasadniczej intuicji młodej królowej autentycznie troszczącej się o losy powierzonego jej dziedzictwa. Wspólnota losu z Jadwigą – uznającą ograniczonosć swojego rozeznania własnej sytuacji – ujawnia się w ważnym wyznaniu Kwaśnickiej: „Wiem, że zawsze, także w chwilach triumfów, byłam bezradna jak owad, który podejmuje wspinaczkę po nieznannej płaszczyźnie, nie wiedząc nawet, że śledzi go czyjeś oko. To jakaś nieznaną ręką układała okoliczności w korzystny dla mnie rezultat. Jeśli zaś

pragnęłam czegoś sama dla siebie, to absolutnego minimum: tego, aby być przyzwoitą i żeby dojść tam, dokąd miałam dojść” (s. 166).

Zrozumiałe zatem, że cała eseistyczna opowieść o Jadwidze kończy się modlitwą. Znając bowiem swoją ograniczoną władzę nad przebiegiem linii losu, pozostaje zawierzyć siłom faktycznie nad nim panującym.

KRÓLESTWO

Polemizując ze Zbigniewem Herbertem, który w eseju *Siena*⁷ kwestionował polityczną skuteczność działań św. Katarzyny, Kwaśnicka, odnosząc się do listu adresowanego do Elżbiety Łokietkówny, przypomina: „Elżbieta i jej syn byli bardzo pobożni, sprawy teologii politycznej z pewnością traktowali poważnie” (s. 35). Nie ze względu na wydawcę broni autorka znaczenia perspektywy teologii politycznej. To jeden z najważniejszych aspektów książki. Nieprzypadkowo ostatni, bardzo ważny jej rozdział poświęcony został tej kwestii. Chociaż dotyczy on fenomenu królewskiej misji oraz rytuału koronacji, to Kwaśnicka z ujmującą pokorą potrafi włączyć w ten wielki temat osobistą historię zmagania z człowieczym losem. Kończąc esej modlitwa, o której już wspominałem, należy do tego właśnie, poświęconego sensowi koronacji rozdziału. Adresowana jest do świętego Stanisława i świętej Jadwigi – do świętego bisku-

⁷ Zob. Z. H e r b e r t, *Siena*, w: tenże, *Barbarzyńca w ogrodzie*, Wydawnictwo Dolnośląskie, Wrocław 1995 (wydanie przejrane i poprawione), s. 114n. Warto zauważyć, że Herbert jest w ocenie Katarzyny bardziej ambiwalentny niż Kwaśnicka – i chyba dosyć bliski Raspailowi. Świadczy o tym dygresja: „Jej akcje polityczne były zawsze starciem naiwnej wielkości z trzeźwą perfidią” (tamże, s. 114).

pa męczennika i świętej królowej. Jest to modlitwa wypowiedziana w imieniu „my” – oznaczającego zapewne Polaków. Ujawnia się w niej w poetyckiej kondensacji temperament, który określiłbym jako teologicznopolityczny:

„Módl się za nami, święty Stanisławie, módl się, poniżony kapłanie, strażniku korony, byśmy przywrócili blask kawałkom starego złomu, byśmy nauczyli się wybaczać naszym winowajcom i podnieśli z kolan.

Święta Jadwigo, królowo trudnych pocieszeń, królowo historii bez szczęśliwych zakończeń, módl się za nami. Módl się za nami, Królowo, byśmy w swoich obowiązkach potrafili wytrwać i spełnić je w sposób tak nieafektowany i niegórnolotny, lecz tak skuteczny – jak Ty” (s. 167).

Modlitwa do świętych spoczywających na Wawelu zawiera w sobie załączki projektu dotyczącego Polski: sięgnąć do tradycji, wybaczyć winowajcom, odzyskać godność, pozostać wiernym zobowiązaniom, zatroszczyć się o skuteczność w realizacji celów. Z pewnością wystarczyłoby tego na program wyborczy ugrupowania politycznego. Oczywiście, Kwaśnicka ani myśli zakładać partię polityczną. Jej esej każe jednak postawić podstawowe pytania o formę wspólnoty państwowej Polaków. W tym sensie jest bardzo odległy od bieżącej polityki – zapewne również dlatego, że tego rodzaju pytania nie są w niej formułowane.

Eseistka zwraca się ku postaci Jadwigi, ponieważ fascynuje ją misterium królewskości: „Zwyczajny człowiek, no może odrobinę niezwyczajny, bo jednak musiał być predestynowany do tego zaszczytu ze względu na odpowiednie pochodzenie, brał na siebie zobowiązanie, że stanie się *christusem*, pełnym człowiekiem, że będzie znakiem dla swoich poddanych, że – przeistaczając się – zabierze ze sobą ich wszystkich i całe swoje królestwo. Pociągnie ich w górę. I to bez wątplenia była wspaniała wizja” (s. 158).

Porywająca wizja króla, którego królewski charyzmat obejmuje wszystkich, wznosząc ich ponad słabości i ograniczenia, rodzi się z frustrującego poczucia, że problemy polskie mają źródło w skarleniu polegającym na niebraniu pod uwagę aspektu łaski. Skupienie się władzy na ochronie złych przed jeszcze gorszymi – jak powiedziała by sugestywny moralista nowoczesnej popkultury, detektyw Rust Cohle⁸ – oznacza, że duchowe doskonalenie zostało podporządkowane celom świeckiego państwa, które w żadnej łasce nie pokłada nadziei. Zamiast wierzyć w łaskę, rządzący wypatrują koniunktury. Koniunktury bywają zaś zmienne, są i takie, w których to, co duchowe, okazuje się nieprzydatne, a nawet niemile widziane.

Kwaśnicka pośrednio pyta, czy możliwe jest wzięcie łaski w rachubę polityczną. To pytanie niewygodne dla wszystkich. Dla zaprzysięgłych zwolenników państwa zsekularyzowanego do ostatniego przecinka pytanie to musi się okazać wyrazem niebezpiecznej recydywy przewalczonych już zabobonów. Dla zwolenników nowoczesnej demokracji akceptującej religię pod warunkiem wyraźnego jej oddzielenia od polityki – mogłoby być wyrzutem sumienia, ponieważ kwestionuje ich dobre samopoczucie obrońców wartości, na dodatek często zajmujących pierwsze krzesła nie tylko w synagogach. W tym drugim przypadku Tomasz Rowiński sformułował w postaci z pozoru tylko retorycznego pytania: „Jak to możliwe, że członek rządu, urzędnik lub osoba publiczna deklarująca prywatnie wiarę katolicką z pełną premedytacją występuje przeciw zasadom tej wiary, argumentując to «skutecznością», laickością państwa lub etosem urzędniczym”⁹.

⁸ Postać z serialu telewizyjnego *Detektyw* (*True Detective*, USA, od 2014 r.).

⁹ T. R o w i ń s k i: *Rządzą nami bękart-y Dantego, czyli perypetie władzy duchowej*,

Zresztą nie tylko takie otwarte konflikty są problemem, ale również instrumentalne traktowanie wartości, postaw i całej sfery symbolicznej przynależących do obszaru ducha i religii.

Siła postaci Jadwigi polega między innymi na tym, że burzy spokój wyznawców liberalnej demokracji, którymi wszyscy w jakimś stopniu jesteśmy, zwłaszcza jako osoby przywiązane do oferowanych przez nią wolności osobistych. Andegawenka, która liberalną demokratką nie była w najmniejszym stopniu, zakłóca porządek takiego stereotypowego myślenia. Jest ona w eseju kimś, kto podjął królewską misję, a to znacznie więcej niż realizowanie politycznego projektu. Trudno się nie zgodzić z Kwaśnicką, że perspektywa pociągnięcia w górę – wolnego od kosztownego makiawelizmu władzy, a zarazem sku-

tecznego – jest oszałamiająca. Rozumiem, że na wyżynach obiecujących perspektyw nie wypada pytać o zagrożenia. Może zresztą faktycznie najpierw powinniśmy podnieść się z kolan, pociągnięci w górę, a dopiero potem rozejrzeć się, co nam grozi. Z pewnością jednak – nawet „holowani” przez świętą królową – nie będziemy wolni od różnych niebezpieczeństw. Zapewne niektóre z nich nazwali już ci, którzy nigdzie się nie wybierają, wołąc pozostać w granicach doczesności. Udają oni tylko czy naprawdę są – w akceptacji rzekomo i naprawdę nieprzekraczalnych ograniczeń oraz w optymizmie co do swoich zdolności autarkicznych – doroślejsi od tych, którzy potrzebują świętych przewodników wspólnoty? Tak czy inaczej – skoro niewiele wiemy o królowej Jadwidze, dobrze jest brakujące miejsca wypełnić w taki sposób, żeby powstał portret osoby w pełni wolnej, gotowej wziąć odpowiedzialność za królestwo dlatego, że odważyła się być „Indywidualnością, na której można się oprzeć” (s. 61).

w: tenże, *Bękarty Dantego. Szkice o zanikaniu i odradzaniu się widzialnego chrześcijaństwa*, Tyniec Wydawnictwo Benedyktynów, Tyniec 2015, s. 175.

Maciej NOWAK

W.H. AUDEN CZYTA SHAKESPEARE’A W NOWYM JORKU

Na mało znanej fotografii autorstwa Richarda Avedona widzimy wysokiego mężczyznę, niezbyt urodziwego, który w zimowym płaszczu, bez nakrycia głowy, sunie zaśnieżoną ulicą miasta. Ogniskowa obiektywu nie pozwalała na szerokie wydobycie tła, ale nieomal na pewno mężczyzna nie kroczy przez miasto europejskie. Przekonuje o tym uchwycony na fotografii fragment ulicznej architektury, a rozstrzyga motyw ikonograficzny – szyld sklepowy z napisem w języku jidysz. Dodajmy do tego cytat: „Auden uratował 250 dolarami poczciwą panią Day, którą chciano wyewakuować z jej «House of Hospitality». Nie jest on bogaty, bo i skąd by, mieszka w mieszkaniu cokolwiek à la Pluszkin w polskiej dzielnicy i tych 250 dolarów dla niego to tyle, co kilka tysięcy dla Forda”¹. To późny zapis z *Dziennika* Jana Lechonia, w którym Wystan Hugh Auden pojawia się jeszcze parokrotnie, między innymi „w popielatym garniturze i żółtych butach”² deklamuje *Romantyczność* Mickiewicza na wieczorne jubileuszowym ku czci naszego wieszczka. Otóż owa „polska dzielnica” z notatki Lechonia miała w owym czasie wiele wspólnego ze sklepowym szyldem na fotografii Avedo-

na. Zdjęcie zostało bowiem zrobione zapewne gdzieś na Dolnym Manhattanie, być może na którejś z ulic Lower East Side czy Bowery, w okolicy, gdzie sąsiedowali ze sobą Żydzi, Ukraińcy i Polacy, a także Włosi, Niemcy i Irlandczycy, emigrujący później do innych dzielnic Big Apple. Co fotografia Avedona ma wspólnego z omawianą przeze mnie książką³? Wydaje się, że bardzo wiele. Przede wszystkim przedstawia jej autora. A poza tym?

Podstawowy związek między Audenem, Shakespearem i Miastem polega na tym, że Auden rozmyślał nad dziełami autora *Burzy* i objaśniał jego twórczość słuchaczom swoich szekspirowskich wykładów właśnie w Nowym Jorku. Przebywał w nim już od dłuższego czasu, gdyż przybył do Ameryki na parę miesięcy przed wybuchem drugiej wojny światowej i osiadł tutaj na ponad trzydzieści lat. Wspominałem o wykładach, zdradźmy zatem największy sekret tej książki. Otóż choć zawiera ona słowa W.H. Audena, a nawet całe ciągi zdań jego autorstwa, to nie napisał on w niej ani słowa, ba, ściśle rzecz biorąc, nie zapisał w niej ani jednej litery. Zrobili to słuchacze jego wykładów w New School for Social Research

¹ J. L e c h o ń, *Dziennik*, t. 3, 1 stycznia 1953-30 maja 1956, oprac. R. Loth, PIW, Warszawa 1993, s. 796 (zapis z 2 marca 1956).

² Tamże, s. 735 (zapis z 23 listopada 1955).

³ W.H. A u d e n, *Wykłady o Shakespearze*, tłum., wstęp i posłowie P. Nowak, Fundacja Augusta Hrabiego Cieszkowskiego-Biblioteka Kwartalnika Kronos, Warszawa 2015, ss. 512.

na Manhattanie. Auden prowadził tam w roku akademickim 1946-1947 zajęcia „poświęcone sztukom Shakespeare’a ułożonym w porządku chronologicznym”⁴, jak napisano w ogłoszeniu prasowym. Nie zachowały się żadne materiały autora dotyczące tych wykładów. To pilni słuchacze – a do najważniejszych z nich należał Alan Ansen, późniejszy sekretarz poety – prowadzili dokładne zapiski podczas zajęć. Właśnie na podstawie ich notatek zrekonstruowano wypowiedzi prelegenta, tak że powstał opasły, liczący ponad pięćset stron tom.

Nie tylko jednak wspomniane okoliczności upoważniają do postawienia tezy, że Audenowskie odczytanie dzieł Shakespeare’a odbywa się w Nowym Jorku i w jego kontekście. Przekonują o tym zarówno uwagi w rodzaju: „Tylko spróbujcie wyobrazić sobie czterech mężczyzn, którzy spotykają się w okolicach 1946 w Greenwich Village” (s. 41), jak i odniesienia do nowojorskiej prasy: „Gdy czytam «New York Timesa», przeglądam najpierw klepsydry” (s. 27). Na tej samej stronie znajdziemy odwołanie do specyficznie nowojorskiego poczucia humoru, manifestującego się w żartobliwych historyjkach obrazkowych publikowanych w „New Yorkerze”. Wykłady te z miejscem, w którym zostały wygłoszone, wiążą także dłuższe uwagi i wspomnienia, jak te z prelekcji na temat *Poskromienia złościcy*, podczas której Auden przedstawia swoje opinie na temat tak zwanej kwestii kobiecej w Stanach Zjednoczonych i Anglii: „Brak mi słów na opisanie szoku, jaki przeżyłem,

przybywając do Ameryki. [...] Gdy po tygodniu mieszkania w Stanach wpadłem do baru, nie mogłem się nadziwić widokiem siedzących tam samotnie kobiet. Przyznam, że wciąż tego nie rozumiem. Kobiety w Anglii są bezbarwne. W Ameryce są one bardziej interesujące niż mężczyźni. Są lepiej wykształcone, pewne siebie i przyjemniejsze w rozmowie” (s. 80). Nowojorskość odczytania, rozumiana szerzej, przejawia się w typowo amerykańskiej dezygnoliturze w łączeniu elementów z różnych obiegów i poziomów kultury. Potwierdza to przebieg argumentacji, w którym odwołanie do *Państwa Bożego* św. Augustyna i cytat z pism Sorena Kierkegaarda łączy się z nawiązaniem do filmu: „Są też takie wydarzenia komiczne, w których los nie gra żadnej roli, którym brak istoty, a w których spotykamy jedynie istnienie, jak wtedy, gdy Groucho Marx, badając puls pewnej kobiecie stwierdza: «Albo ona nie żyje, albo zepsuł mi się zegarek»” (s. 29). Przywołanie słów doktora Hackenbusha, postaci odtwarzanej przez Groucha Marxa w filmie *Dzień na wyścigach*⁵, ma pomóc w wyjaśnieniu słuchaczom natury komizmu. Sądzę, że ten nieco szokujący efekt zderzenia różnych rejestrów kultury bierze się właśnie z miejsca, w którym Auden nad Shakespearem rozmyślał i Shakespeare’a wykladał. Żadne inne miasto na świecie nie umożliwia przejścia w ciągu jednego popołudnia od instytucji takiej, jak New York Public Library, w której zbiorach znajduje się między innymi pierwsze wydanie komedii, kronik i tragedii Shakespeare’a z roku 1623, do stojącego parę przecznic dalej Museum of Modern Art z dziełami Van Gogha i Picassa⁶, albo

⁴ Cytuję fragment ogłoszenia anonsującego wykłady Audena, które ukazało się w sierpniu 1946 roku na łamach „New York Timesa” (cyt. za: P. N o w a k, *Wstęp*, w: Auden, dz. cyt., s. V). Gwoli ścisłości dodać należy, że Auden zajął się także *Sonetami* Shakespeare’a, a w książce znajdziemy poświęconą im prelekcję (por. A u d e n, dz. cyt., s. 109-126).

⁵ *A Day at the Races*, USA, 1937, reż. S. Wood.

⁶ Dorzucę jeszcze, że w drugiej połowie lat czterdziestych ubiegłego wieku, także w semestrze 1946-1947, pomiędzy tymi instytucjami,

spaceru od Frick Collection, w którym zobaczyć można między innymi płótna El Greca i Vermeera, aż do Metropolitan Museum of Art, w którym zgromadzono sztukę z całego świata: od rzeźb z greckich Cyklad do płócien Jacksona Pollocka. Dorzucimy, że trochę dalej w górę miasta, tam gdzie obecnie stoi Muzeum Guggenheima, przyszli na świat bracia Marx, z których największą karierę zrobił właśnie Groucho, pojawiający się w wykładach Audena parokrotnie. W ten sposób potwierdza się obserwacja ogólniejsza, dotycząca całej twórczości autora *Muzyki u Szekspira*⁷, przywołana niedawno przez Dariusza Sośnickiego: „Ktoś kiedyś powiedział o nim, że jest jak ptak, który buduje gniazdo ze wszystkiego, co znajdzie w okolicy”⁸.

Naturalnie ktoś taki jak Auden nie postępował w ten sposób nieświadomie. W jednym ze swoich napisanych w Stanach Zjednoczonych esejach zauważał on: „Fakt, że mamy do dyspozycji sztuki wszystkich wieków i kultur, zmienił całkowicie znaczenie słowa «tradycja». Nie oznacza już ono sposobu pracy przekazywanego z pokolenia na pokolenie. Poczucie tradycji dzisiaj to świadomość całej przeszłości jako terażniejszości, a jednocześnie strukturalnej całości, której części powiązane są z tym, co było, i z tym, co będzie. Oryginalność nie polega

już na lekkiej modyfikacji stylu naszych bezpośrednich poprzedników, oznacza ona zdolność odkrycia w jakimkolwiek dziele z jakiegokolwiek epoki i jakiegokolwiek miejsca własnego, autentycznego głosu”⁹. Właśnie w zaprezentowany tu sposób w *Wykładach o Shakespearze* traktowany jest autor *Hamleta*. Nie przez przypadek takiemu rozumieniu tradycji patronuje Amerykanin – T.S. Eliot, który przedstawił je w głośnym esej *Tradycja i talent indywidualny*¹⁰.

Wybór Shakespeare’a jako kluczowej postaci z przeszłości p r z e z i d l a samego Audena został w amerykańskim okresie jego życia potwierdzony całą serią poświęconych wielkiemu dramaturgowi esejów, krótkich studiów oraz utworów poetyckich¹¹. Wykłady z New School for Social Research pozostają z nimi w bezpośrednim związku. Co jednak dla nas ważniejsze, Auden w wykładach tych stosuje przedstawiony wyżej sposób rozumienia tradycji („świadomość całej przeszłości jako terażniejszości”) w praktyce. Dopasowuje zatem do Shakespeare’a autorów, których myśl układa się w kontekst jego twórczości. I są to postacie zarówno poprzedzające na osi czasu twórcę *Otella* (na przykład Platon), jak i następujące po nim (na przykład Kierkegaard). Na tej drodze Shakespeare Audena okazuje się punktem zwrotnym w dziejach literatury światowej, tym, do którego niektóre jej ścieżki biegły, ale także tym, od którego się one rozwidłają. Jednakże autorowi *Wykładów o Shakespearze* nie tylko o literaturę idzie.

przy 52 Street, działały sławne kluby jazzowe, takie jak „Birdland” czy „Onyx”, w których dokonywała się w tym czasie jedna z najważniejszych rewolucji estetycznych w nowoczesnym jazzie. Występowali tam tacy artyści, jak Charlie Parker, Dizzy Gillespie czy Miles Davis.

⁷ Zob. W.H. A u d e n, *Muzyka u Szekspira*, tłum. W. Juszczyk, w: tenże, *Ręka farbiarza i inne eseje*, wybór M. Sprusiński, J. Zieliński, PIW, Warszawa 1988, s. 361-396.

⁸ D. S o ś n i c k i, *Postscriptum*, w: W.H. Auden, *W podziękowaniu za siedlisko*, tłum. D. Sośnicki, Biuro Literackie, Wrocław 2013, s. 50.

⁹ W.H. A u d e n, *Poeta a społeczeństwo*, tłum. A.T. Baranowska, w: tenże, *Ręka farbiarza i inne eseje*, s. 71.

¹⁰ Zob. T.S. E l i o t, *Tradycja i talent indywidualny*, tłum. H. Pręczkowska, w: tenże, *Kto to jest klasyk i inne eseje*, tłum. M. Heydel i in., Wydawnictwo Znak, Kraków 1998, s. 24-33.

¹¹ Auden przebywał w USA w latach 1939-1948.

Auden szuka w dziełach Shakespeara przede wszystkim sensów filozoficznych. Raz czyta dramaty jako filozof moralności, analizując kolejne sztuki pisze o naturze władzy, społeczeństwa, miłości et cetera. Za drugim razem odsłania zakodowaną w *Śnie nocy letniej* ideę mitu, rozumienie przyrody i jeden z fundamentalnych problemów metafizyki zachodniej: „Sztuka, która wystawia Spodek wraz ze swą trupą, wydobywa na wierzch problem metafizycznej różnicy między istnieniem a istotą” (s. 75). W odczytaniu *Kupca weneckiego* przechodzimy od spojrzenia, którego nie powstydziliby się żaden uzdolniony filozoficznie ekonomista, do takiego, w którym ujawnia się filozof i historyk prawa. Najlepiej postawę Audena-szekspirologa charakteryzuje pytanie, które rzuca on na początku jednego ze środkowych wykładów całego cyklu: „Jakie p r o b l e m y stawia poeta w *Trojlusie i Kressydzie*?” (s. 218, podkreślenie – M.N.). Komedia i dramaty Shakespeare’a nie zajmują zatem Audena przede wszystkim jako dzieła sztuki literackiej, ale jako teksty o potężnym i ciągle żywym potencjale filozoficznym – dzieła zawierające problemy. Fakt, że mimo upływu czasu *Romeo i Julia* daje się czytać jako tragedia prowokująca do głębokich rozważań na temat miłości, z odniesieniem zarówno do pism Platona, jak i Martina Bubera, skłania wykładawcę do poświęca temu dziełu czasu i energii. Brak podobnych walorów w *Wesołych kumoszkiach z Windsoru* – „potworna nuda”, „o tej sztuce Shakespeare’a nie mam nic do powiedzenia” (s. 159) – sprawia, że prelegent zamiast wykładu proponuje studentom wysłuchanie opery Verdiego *Falstaff*.

Trzeba przy tym zauważyć, że Auden nie traktuje bynajmniej Shakespeare’a jako filozofującego dramaturga i poety, nie pociągają go podane dyskursywnie filozoficzne treści, ale swego rodzaju mądrość wcielona w dzieło sztuki literac-

kiej, uruchamiająca pracę interpretacyjną, wiodącą do rozważań filozoficznych. Tego typu lektura ukierunkowana jest na zasztyfrowane w analizowanych tekstach idee filozoficzne. Tropem „filozoficznej” lektury Audena pójdzie w latach późniejszych między innymi Alan Bloom, czytając Shakespeare’a jako filozofa polityki¹².

Krytycy zajmujący się twórczością Audena dzielą ją na pewne etapy, łącząc je z miejscem jego zamieszkania. Okres amerykański przyjęło się uważać za zwrot ku zagadnieniom religijnym, etyce, filozofii klasycznej i tej wersji konserwatyzmu, którą symbolizować może postać i twórczość Lea Straussa, przez jakiś czas – podobnie jak Auden – związanego z New School for Social Research. *Wykłady o Shakespeare* nie raz zdają się przywoływać tę intelektualną perspektywę, między innymi w oświetlaniu analizowanych tekstów przez kontekst współczesności. Przejawia się tu, zrodzona jeszcze między dwiema światowymi wojnami, rozmaicie artykułowana idea kryzysu, zagrożenia czy wręcz zmierzchu cywilizacji. Tak dzieje się na przykład we fragmencie prelekcji poświęconej *Juliuszowi Cezarowi*, jednej z najwyższej cenionych przez Audena tragedii, gdy zwraca się on do swoich słuchaczy: „*Juliusz Cezar*, choć bardzo posępny, właśnie dziś ma dla nas szczególne znaczenie, gdyż opisuje społeczeństwo skazane na katastrofę. Wprawdzie nasze społeczeństwo nie chyli się ku upadkowi, jest ono jednak w tak wielkim niebezpieczeństwie, że waga tej sztuki wydaje mi się ogromna” (s. 163).

To wszystko nie oznacza, że prelegentzczędzi czasu na artystyczne aspekty twórczości bohatera swoich prelekcji. Fragmenty wykładów pokazują Audena jako wytrawnego filologa. Ma sporo do powiedzenia na temat ewolucji stylu au-

¹² Zob. A. B l o o m, *Szekspir i polityka*, tłum. Z. Janowski, Arcana, Kraków 1995.

tora *Makbeta*, przemian w zakresie wersologii, zauważa charakterystykę postaci poprzez dystrybucję form wierszowanych i prozatorskich. Interesują go zagadnienia kompozycyjne, a także tradycja teatru europejskiego. Przy okazji trzeba powiedzieć także i to, że Auden nie porusza zagadnień związanych ze scenicznym wymiarem interpretowanych dzieł. Byłby on zatem reprezentantem literackiej, niesceniczej koncepcji dramatu.

Poza tym raz po raz w wykładach bierze górę żywioł eseistyczny i Auden, zbaczając z głównego szlaku, fascynująco kluczy po ścieżkach pobocznych. Tak się dzieje, gdy rozwija swoją typologię wielkich artystów: „Są dwa rodzaje wielkich artystów. Pierwsi spędzają większość swego życia, pracując nad arcydziełem, jak Dante czy Proust. Ci długo rozwijają swój styl i ryzykują śmierć, zanim jeszcze ich praca wyda swój owoc. Drugi rodzaj wielkich artystów to ludzie nieustannie angażujący się w coraz to nowe przedsięwzięcia. Jak tego rodzaju artysta nauczy się tylko czegoś, porzuca to i sięga po coś innego, nowego – jak Shakespeare, Wagner czy Picasso” (s. 217). Pomysł Audena przypomina dowcipną typologię innego klasyka eseistyki anglosaskiej, Isaiaha Berlina, z jego eseju *List i jeź*¹³, w którym zachowanie wymienionych w tytule zwierząt miało odpowiadać dwóm typom twórczych temperamentów (Berlin przeciwstawia sobie w tym tekście powieści historyczne Stendhala i Tołstoja).

Mam wrażenie, że nawet w swoich tekstach czysto eseistycznych Auden nie prezentuje się tak wyraźnie jako filozoficzny erudyta, jak w *Wykładach o Shakespeare*. Niektóre jego analizy – na przykład gdy w interpretacji *Snu nocy letniej*

w ramach paru akapitów przechodzi od Alfreda N. Whiteheada przez Carla G. Junga i św. Pawła do Sigmunda Freuda (por. s. 68-69) – mogą po prostu olśniewać. Inne wydają się mało przekonujące i nazbyt suche w swej erudycyjności. Być może nie jest to wina autora, ale konsekwencja braków w materiałach, które zostały po jego prelekcjach. Dużo ciekawsze od tych analiz są fragmenty, w których wykładowca występuje jako dociekliwy i błyskotliwy czytelnik, dzielący się swymi wrażeniami i skojarzeniami.

Autor *Matki Boskiej i prądnicy*¹⁴ czytając Shakespeare’a kompetentnie, odnosimy wrażenie, że prelegent jest rzetelnie przygotowany. Nie tego jednak – czy też nie tego przede wszystkim – szukamy w tekstach błyskotliwego eseisty. Sięgamy po nie z apetytem na zaskakujące skojarzenia, nowe odczytania, intrygujące konteksty. Podświadomie chcielibyśmy się poczuć jak pisarz ze znanej wypowiedzi Chestertona na temat pracy interpretatora: „Albo krytyka jest do niczego (teza bardzo łatwa do obrony), albo polega na wygłaszaniu o autorze sądów, które każałyby mu podskoczyć do góry ze zdziwienia”¹⁵. Otóż parę razy Audenowi udaje się tego rodzaju efekt osiągnąć. Na przykład wtedy, gdy odczytuje *Burzę* w kontekście współczesnej mu kultury masowej, argumentując, że fabuła sztuki mogłaby być przedstawiona za pomocą komiksu (por. s. 394), a jako adekwatny do tego dramatu kontekst przywołując między innymi powieści o przygodach Sherlocka Holmesa (por. s. 396). Podobnie zaskakująca jest konkluzja wygłoszona podczas wykładu

¹³ Zob. I. B e r l i n, *Jeź i lis. Esej o pojmowaniu historii u Tołstoja*, tłum. A. Konarek, H. Krzeczowski, K. Tarnowska, Fundacja Aletheia–Wydawnictwo Pavo, Warszawa 1993.

¹⁴ Zob. W. H. A u d e n, *Matka Boska i prądnica*, tłum. J. Zieliński, w: tenże, *Ręka farbiarza i inne eseje*, s. 47-60.

¹⁵ Cyt. za: J. C u l l e r, *W obronie nadinterpretacji*, w: U. Eco, *Interpretacja i nadinterpretacja*, tłum. T. Bieroń, Znak, Kraków 1996, s. 109.

na temat najslawniejszego dramatu Shakespeare'a: „Sztuka ta, jak sądzę, powstała ze złości na aktorów, zatem – co oczywiste – rola Hamleta nie może zostać odegrana przez aktora. Aktor może zagrać wszystko oprócz aktora. Hamlet winien być odgrywany przez naturszczyka wziętego prosto z ulicy, całą resztą zaś powinni zająć się profesjonalści. Problem z Hamletem polega na tym, że jest on aktorem, a nie da się zagrać samego siebie. Sobą można jedynie b y ć” (s. 214).

Radość z lektury wykładów Audena byłaby pełna, gdyby nie nonszalancja autora przypisów i tłumacza w jednej osobie. Pominę kwestię niekonsekwentnego gospodarowania komentarzami w przypisach, jako nazbyt techniczną. Zwrócę natomiast uwagę na rzecz inną. Otóż z nieznanymi przyczyn tłumacz wkłada w usta Audena słowa, których ten z całą pewnością nigdy nie wypowiedział, ani z oczywistych względów nie zapisał żaden, nawet najpilniejszy słuchacz jego wykładów: „Co ciekawe, wszyscy – nawet aktorki – starają się utożsamić z Hamletem, więcej, jedna z nich, mianowicie Teresa Budzisz-Krzyżanowska, podjęła się jego odegrania, lecz – stwierdzam to z przyjemnością – bez powodzenia” (s. 207). Oczywiście w roku 1947 nikt nie mógł wiedzieć, że w przedstawieniu *Hamleta*, wyreżyserowanym przez Andrzeja Wajdę w roku 1989, w roli tytułowej zostanie obsadzona znana polska aktorka. Jeśli w ten sposób Piotr Nowak chciał wypróbować czujność i inteligencję czytelników, to – jak sądzę – po pierwsze, edycja poważnego tomu nie jest właściwą okazją do tego typu prowokacji, a po drugie, takimi „żartami” tłumacz podważa zaufanie czytelnika do siebie jako autora przekładu. Nie można przecież mieć pewności, że także w innych miejscach nie włożył on w usta Audena słów, których ten nigdy nie wypowiedział? I jeszcze po trzecie: profesor uniwersytetu, doświadczony i czynny dy-

daktyk, nie powinien aż tak wysoko stawiać poprzeczki młodszemu czytelnikowi! Skądinąd wiem, że realistycznie ocenia on ich poziom intelektualny.

Doskonale się stało, że istniejąca od paru lat Fundacja Augusta Hrabiego Cieszkowskiego wydała w serii „Biblioteka Kwartalnika Kronos” kolejny niezwykle cenny tom. Uzupełnia on lukę w dziedzinie tłumaczeń na język polski znaczących dzieł eseistyki anglosaskiej. Ukazał się dotąd jeden, już dawno nieodstępny na rynku, zbiór przekładów prozy Audena – *Ręka farbiarza i inne eseje*, przygotowany przed laty przez Jana Zielińskiego dla kultowej serii Państwowego Instytutu Wydawniczego „Biblioteka Krytyki Współczesnej”. Obecnie będziemy mogli go czytać także z tomem wykładów na temat dzieł Shakespeara. Tom ten został starannie przygotowany od strony typograficznej, zachwyca szlachetną prostotą. Książka została opatrzona wstępem i posłowiem Piotra Nowaka. Zawiera indeks nazwisk, a także – co rzadziej spotykane w tego typu wydawnictwach – indeks rzeczowy.

I jeszcze. Uważam za niefortunne sprowadzenie zasług W.H. Audena w tekście reklamującym tom na ostatniej stronie okładki do jego homoseksualizmu. W paru krótkich zdaniach mowa jest o tym kilkakrotnie wprost oraz parę razy aluzyjnie. Czytelnik nieobznajomiony z twórczością „autora potężnych wierszy”, pomyśleć może, że tytułem do chwały ich twórcy nie są właśnie te wiersze, lecz wymienione w notatce gejowskie romanse i „awanturny”: „Homoseksualista żonaty z Eriką Mann, córką Thomasa, także homoseksualistką”.

Na fotografii Avedona poeta pewnie kroczy wśród wirujących płatków śniegu. Nie sprawia wrażenia, jakby martwił się pogodą. Braku kapelusza nie trzeba tłumaczyć roztargnieniem, ale – być może – ufnością w dobry los i zadowoleniem

z życia. Zaproponowaną przeze mnie interpretację zdaje się potwierdzać fragment jednego z amerykańskich esejów Audena: „Metropolia może być czymś wspaniałym dla dojrzałego artysty, pełnym niebezpieczeństw jednak dla artysty jeszcze nie-uformowanego”¹⁶. Sądzę, że wykładów

¹⁶ A u d e n, *Poeta a społeczeństwo*, s. 67. Zapewne użycie słowa „społeczeństwo” w przekładzie tytułu eseju (tytuł oryginalny: *The Poet and the City*) podyktowane było licznymi nawiązaniem w tekście do idei greckiej polis. Niemniej jednak zacytowany wyżej fragment eseju

„poświęconych sztukom Shakespeare’a ułożonym w porządku chronologicznym” podjął się i fortunnie je przeprowadził artysta w pełni już ukształtowany i na pewno dojrzały, dobrze wykorzystujący wspaniałą okazję do tworzenia właśnie w Metropolii.

budzi wątpliwości co do trafności tego rozwiązania. Wystarczy przypomnieć, że wśród mieszkańców aglomeracji nowojorskiej powszechne jest nazywanie Nowego Jorku po prostu „The City”.

Paweł PRÜFER

SOCJOLOGICZNY WGLĄD W MORALNOŚĆ

Moralność, podobnie jak społeczeństwo, nie jest rzeczywistością łatwo uchwytną. Ani jednej, ani drugiej z nich nie da się bowiem obserwować ani opisywać w taki sposób, jak czynimy to wobec przedmiotu stałego i niezmiennego. Moralność ma swoje zmieniające się formy, struktury i przejawy – i być może właśnie dlatego stanowi wyjątkowe wyzwanie, którego podjęciu niektórzy badacze, zwłaszcza socjologowie, poświęcają tak wiele wysiłku. W rezultacie takiej pracy na rynku wydawniczym ukazało się imponujące dzieło zatytułowane *Leksykon socjologii moralności. Podstawy – teorie – badania – perspektywy*¹. Intelktualne przedsięwzięcie, którego książka ta jest owocem, pozwala czytelnikowi na zapoznanie się z szeregiem analiz obejmujących niemal tysiąc stron.

Rozpoczynając refleksję nad całością tego opracowania, warto przywołać słowa redaktora naukowego książki, a zarazem jej pomysłodawcy, Janusza Mariańskiego: „Leksykon socjologii moralności jest dziełem zbiorowym, w którym fantazja twórcza, temperament naukowy, osobiste opcje i preferencje nadają [...] autorski koloryt opracowanym hasłom” (s. 14).

¹ *Leksykon socjologii moralności. Podstawy – teorie – badania – perspektywy*, red. Janusz Mariański, Zakład Wydawniczy Nomos, Kraków 2015, ss. 975.

Wprowadzenie, z którego pochodzi cytowany fragment, oddaje atmosferę, w jakiej dokonywała się praca nad książką, realizowana zarówno przez autorów, jak i przez inne podmioty zaangażowane w jej przygotowanie i wydanie. Trzeba jednak podkreślić, że przyzwolenie na to, by badacze uruchomili wyobraźnię socjologiczną, proponując perspektywę analiz bliską własnym przekonaniom i preferencjom, nie zburzyło ostatecznie dobrze rozumianej zasady intersubiektywności w nauce.

Nic porozumienia, która nawiązała się między twórcami książki w kwestii przedmiotu i celu całego przedsięwzięcia, mogła zaistnieć zapewne dzięki temu, że podzielali oni przekonanie Janusza Mariańskiego, iż moralność i jej społeczne uwarunkowania – podobnie jak religijność – mogą stanowić interesujący przedmiot dociekań socjologicznych. Intelktualne zaangażowanie autorów, wynikające z poczucia uczestnictwa w pracach ważnych pod względem naukowym i społecznym, zadecydowało o szczególnej wartości omawianego leksykonu.

Kilkaset haseł, z których każde stanowi swego rodzaju klucz do zrozumienia pewnego wycinka szerokiego obszaru moralności, jego syntetyczne opracowanie i punkt wyjścia do dalszych analiz, pozwala na dalsze rozwijanie zawartego w nich materiału, na jego dyskusowanie i konfrontowanie z nieustannie zmieniającą się

rzeczywistością. Czytając i interpretując hasła zawarte w *Leksykonie...*, można zatem dokonywać swoistej i dwojakiej translacji: przekładu jego treści na praktykę życia, lecz także diagnozowania moralnych konsekwencji problemów społecznych.

Historia moralności nie tylko doskonale uwidacznia te momenty, które okazały się znaczące dla rozwoju socjologii tego obszaru, ale przede wszystkim pozwala „zidentyfikować” sam jej problem-przedmiot i uwiarygodnia jego ważkość. Do uwierzytelnienia namysłu nad moralnością w polskim środowisku socjologicznym niewątpliwie przyczyniły się dokonania naukowe Marii Ossowskiej (warto wspomnieć, że *Leksykon...* dedykowany jest pamięci tej wybitnej socjolożki), które znalazły również oddźwięk w szerszym, międzynarodowym środowisku socjologów. Autorzy *Leksykonu...* często odwołują się też do poglądów Émile’a Durkheima, myśliciela, który zapewne w największym stopniu przyczynił się do powstania i rozwoju socjologii moralności. Postrzeganie moralności jako rzeczywistości ściśle skorelowanej tak z kontekstem, jaki tworzą czynniki społeczne, jak i z indywidualnym oddziaływaniem każdego z nich uzasadnia konieczność uprawiania socjologii moralności z zastosowaniem narzędzi i perspektywy badawczej o charakterze rygorystycznie socjologicznym. Tę właśnie tradycję z budzącą szacunek troską kontynuuje wśród polskich socjologów Janusz Mariański, a omawiana publikacja stanowi znakomity przykład takiej postawy badawczej.

Bywa, że uczeni zajmujący się problematyką moralności oraz religijności apoteozują wartość kwestii, które podejmują. Z drugiej strony zdarza się, że w wyniku pewnych zachowań intelektualnych miejsce obiektywności i wyważonej oceny zajmują subiektywizm i nieracjonalność. Tak jednak skłonność do nadmiernej socjologizacji życia społecznego, jak i przekona-

nie, że religijność i moralność są niejako ze swojej natury powszechne w społeczeństwie, stanowią przejawy zawężonego spojrzenia i nieuprawnionej generalizacji interpretacyjnej. Skutecznie unikając tego rodzaju skrajnego nastawienia, Roberto Cipriani, badacz od wielu lat podejmujący problematykę religii, argumentuje na rzecz tezy o silnej obecności w społeczeństwie zarówno moralności, jak i religijności. Twierdzi on, że już sama istota religii sprawia, iż wnika ona do poszczególnych segmentów życia społecznego, a czynnik religijności stanowi w nim trwałą i opierającą się zmianom „powłokę”, w każdych warunkach zachowując swoją żywotność. Charakterystyczne elementy owej „powłoki” to jej wymiar solidarystyczny i angażowanie przez nią pokładów różnorodnych kapitałów zawartych w potencjale jednostek i społeczności². Podobnie ma się rzecz z moralnością, która – niezależnie od swojego chronologicznego i przestrzennego kontekstu – obecna jest jako żywa i trwała tkanka, umożliwiająca nie tylko reprodukcję społeczeństwa, ale także jego aksjonormatywne ukierunkowanie.

Różnorodnością i pluralizmem życia religijnego kieruje jednak inna logika niż różnorodnością moralną i moralnym pluralizmem. Inny jest też ich sposób oddziaływania. Przemawiającą do wyobraźni egzemplifikację tej kwestii przedstawiają Peter Berger i Anton Zijderveld. Odmienny stosunek do prawdy o transsubstancjacji eucharystycznej, jaki wyrażają na przykład katolik i ktoś, kto nie podziela wiary w dokonywanie się rzeczywistej przemiany materii w Boską obecność, nie blokuje możliwości przyjacielskiej relacji między tymi osobami. Zupełnie inaczej jest jednak w przypadku, gdy jedna z osób deklaruje na przykład aprobatywny pogląd na kanibalizm, a ponadto stara się prak-

² Por. R. C i p r i a n i, *La religione diffusa. Teoria e prassi*, Borla, Roma 1988, s. 11.

tycznie go realizować, druga zaś takiego stanowiska zdecydowanie nie podziela. Mamy wówczas do czynienia z radykalną rozbieżnością przekonań. Różnorodność i pluralizm poglądów moralnych są więc o wiele trudniejsze do zaakceptowania niż pluralizm religijny i religijna różnorodność³. Wielość i różnorodność stanowisk w dziedzinie moralności, odmienność zapatrywań i nierzadko ambiwalencja opinii wyzwalają też potrzebę opisywania moralności ze szczególnym zaangażowaniem i determinacją.

Redaktor naukowy *Leksykonu...* postarał się o to, by zaproponować czytelnikowi pewien klucz, dzięki któremu łatwiej jest mu korzystać z obszernego materiału, którego dostarcza publikacja. Wskazano na pięć jego obszarów treściowych i merytorycznych. Część materiału skupia się na określeniu przedmiotu badań socjologicznych. Hasła dotyczące głównych zagadnień z zakresu moralności umożliwiają poznanie jej najważniejszych determinantów (wartości, norm, ocen, wzorów osobowych, więzi czy ideałów zachowania). Interpretacja zjawisk moralnych dokonywana jest za pomocą kluczowych kategorii pojęciowych, wśród których Janusz Mariański wymienia: absolutyzm moralny, godność, permisywizm, relatywizm, indyferentyzm, dewiacje, ethos, ład, zaufanie i anomię, wskazując tym samym, że ze względu na tę różnorodność opis konkretnego zjawiska wymaga w socjologii moralności znacznej liczby odniesień. Z tego też względu rezultaty, do których dochodzi socjologia moralności, stanowią znakomity punkt wyjścia dla pracy innych myślicieli i praktyków życia społecznego.

Dużo miejsca poświęcono w *Leksykonie...* socjologicznym teoriom moralności

oraz ich założeniom metodologicznym. Zainteresowania naukowe autora niniejszej recenzji każą dostrzegać w tej właśnie perspektywie niezwykle istotną wartość. Teoretyków socjologii moralności w szczególności zainteresować może omówienie biologicznych podstaw tego zjawiska, a także prezentacja funkcjonalnych teorii moralności czy teorii racjonalnego wyboru. Teorie moralności: chrześcijańska, marksistowska czy też personalistyczna, a także konfrontacja teorii moralności z tak zwaną katolicką nauką społeczną – to obszary, które mogą prowadzić do pasjonujących dyskusji, inspirowanych także przekonaniami o charakterze ideologiczno-światopoglądowym. Dyskusje tego rodzaju nie tylko nie zakłócają dyskursu naukowego, ale mogą go znacząco wzbogacać. Jeśli socjologię moralności odnieść – nie tyle konfrontacyjnie, ile dialogicznie – do innych dyscyplin, na przykład do psychologii czy do pedagogiki moralności, to może wyłonić się płaszczyzna umożliwiająca wypracowanie swoistego interdyscyplinarnego paradygmatu, a przynajmniej skromnego modelu interpretacyjnego, który wykorzystywać mogłyby środowiska naukowe i podmioty realizujące różnorodną aktywność dydaktyczną.

Życie społeczne jednostek i grup jest istotnie skorelowane z moralnością jako podstawą wewnętrznych motywacji, realizowanym systemem aksjonormatywnym, ale i ze zbiorem postaw wyrażanych na zewnątrz, które można opisywać, wyjaśniać i oceniać jako przejawy rzeczywistej moralności. Tego rodzaju postawy i sposoby manifestowania własnych poglądów nie pozostają obojętne na zachowania innych podmiotów (życie społeczne jest przecież rzeczywistością relacyjną oraz interakcyjną), a zatem generują zjawiska, które można obserwować z zewnątrz i nadawać im specyficzną interpretację. Można je nazywać i oparciu o nie przewidywać przyszłe zachowania społeczne już z tej przyczyny,

³ Por. P. Berger, A. Zijderveld, *Pochwała wątpliwości. Jak mieć przekonania i nie stać się fanatykiem*, tłum. S. Baranowski, Vis-à-vis, Kraków 2015, s. 35n.

że postawy te mają nośność o charakterze moralnym. Ich identyfikowalność socjologiczna nie jest dyktowana wyłącznie osobistymi preferencjami badacza w doborze przedmiotu jego badań, narzuca się ona bowiem w sposób obiektywny i uniwersalny. Prawidłowość tego rodzaju obserwujemy w przypadku zjawisk tak różnorodnych, jak detradycjonalizacja, deinstytucjonalizacja, prywatyzacja, duchowość, terroryzm, wielokulturowość, tolerancja, kryzysowość, prospołeczność czy egoizm.

W *Leksykonie...* nie brakuje haseł, które autorzy uznają za istotne ze względu na to, że ich zawartość treściowa odnosi się do relacyjnego charakteru moralności. Moralność wchodzi w relacje z różnymi dziedzinami życia społecznego, co oznacza, że one również w jakimś stopniu oparte są na regułach moralnych. Do dziedzin tych Mariański zalicza w szczególności: gospodarkę, sztukę, edukację, media, pracę, politykę czy relacje między określonymi instytucjami (jak rodzina, prawo, religia, wojsko). Można wręcz powiedzieć, że całość życia publicznego nieuchronnie wchodzi w relację z moralnością. Kwestie związane z moralnością w szczególny sposób ujawniają się w obszarze życia

gospodarczego. Dlatego też w wielu teoriach ekonomicznych, na przykład w teorii scholastycznej, merkantylistycznej, fizjokratycznej, klasycznej, monetarystycznej, w keynesizmie czy neoklasycyzmie, zagadnienie gospodarowania ujmowane jest w jego wymiarze moralnym.

Chociaż zakres refleksji przedstawionej w *Leksykonie...* jest niezwykle szeroki, stanowi zarazem inspirację do namysłu jeszcze szerszego i głębszego, o czym pisze też redaktor naukowy pracy (por. s. 14). Warto pamiętać, że naukowe badania nad moralnością mogą prowadzić do wzmocnienia moralności w życiu społeczeństwa i jednostek. Stanowi to kolejny walor *Leksykonu...*, mimo że jego autorzy nie kierują się tak prostym celem dydaktycznym. Ich praca zmierza do ukazania panoramy moralności, która nie jest jedynie dodanym i niekoniecznie determinującym wątkiem całości społecznych i indywidualnych. Rzeczowa i wielowątkowa dyskusja intelektualna oraz naukowy namysł nad moralnością przedstawiony w tej pracy zachęcają do tego, by moralnością zajmować się nie na uboczu analiz nad zjawiskami społecznymi, ale by uczynić ją wiodącym i zasadniczym obszarem socjologii.

PROPOZYCJE „ETHOSU”

Anna Arno, *Jaka szkoda. Krótkie życie Pauli Modersohn-Becker*, seria „Portrety Kobiet”, Fundacja Terytoria Książki, Gdańsk 2015, ss. 261, ilustracje.

„Paula Modersohn-Becker przeżyła zaledwie trzydzieści jeden lat. Kiedy w 1907 roku umierała w Worpswede, nie wyschła jeszcze farba na *Pannach z Awinionu* Picassa. Przed śmiercią westchnęła podobno: «Jaka szkoda». Nie zobaczyła narodzin kubizmu, nie doczekała własnej wystawy. Od najmłodszych lat chciała «stać się kimś», «nareszcie coś osiągnąć». Jako pierwsza kobieta namalowała siebie nago. Kładzie rękę na brzuchu i ciekawie wygląda z obrazu. W swojej sztuce osiągnęła spełnienie” (s. 51).

W książce poświęconej niemieckiej malarce przełomu dziewiętnastego i dwudziestego wieku Anna Arno opisuje nie tyle życie i twórczość Pauli Modersohn-Becker, ile kształtowanie się – w konkretnym życiu artystki – rozumienia sztuki i potrzeby jej tworzenia. Publikację otwiera wybór (około pięćdziesięciu) najważniejszych prac Pauli Modersohn-Becker, począwszy od jej autoportretów, przez pejzaże, martwe natury, akty kobiet i dzieci, aż do najlepiej znanych portretów. Kolorystyka obrazów jest stłumiona – można powiedzieć: wyciszona – dominują w nich brązy, ciemne zielenie, szare żółcienie oraz odcienie ciemnej czerwieni, a niektóre z prac, jak *Akt siedzącej kobiety ze skrzyżowanymi stopami* (ok. 1899), ujmują odbiorcę fotograficzną wręcz wiernością szczegółu. W przypadku wielu płócien źródłem światła są twarze – zawsze skupione, uważne, patrzące z zaciekawieniem, a czasami – jak w autoportretach – z delikatnym uśmiechem. Obrazy Pauli Modersohn-Becker ujmują odbiorcę swoją stylistyką skromności, minimalizmem, poniekąd uwagą, z jaką zostały namalowane, jak gdyby nie były tylko wizerunkami postaci i miejsc, ale ukazywały egzystencjalny wgląd malarki w istotę bytu i w sens cielesności. Stanowią jak gdyby potwierdzenie jej słów, że „o uczuciach nie trzeba krzyczeć” (s. 54). Nie ma w nich wzniosłości. Widoczny jest natomiast dystans wobec modelu, swoisty szacunek dla jego fizycznej „wsobności” i odrębności, umożliwiającą ów wgląd w istotę rzeczy. W przypadku pejzaży uderzają grube pociągnięcia pędzla i zestawienia barw: odcieni niebieskich z zielonymi, jak w *Kanale na torfowisku* (1900), czy czerwieni z szarością w *Kościele w Worpswede* (1900).

W wyborze prac przedstawionym zaraz na początku książki zabrakło być może rysunków artystki, chociaż niektóre z nich – w mniejszym formacie – pojawiają na dalszych stronach, obok licznych czarno-białych fotografii samej Pauli Modersohn-Becker i jej przyjaciół, a także innych jej prac.

Najważniejszym źródłem, na którym autorka oparła swoją książkę, są dzienniki malarki dostępne dziś w ograniczonym zakresie (ich oryginały zaginęły podczas drugiej wojny światowej). Arno odwołuje się też między innymi do listów wielu postaci, które zaważyły na życiu Pauli Modersohn-Becker, przede wszystkim jej męża Ottona Modersohna, ale także poety Rainera Marii Rilkego. Książka zawiera wiele szczegółowych przypisów, odsyłających czytelnika zarówno do dzieł literackich, jak i do opracowań naukowych dotyczących epoki oraz historii sztuki.

Swoją opowieść o życiu artystki Anna Arno podzieliła na kilkanaście rozdziałów, w których przedstawia ewolucję Pauli Modersohn-Becker fascynacji malarstwem i sprzężenie tej fascynacji z konkretnymi wydarzeniami z jej biografii. Książka została napisana w taki sposób, że czytelnik stopniowo – wraz z lekturą kolejnych rozdziałów – buduje sobie obraz osobowości artystki, pozwalający głębiej rozumieć obrazy, które tworzyła, oraz kontekst ich powstania. Rozdział pierwszy, „Nie mam odwagi przesłać próbek mojego pędzla”, opisuje dom rodzinny malarki, jej pierwsze lekcje rysunków, na które zaczęła uczęszczać podczas pobytu u rodziny w Anglii i późniejszą dalszą edukację w „damskiej akademii” w Berlinie: „życie wyłącznie oczami” (s. 61), poświęcone „pracy i przeżywaniu” (s. 59). Rozdział drugi, „Worpswede, zatopiony dzwon”, przedstawia pierwsze związki Pauli Modersohn-Becker z grupą odrzucających akademizm pejzażystów, którzy osiedlili się w Worpswede i tam wychodzili ze sztalugami na świeże powietrze. Właśnie w Worpswede, które pozostało szczególnie miłym miejscem do końca jej życia, Paula poznała swojego przyszłego męża, malarza i zwolennika filozofii panteistycznej. Pisała o nim: „Ma coś miękkiego i sympatycznego w spojrzeniu” (s. 69). Tam też dalej uczęszczała na lekcje malarstwa i uczyła się patrzeć. „Intrygowały ją fizjonomie naznaczone trudem. Z przejściem obserwowała starzejące się ciała, zniszczone twarze, przygarbione plecy, które opowiadały o chłopskim losie. Pociągały ją deformacje, ale nigdy nie obracała ich w groteskę. [...] Dzieci na jej obrazach są wystraszone, nieśmiałe, zamknięte w sobie. Chore lub smutne, nie kokietują spojrzenia dorosłych, nie proszą o współczucie” (s. 72). Rozdział „W oddali błyszczą Paryż” opowiada o pierwszym pobycie malarki w Paryżu i jej nauce w szkole Colarossiego, gdzie dostrzegła przewagę modelu naturalnego, z jakim miała do czynienia w Worpswede, nad modelem pozującym. Kolejny rozdział, „Otto”, mówi o powrocie Pauli do Worpswede i zacieśnianiu się jej związku z przyszłym mężem, ale także o ich odmiennych wizjach sztuki. W rozdziale „Dziewczyny w bieli” opisana została przyjaźń Pauli z Clarą Westhoff i poetą Rainierem Marią Rilke, metafizyczne rozważania, jakie przyjaciele podejmowali, a także próby rytownicze artystki, w której życiu rozmowom o Bogu towarzyszył wówczas kurs gotowania. Rozdział „Smażę kotlety cielęce” to z kolei opis pierwszych miesięcy życia małżeńskiego Pauli i wzajemnego oddziaływania na siebie pary artystów, drugiego, samotnego wyjazdu Pauli do Paryża i jej fascynacji rysunkami Rodina. Rozdział „Ręce jak łyżki, nosy jak bulwy” opowiada o powrocie

Pauli do Worpsswede i zdecydowanym rozchodzeniu się dróg artystycznych małżeństwa Modersohnów. Otto nie rozumiał, dlaczego Paula maluje „tłuste niemowlęta o nieobecnych spojrzeniach” (s. 137), „ręce jak łyżki, nosy jak bulwy” (s. 137), dlaczego na jej obrazach usta są „jak otwarta rana” (s. 138). Rozdział „Wielka prostota formy” przedstawia kolejny pobyt malarki w Paryżu, inspirację martwymi naturami Cézanne’a i stylem Matisse’a oraz powolny rozpad jej małżeństwa, które nigdy nie zostało skonsumowane. W rozdziale „Jestem sobą” Paula opuszcza Modersohna i rozpoczyna samodzielne życie w Paryżu. Rozdział „Owoc ciała” to opis przeżywanego przez nią rozterek i ostatecznej decyzji, by dać jednak małżeństwu drugą szansę, powrotu malarki do męża, dalszego rozwoju jej twórczości, ciąży i śmierci wkrótce po urodzeniu dziecka. Dwa końcowe rozdziały książki: „Często malowałam siebie” i „Portret ciała” zawierają autorską refleksję Arno nad twórczością Pauli Modersohn-Becker, koncentrującą się przede wszystkim na odczytaniu autoportretów malarki i jej fascynacji ludzkim ciałem.

Książka Anny Arno obok niezwyklej biografii niemieckiej artystki ukazuje również obraz epoki, w której żyła Paula Modersohn-Becker: ówczesne uwarunkowania społeczne, choćby pozycję kobiet, których nie dopuszczano na równi z mężczyznami do edukacji w szkołach sztuk pięknych. Na przykładzie artystycznych zainteresowań malarki, a także jej dyskusji z innymi artystami, przedstawione zostaje również tło, na którym w sztuce końca dziewiętnastego wieku narodził się modernizm.

Warto dodać, że tak jak wszystkie publikacje oficyny słowo/obraz terytoria oraz Fundacji Terytoria Książki, również ta pozycja została wydana niezwykle starannie pod względem edytorskim i graficznym – w szczególnie sposób zadbane też o jakość ilustracji barwnych.

Książkę polecamy tak miłośnikom malarstwa, jak i historykom sztuki, a także wszystkim czytelnikom zainteresowanym relacjami między teorią sztuki i sztuką a historią idei.

D.Ch.

Pseudo-Filon, *Księga starożytności biblijnych*, tłum. i oprac. ks. Łukasz Laskowski, Wydawnictwo WAM, Kraków 2015, ss. 325.

Siódmy tom redagowanej przez ks. Marka Starowieyskiego, cenionej serii „Pisma Apokryficzne” zawiera pierwsze całościowe tłumaczenie na język polski dzieła *Liber antiquitatum biblicarum* i jego pierwsze polskie opracowanie.

Księga starożytności biblijnych, należąca do literatury międzytestamentalnej, uznawana jest za apokryf Starego Testamentu. Jej autorstwo przypisywano Filonowi z Aleksandrii, pod koniec dziewiętnastego wieku ostatecznie jednak wykluczono tę możliwość. Zdaniem tłumacza dzieło powstało prawdopodobnie wkrótce po zdobyciu Jerozolimy i zburzeniu świątyni w 70 roku naszej ery.

„Starożytności” były popularnym w owym czasie gatunkiem literackim (reprezentowanym między innymi również przez *Dawne dzieje Izraela* Flawiusza). Dzieło Pseudo-Filona ma jednak przede wszystkim charakter „powtórnie napi-

sanej Biblii”, przedstawia historię biblijną od stworzenia świata do śmierci Saula. Autor opisuje wydarzenia starotestamentalne, niekiedy wiernie odtwarzając treść Biblii, innym razem parafrazuje tekst, nawet w znacznym stopniu od niego odbiegając, wzbogaca niektóre wątki o elementy zaczerpnięte z legend i mitów, interpretuje i wyjaśnia. W centrum narracji umieszcza zwykle znaczące postaci, czyniąc je – jako wykonawców woli Bożej – swoistą osią wydarzeń. Dokonując egzegezy, eksponuje przede wszystkim historię zbawienia, co nadaje jego historiograficznej syntezie charakter teologiczny. Jak jednak zauważa komentator, Pseudo-Filon w pewien sposób „instrumentalizuje Biblię, walcząc nią na poziomie politycznym i społecznym” (s. 59).

Tumacz wyróżnił w utworze pięć części: pierwsza dotyczy początków istnienia ludzkości, druga – Abrahama i jego synów, trzecia przedstawia dzieje Mojżesza, czwarta – dzieje Jozłego, piąta – historię sędziów, szósta zaś ukazuje początki epoki królów. Tekst obfituje w rozbudowane genealogie oraz katalogi imion i liczb, pojawiają się w nim również postaci nieznane i niewystępujące w Biblii, w tym wiele kobiet.

Ks. Łukasz Laskowski, teolog biblista i filolog klasyczny, swój przekład *Księgi...* opatrzył obszernym omówieniem, w którym przedstawił kontrowersje dotyczące autora, datowania i zakończenia dzieła, jego kolejne wydania oraz historię, język i zasady kompozycji tekstu. Wskazał na obecne w tym głęboko zakorzenionym w kulturze żydowskiej dziele motywy grecko-rzymskie, a także na hipotezy i świadectwa odnoszące się do jego recepcji w starożytności i średniowieczu (warto w tym miejscu wspomnieć, że przywoływali je między innymi Albert Wielki i Mikołaj z Kuzy). Liczne komentarze dotyczące tych i innych zagadnień, uwagi ułatwiające zrozumienie tekstu i odniesienia do źródeł biblijnych zamieszczono w przypisach. Ponadto rekomendowana tu książka zawiera przekład hebrajskiej wersji dzieła pochodzącej ze średniowiecznej *Kroniki Jerachmeela*. Tom został starannie przygotowany pod względem naukowym, a także edytorskim.

Księga starożytności biblijnych adresowana była do szerokiego grona odbiorców i miała pełnić funkcję dydaktyczną, odpowiadając poprzez dawne opowieści na aktualne w czasach autora pytania. Tekst nie jest jednak łatwy, a jego wymowa okazuje się raczej pesymistyczna. Obecnie zainteresuje on zapewne przede wszystkim specjalistów w zakresie tego typu literatury, judaistów i biblistów. Warto jednak pokusić się o lekturę tego dzieła, by znane historie biblijne ujrzeć w innym (choć nienowym) oświetleniu.

M.Ch.

Jarosław Merecki SDS, *Persona e famiglia*, seria „Famiglia lavori in corso”, Edizione Cantagalli, Siena 2016, ss. 70.

Książka Jarosława Mereckiego SDS została zainspirowana dyskusjami wokół ubiegłorocznych obrad Synodu Biskupów na temat powołania i misji rodziny w świecie współczesnym. Autor zastanawia się, co mógłby powiedzieć uczestnikom obrad Jan Paweł II, gdyby zaprosił go na nie papież Franciszek (por. s. 16). Treść książki

stanowi właśnie próba udzielenia odpowiedzi na to pytanie, przyjmująca postać prezentacji filozoficznych i teologicznych założeń nauczania Jana Pawła II na tle kultury współczesnej, a zwłaszcza refleksji filozoficznej i socjologicznej. Postawione przez autora pytanie stanowi echo tytułu artykułu Tadeusza Stycznia SDS *Sumienie a Europa, czyli gdyby Ojciec Święty zaprosił Arystotelesa na Synod Biskupów Europy 1991* (w: tenże, *Dzieła zebrane*, t. 4, Lublin 2013). Styczeń wskazuje w nim na błędną koncepcję sumienia, w której odwrócona została relacja wolności do prawdy, jako na centralny problem europejskiej kultury. Merecki potwierdza tę diagnozę i ukazuje jej aktualność w obszarze zagadnień związanych ze współczesną wizją małżeństwa i rodziny. W szczególności przeciwstawia on ujęcie rodziny jako komunii osób, opartej na bezinteresownym darze z siebie, jej koncepcji kontraktualistycznej, w której rodzina, a zwłaszcza małżeństwo, stanowią układ oparty na umowie społecznej, rządzący się regułą wymiany dóbr (por. s. 35-53). Wyjaśnia dlaczego reguła ta w odniesieniu do relacji międzyosobowych jest niewystarczająca i sama nie może stanowić podstawy tego, co Arystoteles nazywał „dobrym życiem”. „Dobre życie – pisze Merecki – polega na włączeniu obiektywnej prawdy o człowieku w jedyne i niepowtarzalne dzieje konkretnej ludzkiej osoby. Prawda nie może zostać narzucona siłą, pociągałoby to bowiem za sobą zniszczenie fundamentu dobrego życia – wolności. Jedyne przyjęcie prawdy w wolności umożliwia osobie jej spełnienie. Z drugiej strony ważne jest, aby prawdę o człowieku przechowywać i głosić. Zwłaszcza dzisiaj, kiedy wpływowe nurty myślowe podają w wątpliwość samo istnienie prawdy i łatwo ulec pokusie sceptycyzmu, ważne jest przypominanie, że istnieją podstawowe prawdy o człowieku i że każdy z nas jest wezwany, by w odniesieniu do nich realizować swoje ludzkie powołanie” (s. 17).

Wydaje się, że *Persona e famiglia* dobrze spełnia zadanie, o którym pisze autor książki. Jest to pozycja popularyzatorska, wydana w ramach serii mającej umożliwić szerszemu kręgowi odbiorców wgląd w prace Instytutu Studiów nad Małżeństwem i Rodziną na Uniwersytecie Laterańskim. Została napisana kompetentnie i przystępnie, językiem nieprzeładowanym specjalistyczną terminologią, i sprawia wrażenie przyjaznej dla czytelnika. Chociaż jasno prezentuje Jana Pawła II wizję rodziny jako „znak sprzeciwu” wobec dominujących prądów współczesnej kultury, jej ton nie jest konfrontacyjny. Zaprasza raczej do samodzielnej refleksji – w świetle filozofii personalistycznej – nad kształtem ludzkich relacji w dzisiejszym społeczeństwie i zasadami, na których się one opierają. Pozwala również lepiej zrozumieć z jednej strony historyczne i kulturowe zakorzenienie myśli Karola Wojtyły–Jana Pawła II, a z drugiej – dostrzec jej uniwersalność i aktualność.

P.M.

Paweł PIJAS

PRAWO – SPRZECIW – SUMIENIE
Konferencja „Klauzula sumienia
w kontekście etyk zawodowych”
KUL, Lublin, 5-6 XI 2015

Na początku listopada ubiegłego roku na Katolickim Uniwersytecie Lubelskim Jana Pawła II odbyła się interdyscyplinarna konferencja „Klauzula sumienia w kontekście etyk zawodowych”, zorganizowana przez Katedrę Etyki Wydziału Filozofii KUL. W konferencji wystąpiło dziesięciu prelegentów reprezentujących dziewięć ośrodków akademickich. Podejmowane rozważania okazały się szczególnie aktualne ze względu na wyrok Trybunału Konstytucyjnego z 7 października 2015 roku, znoszący – ze względu na niezgodność z konstytucją – lekarski obowiązek informowania pacjenta o miejscu lub osobie dokonującej zabiegów, których wykonanie budzi sprzeciw sumienia lekarza.

Otwarcia konferencji dokonali Prorektor KUL do Spraw Nauki i Rozwoju o. dr hab. Marcin Tkaczyk oraz kierownik Katedry Etyki ks. prof. Alfred M. Wierzbicki. Ksiądz profesor Wierzbicki poprowadził też sesję profesorską, której uczestnikami byli ks. prof. Andrzej Szostek (z KUL), prof. Włodzimierz Galewicz (z Uniwersytetu Jagiellońskiego) oraz prof. Marek Piechowiak (ze Szkoły Wyższej Psychologii Społecznej). Ksiądz profesor Szostek skupił się w swoim wystąpieniu na problemie racjonalności sumienia, polemizując ze współczesnymi stanowiskami wywodzącymi się z nurtów emoty-

wizmu i psychoanalizy, które to stanowiska redukują sądy sumienia do irracjonalnych reakcji emocjonalnych lub ślepego posłuszeństwa społecznym normom. Prelegent stwierdził, że chociaż sumieniu towarzyszą emocje i rozwija się ono poprzez poznawanie norm społecznych, to nie może być zredukowane do tych dwóch fenomenów. Emotywizm i psychoanaliza negują fakt, że sumienie formułuje autonomiczne sądy moralne odnoszące się do obiektywnej rzeczywistości aksjologicznej, a więc jest powiązane z wolnością i racjonalnością ludzkiej osoby, a tym samym z jej godnością. Ponieważ sąd sumienia jest jednak sądem subiektywnym, za pośrednictwem sumienia w odniesieniu do tej samej kwestii mogą być formułowane różne sądy moralne. Zdaniem Księdza Profesora stanowi to wyzwanie dla tworzących prawo, którzy powinni uwzględnić nie tylko racjonalny, lecz przede wszystkim autonomiczny charakter ludzkiego sumienia.

Profesor Galewicz odniósł się krytycznie do wspomnianego tu orzeczenia Trybunału Konstytucyjnego. Określił on zaistniałą sytuację prawną jako „odbezpieczoną klauzulę sumienia”, uznając, że Trybunał jednoznacznie opowiedział się za ochroną prawną lekarskiego sumienia, nie wypowiadając się jednocześnie na temat ochrony prawnej autonomii pacjenta.

Stwarza to zdaniem prelegenta zagrożenie, że realizacja budzącego kontrowersje zabiegu, do którego dany pacjent jest uprawniony, może zostać uniemożliwiona. Profesor Galewicz wyraził obawę, że w świetle orzeczenia Trybunału Konstytucyjnego autonomia pacjenta stanowi wartość mniej ważną niż autonomia lekarskiego sumienia.

Profesor Piechowiak naświetlił relację między zagadnieniem sumienia i problemem konfliktu sumienia a porządkiem prawnym. Wskazał na kilka wyróżnionych w polskim porządku prawnym przypadków ochrony sumienia, takich jak klauzula sumienia, prawo do zastępczej służby wojskowej czy też zapisana w konstytucji wolność sumienia. Następnie prelegent skupił się na sytuacji, kiedy to sumienie oddziałuje na porządek prawny. Przywołał przypadki obywatelskiego nieposłuszeństwa skutkujące zmianą niesprawiedliwego prawa oraz zasadniczo akceptowane w refleksji nad prawem tezy Gustava Radbrucha. Jedna z nich głosi, że należy znieść prawo, którego stopień sprzeczności z poczuciem sprawiedliwości jest tak duży, że przestrzeganie tego prawa staje się nie do zniesienia dla obywateli. Zgodnie z inną tezą prawo pozytywne, które nie jest sprawiedliwe i nie realizuje zasady równości, powinno być uznane za nieobowiązujące. W konkluzji profesor Piechowiak stwierdził, że analizując problem prawnej ochrony sumienia, należy wziąć pod uwagę różne źródła niesprawiedliwości norm prawnych, co dopuszcza możliwość, że nie każdy dyktowany sądem sumienia sprzeciw wobec prawa jest czymś dobrym. Mogą bowiem wystąpić sytuacje, w których istnieją racje uzasadniające postępowanie zgodnie z prawem, chociaż jest ono jawnie niesprawiedliwe (kazus Sokratesa).

Pozostałe wystąpienia miały miejsce w ramach sześciu paneli. Mgr Daria Bieńkowska (reprezentująca SWPS) zwróciła

uwagę na pojawienie się fenomenu medycyny defensywnej, który wynika z nadmiaru prawnych regulacji oraz zobowiązań dotyczących zawodów lekarskich i powoduje, że lekarze starają się uniknąć odpowiedzialności za swoje działania i nie wchodzi w realne, ludzkie relacje z pacjentami. Źródłem problemów, które rodzi medycyna defensywna, miałyby być zdaniem ks. dr. hab. Ryszarda Kozłowskiego (z Akademii Pomorskiej w Słupsku) zapoznanie przekonania o normatywnym wymiarze ludzkiej godności, łączące się z innymi zjawiskami negatywnymi w sensie aksjologicznym, między innymi z odrzuceniem obiektywnego porządku wartości, upadkiem ethosu i kryzysem zaufania do społecznych autorytetów czy przedmiotowym traktowaniem bliźniego. Wskazano także na współczesne przekonanie, że najlepsze polityczne narzędzie ochrony wolności sumienia stanowi liberalny model państwa. Mgr Paweł Pijas (z KUL) wyraził pogląd, że jest to przekonanie błędne, model ten jawi się bowiem jako wyrosły z resentmentu, broniący niskich wartości (takich, jak społeczna użyteczność czy tolerancja) i mogący stanowić – paradoksalnie – zagrożenie dla autonomii sumienia, ponieważ państwo liberalne za obowiązujące w przestrzeni publicznej uznaje tylko takie normy, które można uzasadnić racjonalnie w bezstronny sposób. Wiele norm moralnych nie ma jednak takiego charakteru, a zatem państwo liberalne je wyklucza.

W swoim bardzo interesującym wystąpieniu prof. Jakub Pawlikowski (z Uniwersytetu Medycznego w Lublinie) stwierdził, że sprzeciw sumienia lekarza nie musi przyjmować formy odwołania się do klauzuli sumienia. Zaproponował natomiast, aby odmowę wykonania zabiegu budzącego taki sprzeciw odnieść do prawnej definicji świadczeń zdrowotnych. Prelegent zauważył, że problem klauzuli sumienia pojawia się często w sytuacjach, gdy poje-

ciem świadczenia zdrowotnego obejmuje się rozmaite zabiegi, które nie mają charakteru jednoznacznie leczniczego bądź terapeutycznego (przykładem może być zabieg aborcji dopuszczony na podstawie tak zwanej przesłanki eugenicznej). Gdyby uznać, że obowiązek lekarza dotyczy jedynie zabiegów czysto leczniczych, to problem klauzuli sumienia zostałby znacznie ograniczony.

W niektórych wystąpieniach – zgodnie z tematem konferencji – zwracano uwagę na kwestie analogiczne do problemu klauzuli sumienia pojawiające się na gruncie etyk zawodów niemedycznych. Adwokat, dr Michał Skwarzyński (z KUL), niejako w opozycji do powszechnego przekonania, że problem klauzuli sumienia wynika z istnienia szczegółowej regulacji dotyczącej obowiązków osób pełniących określony zawód, dowodził, że prawo do odmowy podjęcia pewnych czynności związanych z zawodem jest konsekwencją wolności sumienia gwarantowanej przez konstytucję. W przypadku profesji prelegenta – chociaż trudno byłoby mówić o regulacjach prawnych dotyczących klauzuli sumienia w bezpośredni sposób – respektowanie autonomii sumienia adwokata jest częścią praktyki w tym zawodzie. Ma na celu nie tylko ochronę sumienia adwokata, lecz także ochronę interesu jego klienta, zabezpiecza go bowiem przed powierzeniem swojej sprawy człowiekowi nieprzekonanemu o jej słuszności. Odnosi się to również – jak zauważył Szymon Mazurkiewicz (z UJ) – do zawodu sędziego, który co prawda wydaje wyroki w oparciu o normy prawne, ale ostatecznie kieruje się sądem własnego sumienia.

Kwestia sumienia pojawia się także w zawodzie nauczyciela. Zdaniem dr. Jacka Frydrycha (z KUL) każdy nauczyciel,

ze względu na to, że oddziałuje na podopiecznego całą swoją osobą – jest szczególnie zobowiązany do profesjonalizmu, a profesjonalizm w tym zawodzie oznacza między innymi życie w zgodzie z własnym sumieniem i bycie świadkiem wartości. Mgr Jolanta Prochowicz (również z KUL) na przykładzie historii słynnego czarnoskórego nauczyciela Paula Mosesa, który odmówił prowadzenia wykładu na temat książki Marka Twaina *Przygody Hucka Finna* ze względu na jej, w jego przekonaniu, rasistowski wydźwięk, przedstawiła możliwość konfliktu sumienia nauczyciela z obowiązkiem realizowania określonego materiału.

Poruszono również problematykę autonomii sumienia w zawodzie dziennikarza (w wystąpieniu mgr. Wojciecha Dąbrówki z Uniwersytetu Marii Curie-Skłodowskiej) i w służbach mundurowych, na przykładzie policji (w wystąpieniu mgr Patrycji Łebkowskiej z Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego).

Zagadnienie klauzuli sumienia oraz analogiczne problemy dotyczące zawodów pozamedycznych zostały podczas konferencji przeanalizowane szczegółowo, z uwzględnieniem punktów widzenia różnych dyscyplin naukowych (między innymi prawa, etyki i filozofii, socjologii, nauk o zdrowiu i o dziennikarstwie). Wskazano nie tylko na aspekt prawny, lecz także na podłoże filozoficzne sporu o klauzulę sumienia oraz na różnorakie uwikłania tej problematyki, wynikające ze specyficznej materii poszczególnych zawodów. W trakcie dyskusji prelegenci odwoływali się do dwóch koncepcji sumienia: klasycznej (sumienie jako sąd praktyczny) i „psychologicznej” (sumienie jako dyspozycja moralna). Organizatorzy planują wydanie publikacji pokonferencyjnej.

Sylwia SURDYKOWSKA

„REORIENTACJE”

Cykl spotkań upowszechniających wiedzę o świecie Azji i Afryki
Wydział Orientalistyczny Uniwersytetu Warszawskiego
barStudio przy Teatrze Studio w Warszawie

„Reorientacje” to cykl spotkań upowszechniających wiedzę o świecie Azji i Afryki organizowany przez Wydział Orientalistyczny Uniwersytetu Warszawskiego oraz barStudio przy Teatrze Studio w Warszawie.

Pomysł zorganizowania cyklu dyskusji na temat Azji i Afryki zrodził się w środowisku warszawskich orientalistów z potrzeby rzetelnego, obiektywnego przekazu wiadomości na temat krajów tego obszaru – ich kultury, historii, religii, problemów społecznych i politycznych, czyli kwestii, o których często się dyskutuje, ale rzadko ma się o nich wiedzę. Orientaliści stanowią stosunkowo nieliczną grupę specjalistów i ich głos z trudem przebija się przez chór opinii i poglądów formułowanych we współczesnej debacie publicznej.

Dlatego też wobec trudnej sytuacji politycznej i społecznej na Bliskim Wschodzie oraz w krajach Afryki, a także jej bardzo jednostronnej i powierzchownej interpretacji w mediach i dyskusjach, jakie codziennie toczą się w różnych środowiskach, postanowiliśmy podjąć się swoistej pracy u podstaw. Przyjmując, że merytoryczne argumenty, nie zaś powierzchowne opinie skłonią tych, którzy chcą poznać i zrozumieć kultury Azji i Afryki, do własnej refleksji, zdecydowaliśmy się rozpocząć cykl rozmów o świecie Wschodu,

przedstawiając wzory kultury, wyjaśniając sposoby myślenia, dyskutując o źródłach i konsekwencjach społecznych zachowań oraz o procesach tam zachodzących.

W projekcie udział biorą przedstawiciele wszystkich specjalności Wydziału Orientalistycznego Uniwersytetu Warszawskiego, a zatem arabiści, iraniści, turkolodzy, specjaliści w zakresie islamu europejskiego, mongoliści, hebraiści, koreaniści, japończycy, sinolodzy, tybetolodzy, buddolodzy, znawcy Starożytnego Wschodu i afrykaniści.

„Reorientacje” to dyskusje ludzi kompetentnych, choć różniących się w ocenach sytuacji. To cykl rozmów, które polegają na wymianie poglądów i wiedzy, prowadzących do zrozumienia źródła problemów współczesnego świata, na przykład dotyczących muzułmanów w Europie, Państwa Islamskiego, zanieczyszczenia środowiska w Chinach czy też zrozumienia „logiki” innych kultur, ich systemów wartości, sposobów odczuwania i komunikowania się, które wyznaczają granice ich światów. Toteż w rozmowach z cyklu „Reorientacje” nie może zabraknąć dyskusji o sztuce, literaturze, językach orientalnych, prawie i wielu innych zagadnieniach. Tworzą one szeroki kontekst kulturowy, którego znajomość jest niezbędna do zrozumienia Innego.

Organizatorzy „Reorientacji” pragną skłonić słuchaczy do refleksji nad różnorodnością świata, nad innym jego pojmowaniem, uruchomić umiejętność dystansowania się wobec utrwalonych wzorców własnej kultury, tak by móc uwolnić się od siatki pojęciowej ukutej przez kulturę i naukę zachodnią i dostrzec, że świat żyjący według reguł i wzorów innych niż nasze stanowi część świata, w którym żyjemy. Celem „Reorientacji” jest zatem nie tylko przekazywanie wiedzy, lecz przede wszystkim zachęcanie do samodzielnego myślenia, dystansowania się od prostych, powierzchownych przekazów, do poznawania bez uprzedzeń, odrzucania stereotypów, co w wielkim skrócie oddaje zasada, którą przypominamy każdorazowo w zaproszeniach na kolejne spotkania w ramach omawianego cyklu. Brzmi ona: „Nie daj się zwieść, sięgnij do źródeł, myśl, zaufaj nauce”. Takie podejście ma w rezultacie umożliwić postrzeganie odmiennych kulturowo miejsc Azji i Afryki jako normalnych, doświadczających swoich dla siebie problemów, a zarazem jako obszarów, gdzie panują jednak normy i przyzwyczajenia odmienne od tych, które są naszym udziałem, a wynikające z doświadczeń wyniesionych z przeszłości.

Spotkania prowadzone w ramach cyklu „Reorientacje” rozpoczęły się w marcu 2014 roku. Debaty odbywają się raz na dwa lub trzy miesiące (zazwyczaj w czwartki o godz. 19.00). Każdy odcinek dotyczy wybranego problemu charakterystycznego dla innego rejonu Azji i Afryki, który jest przedmiotem badań warszawskich orientalistów. Dotychczas odbyło się już dwanaście takich odcinków, w których wzięło udział trzydziestu orientalistów z Uniwersytetu Warszawskiego – podczas każdego ze spotkań głos zabiera trzech lub czterech specjalistów, których doświadczenie zawodowe w wielu przypadkach nie ogranicza się wyłącznie do pracy badawczej i dydaktycznej. Nierząd-

ko wzbogacone jest o wymiar praktyczny, na przykład praktykę dyplomatyczną, tłumaczeniową, doradczą, działalność pomocową dla różnych organizacji, na przykład dla Międzynarodowego Czerwonego Krzyża czy wojska. Praca badawcza wzbogacona o bezpośrednie kontakty z mieszkańcami krajów Azji i Afryki, także w czasie pobytów naukowych czy stypendialnych, pozwala doświadczyć udziału w kulturze tych terenów, choć w pewnym stopniu zrozumieć sens, jaki nadają jej mieszkańcy Orientu. Doświadczenie tego rodzaju, wsparte kompetencjami naukowymi, to niewątpliwie atut i legitymacja do oceniania, wartościowania i podejmowania dyskusji na temat Azji i Afryki poprzez stawianie pytań i szukanie odpowiedzi, nie zaś utrwalanie znanych z mediów gotowych, bezrefleksyjnych odpowiedzi i uproszczonych obrazów.

Spotkania z cyklu „Reorientacje” moderuje dziennikarz Michał Kukawski. Po godzinnej debacie, w drugiej części spotkania, przewidziany jest również około godzinny czas na pytania z sali oraz dyskusję z udziałem słuchaczy. Bardzo cenimy sobie tę właśnie część debaty. Zgodnie z pierwotnym założeniem „Reorientacje” mają stwarzać przestrzeń nie tylko do słuchania, ale przede wszystkim do dyskusji, zadawania pytań oraz refleksji. „Reorientacje” są adresowane do wszystkich: pasjonatów określonych kultur Orientu, studentów, młodzieży szkolnej, dyplomatów, dziennikarzy oraz przedstawicieli innych dyscyplin nauki zajmujących się Orientem, na przykład politologów, socjologów, czy kulturoznawców. Zależy nam także na przyciągnięciu uwagi osób, które dotychczas nie widziały potrzeby poznawania odmiennych kultur.

Aby stworzyć jak najbardziej przyjazną przestrzeń dla wszystkich zainteresowanych oraz zachęcić do rozmowy o kulturach Azji i Afryki, uznaliśmy, że „Reorientacje” powinny odbywać się poza

murami uniwersytetu, z dala od czysto akademickiej formuły wykładu. Naprzeciw naszym oczekiwaniom wyszedł Grzegorz Lewandowski reprezentujący barStudio przy Teatrze Studio w Pałacu Kultury i Nauki. BarStudio, jako miejsce cieszące się dużą renomą i znane wielu środowiskom z organizacji imprez kulturalnych oraz akcji społecznych na rzecz miasta Warszawa, ma niewątpliwie ogromny wkład w organizację „Reorientacji”.

„Reorientacje” mają swój profil na portalu Facebook¹, gdzie zachęcamy do poznawania kultur Azji i Afryki. Polecamy tam wartościowe książki naukowe i popularnonaukowe, literaturę piękną, filmy, muzykę i artykuły prasowe powstające w krajach Azji i Afryki. Zachęcając do poznawania różnych rejonów Wschodu, informujemy o bieżących wydarzeniach, wskazujemy ciekawe zjawiska dotyczące tych kultur i prezentujemy ważne opinie na ich temat.

Pierwszy odcinek „Reorientacji”, zatytułowany „Iran ajatollahów – przewidywalny czy nie?”, miał miejsce 20 marca 2014 roku. W dyskusji na temat współczesnego Iranu udział wzięli pracownicy naukowci Zakładu Iranistyki Uniwersytetu Warszawskiego: prof. Jolanta Sierakowska-Dyndo, dr Magdalena Zaborowska (obecnie Rodziewicz) i dr Mirosław Michalak. Rozmowa dotyczyła ustroju państwa irańskiego (pers. *welajat-e faghih*), zgodnie z którym najwyższą władzę w państwie sprawuje uczony w prawie muzułmańskim. Na wstępie spotkania rozmawialiśmy o środowisku irańskich duchownych i o tym, skąd wzięła się siła przywódców religijnych, dlaczego to właśnie oni doszli do władzy w roku 1979. Poruszono szereg problemów: iraniści wyjaśniali strukturę środowiska irańskiego duchowieństwa, omawiali wewnętrzne podziały, które się w nim rysują, oceniali,

jaki jest ich rzeczywisty wpływ na politykę państwa i czy rzeczywiście jedynym słusznym opisem irańskich ajatollahów jest określenie „nieprzewidywalni”. Konkluzje dotyczące pytania postawionego w tytule sprowadzały się do stwierdzenia, że Iran w polityce zagranicznej od lat jest krajem bardzo przewidywalnym. Natomiast polityka wewnętrzna tego kraju, ze względu na ograniczenia, na jakie opinia światowa napotyka w dostępie do informacji na jego temat, jest w dużym stopniu nieprzewidywalna i nie pozwala na formułowanie długoterminowych prognoz.

Kolejne spotkanie odbyło się 24 kwietnia 2014 roku i poświęcone zostało problematyce Izraela. Hebraiści poruszyli jeden z najważniejszych tematów w kontekście kultury tego państwa, a mianowicie kwestię Holocaustu. Gościom, wśród których znalazły się hebraistki z warszawskiej orientalistyki dr Angelika Adamczyk, mgr Marta Dudzik-Rudkowska, mgr Agnieszka Podpora oraz – jako gość specjalny – historyk, teolog i antropolog kultury prof. Stanisław Obirek, zadaliśmy pytanie: „Czy młodzi Żydzi w Izraelu mają dość Holocaustu?”. W odcinku tym skoncentrowaliśmy się temacie pamięci – w politycznej, kulturalnej i społecznej rzeczywistości współczesnego Izraela – o Zagładzie Żydów europejskich oraz roli, jaką pamięć ta odgrywa w kształtowaniu kolejnych pokoleń. Pytaliśmy o wydarzenia sprzed przeszło siedemdziesięciu lat, o to, co czują Izraelczycy dzisiaj. Czy Holocaust i pamięć o nim ma dla nich jeszcze jakieś znaczenie? A w końcu: czy wolno im powiedzieć „dość”? Zaproszeni do rozmowy goście zaprezentowali rys historyczny, a zatem najważniejsze fakty, które doprowadziły do powstania państwa Izrael, oraz uwarunkowania kulturowe dzisiejszego Izraela wynikające z Holocaustu. Wiele miejsca poświęcono kwestiom edukacji i procesowi wychowania kolejnych pokoleń Izraelczyków, oparte-

¹ Zob. „Reorientacje”, <https://www.facebook.com/reorientacje>.

mu na gloryfikacji pamięci o Holokauście, oraz pytaniu, w jaki sposób proces ten przekłada się na główne cechy ich charakteru narodowego. Omówiono nie tylko program szkolny, ale również twórczość literacką wybranych pisarzy izraelskich, jak choćby Edgara Kereta. W konkluzji podkreślono, że choć w kulturze Izraela widoczne są sygnały mówiące o tym, że w pewnych środowiskach z niechęcią mówi się o Holokauście, to jednak jest on jednym z najważniejszych elementów budujących tradycję Izraela.

Trzecie spotkanie z cyklu „Reorientacje”, zatytułowane „Muzułmanie w Europie – kim są i jak zmieniają Europę?”, odbyło się 22 maja 2014 roku. W tamtym czasie nie mieliśmy jeszcze w Europie do czynienia z falą uchodźców syryjskich, już wtedy jednak nastroje antymuzułmańskie były na naszym kontynencie na tyle widoczne, że uznaliśmy za konieczne podjęcie pytania o obecność muzułmanów w Europie. W dyskusji udział wzięli pracownicy Zakładu Islamu Europejskiego Uniwersytetu Warszawskiego prof. Agata Skowron-Nalborczyk, dr Marta Widy-Behiesse oraz dr Konrad Zasztowt. Podczas spotkania rozmawialiśmy o tym, skąd wzięli się w Europie muzułmanie, kiedy i dlaczego tu przybyli, czym się między sobą różnią i jakie mają oczekiwania. Zastanawialiśmy się nad tym, jak muzułmanie zmieniają Europę i jak Europa zmienia muzułmanów. W dyskusji omówiono powody przybywania kolejnych fal muzułmanów do różnych krajów europejskich. Podkreślano kwestie związane ze sprowadzaniem muzułmanów do Europy przez samych Europejczyków (na przykład Turków do Niemiec) oraz problem zasiedlania przez muzułmanów Europy, na przykład wielkiej Brytanii i Francji, w wyniku ekspansji kolonialnej państw europejskich. Wskazywano, że w dzisiejszej Europie muzułmanie – w zależności od pochodzenia, wyznawanego rodzaju

islam i miejsca pobytu – stwarzają w różnych krajach różne problemy i inaczej te poszczególne państwa zmieniają. Znaczący islam europejskiego podkreślali wagę polityki asymilacyjnej i wskazywali na niedoskonałości tej polityki w modelach francuskim i brytyjskim. Jako pozytywny przykład współistnienia muzułmanów na terenach niemuzułmańskich wskazano obecność Tatarów w Polsce i na Krymie.

Kolejne spotkanie w ramach „Reorientacji” zorganizowaliśmy 30 października 2014 roku, a poświęcone zostało ono kwestii organizacji terrorystycznej Da’esz, czy też – jak się ją inaczej określa – Państwu Islamskiemu. Odcinek ten nosił tytuł „Czy kalifat w Iraku i Syrii zagraża Polsce?”. Uczestniczący w dyskusji arabiści, wśród których znaleźli się: prof. Katarzyna Pachniak, dr Marcin Grodzki, dr George Yacoub (tłumacz literatury polskiej na arabski i archeolog) oraz iranista dr Mirosław Michalak (tłumacz języka perskiego), odpowiadali na pytania dotyczące tego, czym jest kalifat, kto go utworzył i jakie rządzą w nim prawa. Goście debatowali nad tym, dlaczego dżihadysty tak bardzo nienawidzą Zachodu, szyitów, Kurdów i innych grup w regionie, oraz jaki wpływ na przebieg losów Bliskiego Wschodu ma podział muzułmanów na sunnitów i szyitów. Znaczący islamu zaprezentowali podstawowe różnice między tymi odmianami islamu. Podczas dyskusji ujawniły się rozbieżności między opiniami doktora Yacoub’a i doktora Michalaka, a dotyczyły one przede wszystkim wpływu, jaki Iran wywiera na sytuację w Syrii. Zdaniem doktora Yacoub’a Iran odegrał istotną rolę w zmianie struktury wyznaniowej w Syrii, z którym to poglądem nie zgodził się doktor Michalak. Podjęto również dyskusję na temat roli, jaką odgrywają dziś Arabia Saudyjska i Iran w konflikcie z Państwem Islamskim. Na koniec zaproszeni goście zgodzili się, że choć trudno w dzisiejszych czasach o pewną prognozę co do zagrożeń,

jakie kalifat może przynieść dla Polski, to jednak prawdopodobieństwo, że takie zagrożenia się pojawiają, jest niewielkie.

Po serii spotkań dotyczących Bliskiego Wschodu w kolejnym odcinku „Reorientacji”, który został zorganizowany 18 grudnia 2014 roku, przenieśliśmy się do Azji Południowej, a dokładnie do Indii. Przygotowując spotkanie, zdaliśmy sobie sprawę, że o Indiach w Polsce mówi się naprawdę niewiele. Aby przybliżyć kulturę tego kraju, nadaliśmy spotkaniu tytuł „Dlaczego potrzebujemy Indii?” W dyskusji udział wzięli indolodzy: prof. Maria Krzysztof Byrski (były ambasador Rzeczypospolitej Polskiej w Indiach), prof. Danuta Stasik, dr Aleksandra Turek oraz dr Jakub Wilanowski-Hilchen (do niedawna pracownik Międzynarodowego Czerwonego Krzyża). Podobnie jak w przypadku innych rozmów z serii „Reorientacje” i tym razem zaproszeni goście podchodzili do omawianego tematu z różnych perspektyw. Rozmowa koncentrowała się wokół znaczenia Indii i kultury indyjskiej w świecie. Podczas spotkania pytano między innymi, jaka jest pozycja Indii w regionie. Profesor Byrski w oparciu o swoje doświadczenie pracy w tym kraju wyjaśniał, na czym polega fenomen systemu kastowego i jaki wpływ na współczesne Indie ma ich kolonialna przeszłość. Zastanawialiśmy się także nad tym, dlaczego Indie od lat przyciągają ludzi Zachodu, czym jest indyjska duchowość i jakie jest jej miejsce we współczesnych Indiach, jak zrozumieć mieszkańca Indii – i wreszcie, dlaczego Indie są nam potrzebne.

Podczas kolejnych spotkań przesuwaliliśmy się w debatach coraz bardziej na Wschód. 26 lutego 2015 roku rozmawialiśmy o Chinach. Odcinek ten zatytułowany został: „Czy Chiny rządzą światem?”. Sinołodzy, wśród których znaleźli się: prof. Józef Pawłowski, dr Małgorzata Religa, dr Marcin Jacoby i dr Włodzimierz Cieciora, rozmawiali o tym, w jaki sposób

polityka wewnętrzna Chin wpływa na sytuację na świecie. Prof. Józef Pawłowski, który spędził cztery lata w polskiej placówce dyplomatycznej w tym kraju, wskazywał na bardzo interesujące przemiany w partii chińskiej i społeczeństwie chińskim. Wiele mówił o tym, co Chińczycy myślą o polityce. Podczas spotkania zwrócono uwagę, że sytuacja ekonomiczna Chin nie jest już tak dobra, jak sądzono kilka lat temu. Sinołodzy mówili także o różnicowaniu religijnym i etnicznym społeczeństwa chińskiego oraz o sytuacji kulturalnej w Chinach. Pytaliśmy o to, czy Chiny nadal są państwem komunistycznym i jak patrzą na swoją pozycję globalną, czy czują się mocarstwem światowym. I wreszcie, jakie konsekwencje dla świata niesie to, co dzieje się w Chinach.

Podczas kolejnego spotkania, zorganizowanego 22 kwietnia 2015 roku, rozmawialiśmy o Tybecie, którym świat interesuje się coraz rzadziej. Zastanawialiśmy się nad odpowiedzią na pytanie: „Czy Tybet przetrwa?”. Wśród zaproszonych gości byli mongoliści i tybetolodzy: dr Agata Bareja-Starzyńska, dr Thupten Kunga Chashab (były mnich tybetański), sinolog dr Jerzy Bayer (były ambasador Rzeczypospolitej Polskiej w Tajlandii, Laosie, Kambodży i Birmie) oraz historyk i indolog prof. Krzysztof Dębnicki (były Ambasador Rzeczypospolitej Polskiej w Mongolii i Pakistanie). Dyskusja koncentrowała wokół ważnego pytania o to, na czym polega „tybetańskość”. Zaproszeni goście zwrócili uwagę na często podejmowane dziś przez Tybetańczyków akty samospalenia, będące wyrazem protestu wobec okupacji ich kraju przez Chiny. Podczas spotkania zastanawiano się również nad znaczeniem Dalajlamy dla dzisiejszych Tybetańczyków. Poruszono też kwestie wyznawania buddyźmu tybetańskiego przez Chińczyków oraz przebiegu procesu osadnictwa Chińczyków w Tybecie. Podjęto także próbę odpowiedzi

na pytanie, czy ocalenie dla Tybetu może przyjść z zewnątrz, czy też przyniesie je diaspora tybetańska – i wreszcie, czy Tybet przetrwa i jakie znaczenie dla świata mają losy tego kraju.

29 czerwca 2015 roku odbyło się kolejne spotkanie, które tym razem zatytułowane było „Czy Japonia wyprzedza świat o 20 lat? Co nas czeka w 2035 roku?” Wzięły w nim udział japonistki: prof. Ewa Pałasz-Rutkowska, prof. Iwona Kordzińska-Nawrocka, prof. Beata Kubiak Hōchi i dr Katarzyna Starecka. Starając się zainteresować słuchaczy odległą Japonią, zastanawialiśmy się, czy przekonanie o tym, że Japonia wyprzedza świat, jest w istocie prawdziwe, a jeśli tak, to czy możemy nauczyć się czegoś, korzystając z jej doświadczeń. Dyskutowaliśmy o znaczeniu Japonii i kultury japońskiej w świecie i o tym, jaka jest współczesna Japonia, na czym polegał fenomen jej szybkiego rozwoju po wojnie i jakie są jego dzisiejsze skutki, a także jaki wpływ na współczesną Japonię ma jej tradycja. Zastanawialiśmy się, dlaczego Japonia od tak dawna fascynuje świat. Przeglądaliśmy się jednocześnie problemom społecznym, z jakimi zmaga się dziś ten kraj, takim jak choćby starzenie się społeczeństwa.

Kolejny odcinek „Reorientacji” koncentrował się wokół sposobu postrzegania świata przez ludzi pochodzących z krajów Orientu. Ponieważ w swojej pracy codziennie zauważamy, jak często Europejczycy nie rozumieją zachowania ludzi z Bliskiego czy Dalekiego Wschodu, doszliśmy do wniosku, że warto sytuację odwrócić i zastanowić się, czego ludzie Wschodu nie rozumieją na Zachodzie. Spotkanie, które odbyło się 26 stycznia 2015 roku, zatytułowaliśmy więc „Są w Polsce, pochodzą z Orientu – co o nas myślą?”. W dyskusji skupiliśmy się na zagadnieniu, czego ludzie pochodzący z krajów Orientu nie pojmują w zachowaniu Polaków i w kulturze polskiej. Do udziału w spotkaniu

zaprosiliśmy pracowników Wydziału Orientalistycznego Uniwersytetu Warszawskiego, którzy pochodzą z Izraela, Japonii, Syrii i Tybetu, a przybyli do Polski w latach siedemdziesiątych, osiemdziesiątych i dziewięćdziesiątych ubiegłego wieku i już tu zostali. Gośćmi byli: prof. Shoshana Ronen (hebraistka), sensei Tsuneo Okazaki (japonista), dr George Yacoub (arabista i archeolog) oraz dr Thupten Chashab (tybetolog i były mnich tybetański). Gości zapytaliśmy, co myślą o Polsce i Polakach, co ich irytuje, rozśmiesza, zaskakuje i drażni w naszej kulturze, a co doceniają. Czy Polska jest dla nich miejscem egzotycznym? Zastanawialiśmy się, czy nasz kraj w jakimś sensie ich ogranicza, czy raczej obdarza możliwościami, co widzą w nas, czego my nie dostrzegamy – i wreszcie, czego nie rozumieją. Odcinek ten okazał się wyjątkowo dobrym ćwiczeniem uświadamiającym, że istnieje perspektywa patrzenia na świat, która różni się od naszej własnej.

10 grudnia ubiegłego roku odbył się kolejny odcinek „Reorientacji”, który nosił tytuł „Współczesny islam – co jest prawdą, a co kłamstwem?”. Ze względu na sytuację związaną z kryzysem na Bliskim Wschodzie oraz wzrastającą w społeczeństwach europejskich falą strachu przed muzułmanami i niechęcią wobec islamu uznaliśmy za konieczne po raz kolejny porozmawiać o tej religii. Unikając propagandy i polityki, staraliśmy się koncentrować na tym, co o islamie mówi nauka. Rozmawialiśmy o fałszywych – z punktu widzenia nauki – przekonaniach dotyczących islamu, które ostatnio tak często pojawiają się w mediach, prasie i serwisach społecznościowych. W spotkaniu wzięli udział: arabista prof. Janusz Danecki, iranista dr Mirosław Michalak, dr Marta Widby-Behiesse, zajmująca się islamem w Europie, oraz turkolog mgr Dariusz Cichocki. Udział w dyskusji osób, które zajmują się problematyką islamu w licznych jego od-

słonach w różnych zakątkach świata muzułmańskiego, a także islamem w Europie, pozwolił ukazać różnorodność tej religii. Specjaliści podkreślali między innymi, że islam nie jest monolitem, że podobnie jak chrześcijaństwo, zawiera w sobie wiele nurtów, wśród których najważniejsze to szyizm, sunnizm i wahhabizm. W dyskusji wiele miejsca poświęcono szariatowi, czyli prawu muzułmańskiemu, kwestiom praw kobiet w islamie i stanowisku Koranu na ten temat. Pytaliśmy, skąd biorą się w islamie nurty terrorystyczne, z czego wynika fakt, że często wykorzystywany jest on do celów politycznych i czy islam jest rzeczywiście niebezpieczny. Pomimo różnic w opiniach goście zgodzili się, że islam jest religią pokojową, chociaż możliwość różnej interpretacji Koranu stwarza pole do wielu nadużyć i wykorzystywania tej religii do celów politycznych.

Przedostatni z omawianych odcinków „Reorientacji” miał miejsce 10 marca bieżącego roku i nosił tytuł „Korea bez maski. Kraj doznań ekstremalnych?” W spotkaniu udział wzięli koreańscy prof. Ewa Rynarzewska, dr Christoph Shin-Janasiak oraz dr Anna Diniejko-Wąs. Podczas debaty rozmawialiśmy na temat narodowej tożsamości Koreańczyków, ich kulturowej odrębności i oryginalności. Podstawowe pytanie, które zadaliśmy gościom, dotyczyło emocjonalności Koreańczyków, przede wszystkim charakterystycznej dla niej kultury smutku i kultury radości. Aby wyjaśnić ten problem, w dyskusji poruszono wiele kwestii. Dotyczyły one między innymi wpływu, jaki na życie Koreańczyków miało geopolityczne położenie ich państwa, oraz przyczyn, które spowodowały ogromne zmiany społeczno-kulturowe we współczesnej Korei Południowej. Dyskutowano na temat roli tradycji we współczesnym społeczeństwie południowokoreańskim, dlaczego można o Korei mówić jako o kraju doznań ekstremalnych, a także na czym owa ekstremal-

ność polega i jakie ma ona konsekwencje dla życia codziennego Koreańczyków.

Ostatni jak dotychczas odcinek „Reorientacji”, zatytułowany „W labiryncie Orientu. Jak go zrozumieć?”, odbył się 12 maja bieżącego roku w ramach obchodów dwusetlecia Uniwersytetu Warszawskiego. Gośćmi byli: prof. Marek Mejor (indolog), prof. Lidia Kasarełło (sinolożka), prof. Jadwiga Pstrusińska (afganolożka) i prof. Ewa Pałasz-Rutkowska (japonistka). Rozmawialiśmy nie tylko na temat różnorodności świata, wzorców kulturowych, odmiennych od naszych a w ostatnim czasie budzących tak wiele obaw i uprzedzeń w rozmaitych częściach świata, ale także na temat nauki, a w szczególności orientalistyki, która naszym zdaniem zasługuje na miano odrębnej dyscypliny. Zastanawialiśmy się nad tym, dlaczego mimo łatwego dostępu do informacji i niezliczonych możliwości podróżowania do odległych zakątków globu tak trudno jest nam dziś zrozumieć odmienne kultury i ludzi je reprezentujących. Szukaliśmy kluczy do ich poznawania. Pytaliśmy orientalistów, którzy w swojej pracy na co dzień stykają się z odmiennością kulturową, o ich długotrwałe spotkania z Orientem, o prawdziwe historie, które ukazują specyficzne dla określonych kultur normy postępowania, odczuwania i rozumienia określonych zjawisk. Snuliśmy rozważania nad tym, z czego normy te wynikają i jaki jest klucz do ich poznania, na ile znaczne różnice między kulturami przysłaniają istotne podobieństwa między nimi, jak również tożsamość ludzkich potrzeb, pragnień i tęsknot niezależnie od kręgu kulturowego.

Podsumowując dwanaście odcinków „Reorientacji” zorganizowanych przez Wydział Orientalistyczny Uniwersytetu Warszawskiego, należy podkreślić, że biorący w nich udział orientaliści, reprezentujący różne specjalności i podejścia badawcze oraz dyskutujący na rozmaite tematy dotyczące odmiennych kultur,

zgodnie zwracali uwagę na jedną kwestię. Podkreślali mianowicie, że próbując zrozumieć kultury Azji i Afryki, należy unikać przykładania do zjawisk charakterystycznych dla tych miejsc norm i sposobów myślenia utrwalonych w tradycji i nauce zachodnioeuropejskiej. Zwracali uwagę, że już choćby stosowanie wobec kultur Wschodu siatek pojęciowych ukutych na potrzeby Zachodu może prowadzić do fałszywych wniosków – może się bowiem okazać, że wiele zjawisk w tradycjach takich, jak chińska, japońska, irańska, turecka, hebrajska, afgańska czy też krajów arabskich, nie przystaje do naszych doświadczeń. Uczni podkreślali, że w językach europejskich nierzadko brak terminów opisujących problemy występujące w kulturach Azji i Afryki, bo z podobnymi zjawiskami Europa nie miała, jak dotychczas, do czynienia. Przestrzegali, że nieuwzględnianie takich kwestii w debacie na temat Azji i Afryki może utrwalać ich obraz wyłącznie jako miejsc niebezpiecznych, które charakteryzuje fanatyzm, nędza, złe traktowanie kobiet, terroryzm i szeroko rozumiane zacofanie. Jak po-

kazują kolejne odcinki „Reorientacji”, w rzeczywistości to obraz koncentrujący się tylko na części zjawisk społecznych, które zachodzą w tych krajach, a zatem obraz nieprawdziwy, niewyważony i daleki od odsłonięcia pozostałych prawd o tych kulturach, w których przywiązanie do tradycji opartej na wartościach akceptowanych i szanowanych przez tamtejsze społeczeństwa i wyrażającej się w trwałości obyczajów, poglądów, wierzeń, tradycyjnych norm społecznych oraz sposobów myślenia nie musi stać w sprzeczności z nowoczesnością czy też postępem w jego najlepszym rozumieniu.

Nie zawsze udaje się nam znaleźć odpowiedź na pytania stawiane w tytułach kolejnych odcinków „Reorientacji”. W przypadku każdego podejmowanego tematu dyskusja odsłania skomplikowaną naturę omawianych problemów, odkrywa kolejne pytania i siłą rzeczy powstrzymuje przed formułowaniem jednoznacznych i uproszczonych opinii na temat kultur Azji i Afryki, co jako iranistka i koordynator tego cyklu spotkań poczytuję za zaletę tego przedsięwzięcia.

Zuzanna B. GAŹDIK

OCHRONA ŻYCIA – NOWE WYZWANIA
Międzynarodowa konferencja naukowa
„Wartość życia. O współczesnych kontekstach czytania
encykliki św. Jana Pawła II *Evangelium vitae*
w dwudziestą rocznicę jej ogłoszenia”
KUL, Lublin, 27 XI 2015

W dniu 27 listopada 2015 roku na Katolickim Uniwersytecie Lubelskim Jana Pawła II odbyła się międzynarodowa konferencja naukowa „Wartość życia. O współczesnych kontekstach czytania encykliki św. Jana Pawła II *Evangelium vitae* w dwudziestą rocznicę jej ogłoszenia”. Jej organizatorami byli Instytut Jana Pawła II KUL, Katedra Prawa Karnego KUL, Centrum Jana Pawła II w Lublinie oraz Instytut Papieża Jana Pawła II w Warszawie.

Tematyka obrad odnosiła się do istotnych kwestii związanych z ochroną życia ludzkiego od poczęcia do naturalnej śmierci, które ujęte zostały w aspektach etycznym, teologicznym i prawnym. Zasadniczym celem było wskazanie na aktualność treści zawartych w encyklice *Evangelium vitae*, a także na konieczność ich nieustannego rozważania i realizowania zawartych w encyklice wskazań. W poszczególnych sesjach wzięli udział specjaliści z różnych ośrodków naukowych – zarówno krajowych, jak i zagranicznych.

Otwarcia konferencji i przywitania przybyłych gości dokonała prof. Urszula Paprocka-Piotrowska, Prorektor KUL do spraw Promocji i Współpracy z Zagranicą. Następnie Michał Karapuda, przedstawiciel Prezydenta Miasta Lublin, odczytał list okolicznościowy skierowany do Rektora KUL.

Konferencja podzielona została na cztery sesje, moderowane odpowiednio przez prof. Agnieszkę Lekką-Kowalik, prof. Krzysztofa Wiaka, prof. Pawła Skiubińskiego oraz ks. prof. Grzegorza Wojciechowskiego.

Obrady rozpoczęło odtworzenie nagranego wystąpienia dr Wandy Póltawskiej, reprezentującej Papieską Akademię Życia. W referacie „Wartość życia w nauczaniu św. Jana Pawła II” zwróciła ona uwagę, że ochrona życia ludzkiego na każdym etapie jego rozwoju stanowiła jeden z głównych tematów działalności duszpasterskiej Jana Pawła II. Prelegentka przypomniała, że zagadnienie to pozostaje aktualne, gdyż życie ludzkie wciąż jest zagrożone, zagrożona jest również jego jakość. Następnie poruszyła temat cywilizacji śmierci oraz cywilizacji życia, a w tym kontekście – zagadnienie konieczności wychowywania społeczeństwa i zmobilizowania całej ludzkości do ochrony życia. Przedstawiła również inne istotne wątki nauczania św. Jana Pawła II związane z ochroną życia, między innymi zagadnienia godności życia ludzkiego, świętości ludzkiego ciała, znaczenia ojcostwa i macierzyństwa, miłości altruistycznej i sprawiedliwej.

Kolejni dwaj prelegenci również reprezentowali Papieską Akademię Życia.

Ks. prof. Renzo Pegoraro w wystąpieniu „Il significato della enciclica *Evangelium Vitae* nei nostri tempi” [„Znaczenie encykliki *Evangelium vitae* w naszych czasach”] nie tylko przedstawił okoliczności historyczne i genezę powstania encykliki, ale również zwrócił uwagę na jej doniosłość i aktualność wobec wyzwań współczesności (związanych między innymi z wpływem biotechnologii na medycynę). Szczególne znaczenie prelegent przypisał działaniom mającym na celu propagowanie kultury życia. Podkreślił, że należy wciąż na nowo odkrywać i przyjmować dobrą nowinę o ludzkim życiu – każde bowiem stanowi radosną nowinę i jest symbolem nadziei płynącej z miłości Boga do człowieka.

W referacie „Challenges to the Culture of Life Today” [„Wzywania, przed jakimi stoi dzisiaj kultura życia”] prof. Rocco Buttiglione przeprowadził krytykę aborcji i eutanazji jako czynów wymierzonych w życie ludzkie. Jednocześnie jako znak nadziei potraktował zjawiska związane z ruchami pro life, nauczaniem kościołów chrześcijańskich, jak i religii niechrześcijańskich, a także zmniejszającą się liczbą osób popierających aborcję. Wskazał również na potrzebę kształtowania polityki ochrony życia poprzez oddziaływanie na parlamenty poszczególnych państw (na przykład w zakresie wspierania osób starszych i nieuleczalnie chorych). Pokreślił również znaczenie rodziny jako środowiska, w którym życie człowieka rozpoczyna się i kończy. Zdaniem prelegenta, aby przeciwdziałać aborcji i eutanazji, należy przede wszystkim wzmacniać rodzinę.

Pierwszą sesję konferencji zakończyła dyskusja, w której poruszono między innymi kwestię potrzeby pracy nad zmianą świadomości społeczeństwa w zakresie ochrony życia, a także problem ludzkiej wolności, w szczególności w jej indywidualistycznym ujęciu.

Drugą sesję konferencji rozpoczęło wystąpienie prof. Alicji Grześkowiak, re-

prezentującej jednocześnie Papieską Akademię Życia i Kujawsko-Pomorską Szkołę Wyższą w Bydgoszczy. W swoim referacie „Ustawodawca w służbie życiu na tle encykliki *Evangelium vitae*” prelegentka zwróciła uwagę na problemy legislacyjne dotyczące ochrony życia ludzkiego. Odniosła się między innymi do regulacji prawnych związanych z aborcją, eutanazją, zapłodnieniem in vitro i eksperymentami na embrionach. Podkreśliła, że prawo nie może być uznawane za prawo, jeśli nie zostanie oparte na założeniu ludzkiej godności – traci ono wówczas swoją funkcję ochronną i wychowawczą. Za niedopuszczalną uznała profesor Grześkowiak dowolność ustalania przez ustawodawcę granic życia ludzkiego, to znaczy określania, kto według przepisów prawnych jest człowiekiem. Zaznaczyła, że niedopuszczalne jest również popieranie przez parlamentarzystów ustaw i przepisów sprzecznych z prawem do życia, czy nawet tylko wstrzymywanie się od głosu w trakcie dotyczącego ich głosowania. Słuszne rozwiązanie stanowi jedynie sprzeciw wobec nich i dążenie do uchylecia istniejących już uregulowań prawnych tego rodzaju.

Kolejnym prelegentem był ks. abp Henryk Hoser, przewodniczący Zespołu Ekspertów Komisji Episkopatu Polski ds. Bioetyki. Przedstawił on referat „Aksjologia płodności a promocja życia ludzkiego”, w którym scharakteryzował złożoną rzeczywistość ludzkiej płodności. Poddał namysłowi aksjologię płodności, wyróżniając w przemianach tej aksjologii fazę pozytywną (w której płodność stanowi wartość poszukiwaną i cenioną) i fazę negatywną (gdzie wartość płodności zostaje zdewaloryzowana). Omówił ponadto mechanizmy i przyczyny powstania negatywnej aksjologii płodności oraz jej następstwa. W ramach rozważań dotyczących troski o płodność przedstawił szereg postulatów związanych z ochroną tej sfery życia człowieka, takich

jak: rewaloryzacja płodności, profilaktyka niepłodności, reunifikacja płciowości i płodności.

Ostatnim wystąpieniem w drugiej sesji był referat prof. Antonia Pardo Caballo-sa z Uniwersytetu w Nawarze „Reconocer valor de la vida” [„Uznać wartość życia”] dotyczący ewolucji człowieka, początków życia ludzkiego oraz uwarunkowań etycznych związanych z jego ochroną. Prelegent wymienił i opisał następujące środki służące ochronie życia: zadbanie o właściwe i wieloaspektowe wykształcenie teologów, ukazywanie naukowcom ograniczeń nauki, łączenie formacji naukowej z wiedzą etyczną, a także troskę o odpowiednie wychowanie przyszłych pokoleń.

Po przerwie jako pierwszy wystąpił prof. Balázs M. Mezei, reprezentujący Katolicki Uniwersytet Pétera Pázmánya w Budapeszcie. W swoim referacie „The Worth of Life – A Mariological Approach” [„Wartość życia – podejście mariologiczne”] profesor Mezei odniósł się do wyjątkowej wymowy encykliki *Evangelium vitae*, w której dokonana została synteza treści biblijnych, teologicznych, antropologicznych, etycznych i społecznych. Prelegent przedstawił zagadnienie istoty osoby ludzkiej i jej godności. Ukazując je w perspektywie mariologicznej, zaznaczył, że całe życie Maryi stanowi ucieleśnienie prawidłowego rozumienia wartości ludzkiej osoby. Właśnie w Maryi autentyczny wyraz znalazło osobowe znaczenie wspólnoty, historyczności i eschatologii.

Z tematem „Aktualność encykliki *Evangelium vitae*” zmierzył się ks. prof. Zbigniew Waleszczuk z Katolickiego Uniwersytetu w Eichstätt. Zwrócił on uwagę na powszechny w dzisiejszych czasach klimat niepewności moralnej, prowadzący niejednokrotnie do zmniejszenia subiektywnej odpowiedzialności poszczególnych osób, oraz na narastające trudności ze zrozumieniem sensu życia człowieka, jego praw i obowiązków. Zdaniem prelegenta jesteśmy obecnie

świadkami tak zwanych nowych plag (na przykład ataków terrorystycznych), które stanowią zamach na godność ludzkiej osoby w imię prawa do indywidualnej wolności. Ksiądz profesor Waleszczuk uważa, że mamy obecnie do czynienia z kryzysem moralnym – prawo zezwala bowiem na czyny przestępcze, które w świadomości zbiorowej stopniowo tracą charakter przestępstwa, same uzyskując status prawa.

S. prof. Barbara Chyrowicz, reprezentująca Papieską Akademię Życia oraz KUL, w wystąpieniu „Bezradność i heroizm w sytuacjach zagrożenia życia” zauważyła, że niekiedy mają miejsce sytuacje, w których człowiek jest bezradny i może wykazać się jedynie heroizmem – wynikającym z wolnej woli i wykraczającym poza nakaz obowiązku. Nawiązując do treści encykliki *Evangelium vitae*, prelegentka pokreśliła, że życie zostaje powierzone człowiekowi jako skarb. Przedstawiła fragmenty encykliki, w których mowa bezpośrednio o heroizmie lub pośrednio o bezradności. Kończąc swoją prezentację, wysunęła postulat konieczności zaufania Panu Bogu w sytuacjach trudnych i oczekiwania dalszych wydarzeń.

Sesję zamknęło wystąpienie ks. prof. Andrzeja Szostka z Papieskiej Akademii Życia oraz KUL. W referacie „Jak promować kulturę życia?” wyjaśnił on pojęcia regresu i postępu moralnego, ukazał podstawy tych zjawisk oraz zastanawiał się nad sposobem, w jaki należy reagować na regres moralny. Wobec braku jednoznacznej odpowiedzi uznał, że niezbędne jest podejmowanie różnorodnych działań mających na celu ukazywanie piękna życia. Wśród przykładów aktywności na rzecz kultury życia wymienił między innymi debaty społeczne i polityczne dotyczące zmian legislacyjnych lub wykonywaną w odpowiedni sposób pracę artystów, poetów i dziennikarzy.

W dyskusji, która odbyła się na zakończenie tej sesji, poruszono między innymi

problemy bezradności w kontekście kwestii zapłodnienia *in vitro* oraz obowiązków lekarza w stosunku do tak zwanych embrionów nadliczbowych.

W sesji ostatniej jako pierwszy wystąpił ks. prof. Zdzisław Struzik z Instytutu Jana Pawła II w Warszawie. W referacie „*Evangelium vitae* w kontekście nauczania Kościoła o małżeństwie i rodzinie” podkreślił istotną rolę, jaką w przekazywaniu i ochronie życia odgrywa oparta na małżeństwie rodzina, rozumiana jako wspólnota życia i miłości. Rodzina stanowi najlepsze środowisko zarówno dla poczęcia, jak i wychowania oraz rozwoju człowieka. To w rodzinie przyswajają on wartości, które czynią go szczęśliwym.

W referacie „Rozwiązania prawne dotyczące wspomaganej prokreacji w świetle *Evangelium vitae*” prof. Krzysztof Wiak z KUL, reprezentujący również Papieską Akademię Życia, wskazał, że niektóre nowe zabiegi pojawiające się wskutek rozwoju medycyny wymierzone są w ludzką godność i powinny zostać uznane za moralnie wątpliwe. W związku z tym przedstawił prawną definicję procedury wspomaganej medycznie prokreacji, zawartą w ustawie z 25 czerwca 2015 roku o leczeniu niepłodności (Dz. U., poz. 1087). Biorąc pod uwagę wątpliwości etyczne związane między innymi z wykorzystywaniem embrionów nadliczbowych, adopcją embrionalną, klonowaniem czy partenogenezą, prelegent odniósł się do treści encykliki *Evangelium vitae*. Zaznaczył, że problemy te należy rozstrzygać zarówno w odniesieniu do encykliki, jak i instrukcji *Donum vitae*. Z obu tych dokumentów wynika negatywna ocena wspomaganej prokreacji jako praktyki stanowiącej zamach na ludzkie życie i prowadzącej do oddzielenia prokreacji od aktu małżeńskiego. W drugiej części swojego wystąpienia profesor Wiak omówił problemy prawne powstające w związku ze wspomaganą prokreacją (między innymi w kontekście zmian lega-

lizacyjnych oraz orzecznictwa Europejskiego Trybunału Praw Człowieka).

Kolejny prelegent, ks. prof. Piotr Stanisław z KUL, w referacie „Prawo polskie wobec sprzeciwu sumienia lekarza” przedstawił problematykę klauzuli sumienia i prawa lekarza do odmowy przeprowadzenia zabiegu niezgodnego z jego sumieniem. Aktualność powyższego zagadnienia staje się szczególnie widoczna na tle najnowszego orzeczenia Trybunału Konstytucyjnego z 7 października 2015 roku. Prelegent zwrócił uwagę, że prawo do sprzeciwu sumienia to podstawowe prawo człowieka, a zatem lekarze powinni mieć prawo do odmowy wykonywania działań, które są wymierzone przeciwko życiu. Wyjaśniając, na ile przepisy polskiego prawa odpowiadają postulatowi Jana Pawła II zawartym w encyklice *Evangelium vitae*, ksiądz profesor Stanisław uznał, że treść wspomnianego wyroku Trybunału Konstytucyjnego z całą pewnością przyczyni się do ich pełniejszej realizacji.

Przedmiotem wystąpienia ks. dr. Tadeusza Pajurka z Centrum Jana Pawła II w Lublinie była realizacja zawartego w *Evangelium vitae* wezwania do obrony życia. Wśród form realizacji tego wezwania podejmowanej w Polsce wymienił on i scharakteryzował (korzystając również z własnego doświadczenia duszpasterskiego) między innymi działalność: Studium Życia Rodzinnego, Wspólnoty Trudnych Małżeństw Sychar, Funduszu Obrony Życia, ośrodka wsparcia dla samotnej matki i kobiety w ciąży, poradni rodzinnej i doradcy życia rodzinnego, a także inicjatywy takie, jak Marsz dla Życia i Rodziny oraz duchowa adopcja życia poczętego.

Konferencję zakończył referat prof. Agnieszki Lekkiej-Kowalik, dyrektor Instytutu Jana Pawła II KUL, „Ks. prof. Tadeusz Styczeń w obronie najsłabszych – świadectwo, które zobowiązuje”. Prelegentka zaznaczyła, że prawda zajmowała kluczowe miejsce w życiu ks. prof. Tade-

usza Stycznia, i w odniesieniu do prawdy realizowana była również jego działalność mająca na celu ochronę życia poczętego. Działalność ta obejmowała trzy wymiary: teoretyczny (polegający na formułowaniu odpowiedniej argumentacji na rzecz obrony osób nienarodzonych), praktyczny (znajdujący między innymi wyraz w aktywności w różnych gremiach doradczych, inicjatywach zmierzających do wywarcia wpływu na opinię publiczną) oraz symboliczny. Na zakończenie prelegentka stwierdziła, że ks. prof. Tadeusz Styczeń usłyszał wezwanie św. Pawła, na które powołuje się św. Jan Paweł II w swojej encyklice: „Głoś naukę, nastawaj w porę, nie w porę, [w razie potrzeby] wykaż błąd, poucz, podnieś

na duchu z całą cierpliwością, ilekroć nauuczysz” (2 Tm 4,2), i odpowiadał na nie całym swoim życiem.

Dokonując zamknięcia konferencji, profesor Lekka-Kowalik wyraziła nadzieję, że spotkanie to stanowiło dla uczestników inspirację do dalszej refleksji nad przesłaniem encykliki *Evangelium vitae*. W imieniu organizatorów profesor Lekka-Kowalik złożyła podziękowania patronom, instytucjom wspierającym oraz wszystkim osobom zaangażowanym w organizację tego przedsięwzięcia naukowego. Prof. Krzysztof Wiak skierował ponadto specjalne podziękowania do dr Wandy Półtawskiej oraz prof. Alicji Grześkowiak za inspirację do zorganizowania konferencji promującej kulturę życia.

Patrycja MIKULSKA

DÜRER I KULTURA SELFIE

Porównywanie czasów dzisiejszych z przeszłością, tak zwanego człowieka współczesnego z tym żyjącym dawniej, to jedna z form samopoznania – o ile, oddając się rozmyślaniom, nie ugrzęźniemy na przykład w narzekaniu na terażniejszość. Taką pokusę odwrócenia się od dnia dzisiejszego i wybrania sobie „złotego wieku” odczuwam, patrząc na autoportrety Albrechta Dürera.

Namalował ich wiele, wiele też o nich napisano. W „Przedmowie” do poświęconej im książki Joseph L. Koerner stwierdza: „Dürer konstruuje swoje autoportrety także jako przedmowy, zapowiadając w nich i projektując pewną ideę sztuki, zasady widzenia, historię recepcji i epokę historyczną”¹. „Głównym bohaterem” cytowanej pracy jest *Autoportret w futrze*², znajdujący się obecnie w monachijskiej Starej Pinakotece – obraz, który według Koenera streszcza „cały, do dzisiaj już znany, oswojony, zdyskredytowany i odsunięty dyskurs o «godności człowieka»”³.

Badacz zwraca uwagę, że wizerunek ten został namalowany w taki sposób, że „widoczne oznaki ludzkiej wytwórczości – na przykład ślady pociągnięć pędzla i materialna obecność farby – są prawie niedostrzegalne”⁴, i opisuje go w słowach niemal wzniosłych, a w każdym razie przesyconych niekłamany zachwytem: „Wydaje się że artysta-model nie jest fizycznie zaangażowany w akt kształtowania swojego wizerunku. Dürer spogląda na nas z w pełni wykończonego świata, w którym każdy włos, każda widoczna powierzchnia ma swoje uzasadnienie – jak gdyby moment tworzenia autoportretu był całkowitym, natychmiastowym podwojeniem żywego podmiotu, przeniesionego na pustą powierzchnię deski. Namalowany w prawym górnym rogu napis potwierdza to wrażenie. Dürer ogłasza, że swój wizerunek stworzył, posługując się *propriis coloribus*; to złożone wyrażenie oznacza nie tylko barwy «wieczne» czy «trwałe», lecz także barwy jemu, Dürerowi, właściwe – barwy w jakiś magiczny sposób współistotne rzeczy, którą przedstawiają. Przez wizualną aluzję do *vera icon*, Dürer może przenieść koncept doskonałej równowagi obrazu i modelu do jeszcze wyższego rejestru, porównując swe dzieło do cudownych autoportretów Chrystusa”⁵.

¹ J.L. Koerner, *The Moment of Self-Portraiture in German Renaissance Art*, University of Chicago Press, Chicago–London 1996, s. xv. Jeśli nie podano inaczej, tłumaczenie fragmentów obcojęzycznych – P.M.

² Zob. Albrecht Dürer, *Autoportret w futrze*, 1500, Stara Pinakoteka, Monachium (<https://www.pinakothek.de/kunst/meisterwerk/albrecht-duerer/selbstbildnis-im-pelzrock>).

³ Koerner, dz. cyt., s. 53.

⁴ Tamże, s. 85.

⁵ Tamże.

Dzisiaj zwielokrotnienie nas samych, żywych podmiotów, w dowolnej chwili naszego życia, obywa się bez pędzla, farb i lipowej deski, a przede wszystkim bez malarskiego geniuszu. Wystarczy dostęp do smartfona i minimalne oswojenie się z tym urządzeniem oraz z samą ideą – dla wielu oczywistą – fotografowania siebie w każdej niemal sytuacji i hojnego dzielenia się tymi obrazami. Współczesność nie jest czasem autoportretu, lecz selfie – dużo bardziej niż autoportret „demokratycznej” formy tworzenia autowizerunku.

Większości autorów selfie trudno by raczej przypisać proponowanie jakiegoś rozumienia sztuki czy ustanawianie zasad widzenia. Przede wszystkim nie uważają oni siebie za artystów, a ich autowizerunki zwykle nie są pomyślane jako dzieła sztuki. I niełatwo by je było przedstawiać w sposób, w jaki Koerner opisywał *Autoportret w futrze*. Czy bowiem o którymś z naszych selfie dałoby się orzec, że wyglądamy na nim, jakbyśmy byli gotowi na spotkanie z potomnością⁶?

Oczywiście masowe zjawisko fotografowania siebie także obrosło już literaturą specjalistyczną z różnych dziedzin, w której bywa ukazywane jako manifestacja ambiwalentnego czy wręcz paradoksalnego ducha naszych czasów: w selfie ma się wyrażać zarazem narcyzm, jak i nagląca potrzeba komunikacji z innymi, a samo wykonanie takiego zdjęcia ma być aktem zarówno emancypacji podmiotu, jak i poddania się przezeń społecznej kontroli⁷. „Selfie jest wytworem «ja» (self), wyzwolonego przez karnawałowy klimat ekologii cyfrowych, by mogło badać [swoją] tożsamość. Jest ono także znakiem naszej kapitulacji wobec tradycyjnych memów, wobec pragnienia asymilacji, znajdowania wspólnot, które wspierają nasze indywidualne poczucie «ja». Selfie stanowi – być może niezdarną – próbę pogodzenia sprzecznych sił napędzających indywidualne poszukiwania z pragnieniem akceptacji społecznej”⁸.

Być może dążenie do zrozumienia i wyrażenia indywidualnej tożsamości w odniesieniu do tego, co w jakimś sensie ogólne, stanowi wątek łączący autoportret Dürera i każde, najprostsze selfie. Być może również w samej tendencji do fotografowania siebie, w przejawiającym się w niej poszukiwaniu tożsamości wyraża się również ludzka godność – niejako na przekór współczesnej wobec niej nieufności, a nawet jej zakwestionowaniu, a czasem na przekór treści poszczególnych selfie.

Z drugiej strony fenomen selfie można postrzegać jako głęboko obcy kulturze, która wydała autoportrety Dürera. W dzisiejszym „karnawałowym klimacie ekologii cyfrowych” każdy (a przynajmniej bardzo wielu ludzi żyjących w cywilizacji Zachodu) dysponuje środkami pozwalającymi mu na własną rękę szukać swojej tożsamości i miejsca we wspólnocie – właściwie nie potrzebuje do tego ani szczególnych umiejętności, ani nauczycieli, ani niczyjego zezwolenia – czasami tylko korzysta ze wsparcia innych, zasadniczo równych mu poszukiwaczy. Nie musi mieć nawet świadomości, że czegoś szuka. Nie jest rzemieślnikiem ani artystą, od którego oczekiwaloby się opanowania zasad wykonywania zawodu czy świadomej realizacji jakiegoś kanonu piękna. Fotografuje siebie dla siebie i dla tych, z którymi pozostaje w bieżącym kontakcie poprzez portale społecznościowe, mms-y czy e-maile – nie zaś dla potomności.

⁶ Por. tamże, s. xv.

⁷ Zob. H.A. G i r o u x, *Selfie Culture in the Age of Corporate and State Surveillance*, „Third Text” 29(2015) nr 3, s. 155-164.

⁸ A. L e v i n, *The Selfie in the Age of Digital Recursion*, „InVisible Culture: An Electronic Journal for Visual Culture” 2014, nr 20 (<http://ivc.lib.rochester.edu/the-selfie-in-the-age-of-digital-recursion/>).

Wyobraźmy sobie jednak, że potomność natknie się na nasze cyfrowe autoportrety, że przetrwają one – jak obraz renesansowego mistrza – następne pięćset lat. Może znajdą się w jakimś – zapewne wirtualnym – muzeum historycznym lub w archiwum instytutu badawczego. Co powiedzą patrzącym na nie ludziom?

Pytanie to jest zarówno pytaniem o przekaz naszych wizerunków, jak i o to, kim będą ci, którym przyjdzie je oglądać – i w tym sensie nie da się na nie udzielić odpowiedzi. Powraca ono jednak do mnie pod wpływem wrażenia, jakie wywiera utrwalona na autoportrecie w roku 1500 twarz niemieckiego malarza.

Jak dotąd mówiłam o jego słynnym obrazie jako o dziele programowym, wyrazie pewnych idei, przytaczając analizy historyka sztuki. Nie oddałoby się jednak temu dziełu sprawiedliwości, gdyby nie powiedzieć o tym, co można w nim dostrzec bez historycznej świadomości i teoretycznego przygotowania. Dla mnie jest to niezwykle intensywna, żywa obecność konkretnej osoby – chciałoby się wręcz powiedzieć, że formą dla materii farb stała się dusza malarza. I chociaż od kiedy utrwalił swoją twarz minęły stulecia, on sam jest zdumiewająco bliski – zdaje się, że można by nawiązać z nim kontakt, po prostu porozmawiać. Wydaje mi się także, że to właśnie owo poczucie wspólnoty – czy też nadzieja na porozumienie pomimo wszelkich przeszkód, na swoiste świętych i nieświętych obcowanie – sprawia, że oglądając *Autoportret w futrze*, myślę o „złotym wieku”, który nie znajduje się ani w czasie, ani w „przestrzeni” mitu, lecz jest raczej pewnym stanem ducha.

Czy patrząc na nasze selfie, ludzie przyszłości odnajdą podobne poczucie wspólnoty? Czy będą mieli wrażenie, że można by było nawiązać z nami kontakt? Czy – co może ważniejsze – wyda im się, że warto byłoby to zrobić? Nie dowiemy się. Na razie, korzystając z udogodnień oferowanych przez cyfrowy karnawał, w którym uczestniczymy, możemy nosić autoportret Dürera w kieszeni i, spoglądając na niego od czasu do czasu, poprawiać kondycję własnej duszy. Bo – jak twierdzi Plotyn, znany przeciwnik portretów – „Dusza [...] jest oraz staje się tym przedmiotami, w jakie się właśnie wpatruje”⁹.

⁹ P l o t y n, *Enneady*, ks. IV, 3, 8, 15, tłum. A. Krokiewicz, PWN, Warszawa 1959, t. 2, s. 26.

Maria FILIPIAK

PAPIEŻE JAN PAWEŁ II, BENEDYKT XVI
I FRANCISZEK
O WIZERUNKU, OBLICZU I TOŻSAMOŚCI
Bibliografia wypowiedzi z lat 1978-2016

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	IV	(2008) t. 2, ss. 1099
II	(2006) t. 1, ss. 1008	V	(2009) t. 1, ss. 1439
II	(2006) t. 2, ss. 1065	V	(2009) t. 2, ss. 980
III	(2007) t. 1, ss. 1405	VI	(2010) t. 1, ss. 1166
III	(2007) t. 2, ss. 1065	VI	(2010) t. 2, ss. 1390
IV	(2008) t. 1, ss. 1280	VII	(2011) t. 1, ss. 1072

IF – *Insegnamenti di Francesco* [Città del Vaticano]

I (2013) t. 1, ss. 596

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 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. *Człowiek „obrazem Boga”* (Audiencja generalna, 6 XII), NP I, s. 129-131; toż: *L'uomo immagine di Dio*, IGP I, s. 284-288.

1979

2. *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.

3. *Kapłan w tajemnicy Chrystusa* (Przemówienie do proboszczów i kleru rzymskiego, 2 III), NP II, 1, s. 205-209; toż: *Il prete nel mistero di Cristo*, IGP II [1], s. 496-504.

4. *Do wyższych przełożonych zgromadzeń męskich* (Częstochowa, 4 VI), NP II, 1, s. 621-622.

5. *Pielgrzymka Wizerunku Czarnej Madonny po Polsce* (Częstochowa, 4 VI), NP I, 1, s. 623-627; toż: *Il pellegrinaggio attraverso la Polonia dell'effigie della Madonna Nera*, IGP II, 1, s. 1420-1422.

6. *Historyczny związek Kościoła i uniwersytetu* (Przemówienie do profesorów Katolickiego Uniwersytetu Ameryki, Waszyngton, 7 X), NP II, 2, s. 341-344; toż: *Il legame con la verità spiega il rapporto storico tra Chiesa e Università*, IGP II, 2, s. 685-691.

7. *Również przez wspólnotę osób człowiek staje się obrazem Boga* (Audycja generalna, 14 XI), NP II, 2, s. 549-5544; toż: *Anche attraverso la comunione delle persone l'uomo diventa immagine di Dio*, IGP II, 2, s. 1153-1162.

8. *Upodabniajcie się zawsze do obrazu Chrystusa Kapłana* (Przemówienie do Kolegium meksykańskiego w Rzymie, 13 XII), NP II, 2, s. 674-675; toż: *Sappiate sempre conformavi all'immagine di Cristo sacerdote*, IGP II, 2, s. 1401-1402.

1980

9. *Pełna i radosna świadomość własnej tożsamości* (Przemówienie do kapłanów i zakonników, Turyn, 13 IV), NP III, 1, s. 363-365; toż: *Piena e lieta consapevolezza della propria identità*, IGP III, 1, s. 877-881.

10. *Dialog teologiczny jest potrzebny do ukazania naszej chrześcijańskiej tożsamości* (Przemówienie do delegacji Patriarchatu Ekumenicznego z Konstantynopola, 28 VI), NP III, 1, s. 847-848; toż: *Il dialogo teologico é strumento efficace per rivelare la nostra identità cristiana*, IGP III, 1, s. 1905-1909.

11. *Prawo narodów do własnego rozwoju i zachowania swej tożsamości* (Przemówienie do uczestników plenarnego zebrania Papieskiej Komisji „Iustitia et Pax”, 14 XI), NP III, 2, s. 603-605; toż: *Salvaguardare il diritto dei popoli al proprio sviluppo e della propria identità*, IGP III, 2, s. 1168-1172.

12. *Kościół potrzebuje sztuki* (Przemówienie do artystów i dziennikarzy, 19 XI), NP III, 2, s. 693-699; toż: *Mezzi, grandezza, responsabilità dell'arte e del giornalismo*, IGP III, 2, s. 1354-1364.

13. *Umacniajcie swoją tożsamość kulturalną i religijną* (Przemówienie do Organizacji Byłych Uczniów Szkół Katolickich, 6 XII), NP III, 2, s. 792-793; toż: *Affermate e coltivate la vostra identità culturale e religiosa*, IGP III, 2, s. 1591-1592.

1981

14. *Kontemplacyjny wymiar tajemnicy życia konsekrowanego* (Przemówienie do sióstr zakonnych, 26 II), NP IV, 1, s. 273-274; toż: *La dimensione contemplativa segreto della vita religiosa*, IGP IV, 1, s. 556-559.

15. *Czystość – cnota i dar* (Audiencja generalna, 18 III), NP IV, 1, s. 329-333; toż: *Dottrina paolina della vita spirituale*, IGP IV, 1, s. 682-689.

16. *Artysta jest pośrednikiem między Ewangelią i życiem* (Przemówienie do uczestników Krajowego Zjazdu Twórców Sztuki Sakralnej, 27 IV), NP IV, 1, s. 505-508; toż: *L'artista è mediatore tra il Vangelo e la vita*, IGP IV, 1, s. 1052-1056.

17. *Problem „pornografii” i „pornowizji”* (Audiencja generalna, 29 IV), NP IV, 1, s. 510-514; toż: *I limiti etici nelle opere d'arte e nella produzione audiovisiva*, IV, 1, s. 1064-1072.

18. *Czy ciało ludzkie może być tematem dzieła artystycznego* (Audiencja generalna, 6 V), NP IV, 1, s. 532-537; toż: *Responsabilità etica dell'artista nella trattazione del tema del corpo umano*, IGP IV, 1, s. 1105-1115.

19. Adhortacja apostolska *Familiaris consortio* o zadaniach rodziny chrześcijańskiej w świecie współczesnym (22 XI), NP IV, 2, s. 432-493, pp. 17, 49, 77, 86; toż: Adhortatio Apostolica [...] *Familiaris Consortio*, IGP IV, 2, s. 948-1045.

20. *W dialogu ze światem islamu zachowajcie zawsze własną tożsamość* (Przemówienie do biskupów z Afryki Północnej, 23 XI), NP IV, 2, s. 328-330; toż: *Nel dialogo con il mondo islamico abbiate sempre presente la vostra identità*, IGP IV, 2, s. 741-744.

1982

21. *Odnawiamy codziennie naszą tożsamość chrześcijańską* (Homilia podczas Mszy św., 28 III), NP V, 1, s. 459-460; toż: *Rinnoviamo ogni giorno la nostra identità cristiana*, IGP V, 1, s. 1023-1026.

22. *Kościół potwierdza swoje poważanie dla kultury i sztuki* (Przemówienie do grupy „Przyjaciół Muzeów Watykańskich”, 29 IV), NP V, 1, s. 611-612; toż: *La Chiesa riafferma la sua stima per l'arte e la cultura*, IGP V, 1, s. 1359-1361.

1983

23. *Wspólna odpowiedzialność za autentyczne oblicze Rzymu* (Przemówienie do władz Rzymu, 20 I), ORpol. 4(1983) nr 2, s. 7.

24. *Tożsamość i odpowiedzialność* (Przemówienie do kapłanów, 6 III), NP VI, 1, s. 288-291; toż: *Identità del sacerdote, impegni delle missioni*, IGP VI, 1, s. 606-612.

25. *Instytuty świeckie – ich tożsamość i misja* (Przemówienie do uczestników Plenarnego Zebrania Kongregacji Zakonników i Instytutów Świeckich, 6 V), NP VI, 1, s. 545-548; toż: *Gli Istituti Secolari, fedele espressione dell'ecclesiologia del Concilio*, IGP VI, 1, s. 1161-1165.

26. *Biskup jest żywym znakiem Jezusa Chrystusa* (Przemówienie do biskupów ze Stanów Zjednoczonych, 5 IX), NP VI, 2, s. 163-167; toż: *Il Vescovo, segno vivo di Gesù Cristo*, IGP VI, 2, s. 370-384.

27. *Świadectwo modlitwy, wspólnoty i całkowitego poświęcenia* (Spotkanie z duchowieństwem, 13 IX), NP VI, 2, s. 235-240; toż: *Maria che seppe tacere sia maestra di silenzio*, IGP VI, 2, s. 531-539.

28. *Muzyka sakralna niech będzie prawdziwą sztuką* (Homilia podczas Mszy św. dla Stowarzyszenia św. Cecylii, 25 IX), NP VI, 2, s. 283-286; toż: *La musica sacra sia vera arte e ispiri devozione e raccoglimento*, IGP VI, 2, s. 640-644.

1984

29. *Świata potrzebny jest „sprzeciw” zakonnej konsekracji* (Przemówienie do zakonników i zakonnice, 2 II), NP VII, 1, s. 105-108; toż: *Ai religiosi e alle religiose: „Siate persone e comunità consacrate a Dio”*, IGP VII, 1, s. 219-224.

30. Adhortacja apostolska *Redemptionis donum* o konsekracji zakonnej w świetle Tajemnicy Odkupienia (25 III), ORpol. 5(1984) nr 3, s. 3-6; toż: *Esortazione Apostolica Redemptionis Donum*, IGP VII, 1, s. 788-842.

31. *Upodobnieni do Chrystusa* (Homilia podczas święcen kapłańskich, 11 V), NP VII, 1, s. 626-629; toż: *Il sacerdote trova la sua identità nella persona e nella missione di Cristo*, IGP VII, 1, s. 1368-1372.

1985

32. *Solidarność, tożsamość, wiara* (Przemówienie podczas spotkania z indiańską ludnością rolniczą, Cusco, 3 II), ORpol. 6(1985) nr 3, s. 20-21; toż: *L'umanesimo cristiano seme fecondo nella terra e nel cuore dei Campesinos*, IGP-VIII, 1, s. 372-380.

33. *Tylko sprawiedliwy porządek społeczny może odzwierciedlać oblicze pokoju* (Przemówienie do biskupów kolumbijskich, 22 II), NP VIII, 1, s. 300-303; toż: *Solo un ordine sociale più giusto può riflettere il volto della pace* (IGP VIII, 1, s. 550-555).

34. *Religijny wymiar sztuki* (Homilia podczas Mszy św. dla artystów, 20 V), NP VIII, 1, s. 805-810; toż: *Un mondo senza arte difficilmente si può aprire alla fede e all'amore*, IGP VIII, 1, s. 1560-1569.

35. *Niech mowa sztuki będzie echem Boskiego Logosu* (Przemówienie do świata sztuki i kultury, 16 VI), NP VIII, 1, s. 972-975; toż: *L'arte rivelatrice di trascendenza e palestra di più alta umanità*, IGP VIII, 1, s. 1876-1880.

1986

36. *Tożsamość i posłannictwo braci zakonnych* (Przemówienie do członków Kongregacji ds. Zakonów i Instytutów Świeckich, 24 I), NP IX, 1, s. 85-88; toż: *La vita religiosa laicale nella missione della Chiesa è l'espressione della totale consacrazione per il Regno*, IGP IX, 1, s. 178-183.

37. *Człowiek – obraz Boży jest istotą duchowo-cieleśną* (Audiencja generalna, 16 IV), NP IX, 1, s. 521-526; toż: *L'uomo, immagine di Dio, è un essere spirituale e corporale*, IGP IX, 1, s. 1038-1047.

38. *Człowiek – obraz Boży jako podmiot poznania i wolności* (Audiencja generalna, 23 IV), NP IX, 1, s. 556-561; toż: *L'uomo, immagine di Dio, soggetto di conoscenza e di libertà*, IGP IX, 1, s. 1110-1119.

39. *Chrześcijańska tożsamość Europy* (Homilia podczas Mszy św., Rawenna, 11 V), ORpol. 7(1986) nr 5, s. 17; toż: *Le forze morali per una rifondazione dell'Europa*, IGP IX, 1, s. 1373-1380.

40. Encyklika *Dominum et vivificantem* (18 V), NP IX, 2, s. 748-801, pp. 4, 67; toż: Lettera Enciclica sullo Spirito Santo *Dominum et vivificantem*, IGP IX, 1, s. 1470-1623.

41. *Tożsamość i misja* (Papieskie rekolekcje dla kapłanów, diakonów i seminarzystów oraz ich rodzin, 6 X), ORpol. 7(1986) nr 11-12, s. 19-22; toż: *Fedeli come il Curato d'Ars alla vostra sublime vocazione, siate sempre totalmente disponibili al servizio del Vangelo*, IGP IX, 2, s. 881-904.

1987

42. *Tożsamość Chrystusa* (Audiencja generalna, 7 I), ORpol. 8(1987) nr 1, s. 9; toż: *L'identità di Gesù vero Dio e vero uomo*, IGP X, 1, s. 42-49.

43. *Charyzmat chrześcijańskiej tożsamości* (Rozważanie przed modlitwą „Anioł Pański”, 15 III), AP 3, s. 194-195; toż: *Dall'indole secolare la missione tipica dei laici*, IGP X, 1, s. 561-562.

44. *Trzeba, abyście trwali i pomagali trwać innym* (Spotkanie ze światem kultury i sztuki, Warszawa, 13 VI), ORpol. 8(1987) nr 5 bis, s. 15-16; toż: *Dalla cultura e dall'etica scaturiscono un'economia ed un lavoro degni dell'uomo*, IGP X, 2, s. 2214-2220.

1988

45. *O podstawową tożsamość Europy* (Audiencja dla Komitetu Zgromadzenia Parlamentarnego Rady Europejskiej do Stosunków z Parlamentami Krajowymi, 17 III), ORpol. 9(1988) nr 3-4, s. 24, 32; toż: *Tornare ai valori originati dal Cristianesimo per restituire all'Europa la sua fondamentale unità*, IGP XI, 1, s. 661-663.

46. *List [...] do wszystkich osób konsekrowanych we wspólnotach zakonnych oraz instytucjach świeckich z okazji Roku Maryjnego* (22 V), ORpol. 9(1988) nr 5, s. 3-4; toż: *Lettera Apostolica ai religiosi on occasione dell'Anno Mariano*, IGP XI, 2, s. 1590-1613.

47. *List apostolski Mulieris dignitatem [...] z okazji Roku Maryjnego o godności i powołaniu kobiety* (15 VIII), ORpol. 9(1988) nr 8, s. 3-12; toż: *Mulieris Dignitatem*, IGP XI, 3, s. 244-379.

48. *Jeżeli Europa chce pozostać sobie wierna* (Przemówienie do Zgromadzenia Parlamentu Rady Europejskiego, Strasburg, 8 X), ORpol. 9(1988) nr 10-11, s. 5-6; toż: *Se l'Europa vuole essere fedele a se stessa deve trovare nelle sue radici uno spirito comune*, IGP XI, 3, s. 1070-1079.

49. *Christifideles laici*. Posynodalna adhortacja o powołaniu i misji świeckich w Kościele i w świecie dwadzieścia lat po Soborze Watykańskim II (30 XII), ORpol. 9(1988) nr 12, s. 9-24 (zwł. nry 8, 40, 50); toż: „*Christifideles Laici*” [...] *su vocazione e missione dei laici nella Chiesa e nel mondo*, IGP XI, 4, s. 2083-2175.

1989

50. *Chrzest – wydarzenie przeobrażające* (Uroczystość Chrztu Pańskiego, 8 I), ORpol. 10(1989) nr 1-2, s. 4; toż: *Il Battesimo, evento decisivo e determinante che conferisce all'uomo la sua vera dignità*, IGP XII, 1, s. 48-50.

1990

51. Encyklika o stałej aktualności posłania misyjnego *Redemptoris missio* (7 XII), ORpol. 11(1990) nr 1, s. 4-37, p. 2, 13, 18, 53, 56, 85; toż: *La Lettera Enciclica [...] Redemptoris Missio*, IGP XIII, 2, s. 1398-1486.

1991

52. *Al cuore della vostra identità universitaria si trova il carisma di Don Bosco* [W centrum waszej uniwersyteckiej tożsamości znajduje się charyzmat Don Bosco] (Przemówienie podczas spotkania z profesorami i studentami Papieskiego Uniwersytetu Salezjańskiego, 24 I), IGP XIV, 1, s. 184-187.

53. *Un teocentrismo che non riconoscesse Cristo nella sua piena identità sarebbe inaccettabile per la fede cattolica* [Teocentryzm, który nie uznaje Chrystusa w Jego pełnej tożsamości, jest niemożliwy do przyjęcia przez wiarę katolicką] (Przemówienie podczas spotkania z profesorami i studentami Papieskiego Uniwersytetu Urbanianum, 11 IV), IGP XIV, 1, s. 745-752.

54. Encyklika *Centesimus annus* w setną rocznicę encykliki *Rerum novarum* (1 V), Rzym 1991, pp. 24, 44, 54; toż: *Lettera Enciclica Centesimus Annus*, IGP XIV, 1, s. 953-1083.

55. *Niech zstąpi Duch Twój i odnowi oblicze tej ziemi* (Przemówienie powitalne na lotnisku, Koszalin, 1 VI), ORpol. 12(1991) nr spec., 1-9 VI, s. 3-4; toż: *La nuova voce della Polonia rende testimonianza che Repubblica, Nazione e società sono diventate sovrane*, IGP XIV, 1, s. 1391-1393.

56. *La missione della Chiesa impegna i cristiani nel cuore della lotta per lo sviluppo e il progresso umano* [Misja Kościoła zobowiązuje w sercu chrześcijan do walki o ludzkie oblicze postępu i rozwoju] (Posłanie do uczestników seminarium zorganizowanego w siedzibie ONZ, Nowy Jork, 8 X), IGP XIV, 2, s. 775-777.

1992

57. Posynodalna adhortacja *Pastores dabo vobis* o promocji kapłanów we współczesnym świecie (25 III), ORpol. 13(1992) nr 3-4, s. 4-63, pp. 3, 11-12, 17-18, 27, 41, 45, 52, 59, 60, 66, 68, 72-73, 82; toż: *Pastores Dabo Vobis*, IGP XV, 1, s. 700-957.

1993

58. Encyklika *Veritatis splendor* o niektórych podstawowych problemach nauczania moralnego Kościoła (6 VIII), ORpol. 14(1993) nr 10, s. 4-47, pp. 13, 56, 99, 109; toż: *Lettera Enciclica Veritatis Splendor*, IGP XVI, 2, s. 156-375,

59. *Przed obliczem Matki Miłosierdzia* (Modlitwa różańcowa, Wilno, 4 IX), ORpol. 14(1993) nr 12, s. 9-10; toż: *La recita del Santo Rosario nel Santuario della „Porta dell’Aurora”*, IGP XVI, 2, s. 619-621.

60. *Kościelna tożsamość świeckich* (Audiencja generalna, 27 X), ORpol. 15(1994) nr 1, s. 42-43; toż: *L’identità ecclesiale dei laici*, IGP XVI, 2, s. 1123-1132.

61. *Oreǳie [...] na XXXI Światowy Dzień Modlitw o Powołania* (26 XII), ORpol. 15(1994) nr 3, s. 37-39; toż: *Famiglia, educazione e vocazione sacerdotale e religiosa*, IGP XVI, 2, s. 1562-1568.

1994

62. *Kaplica Sykstyńska mówi o wielkości Boga* (Przemówienie podczas odsłonięcia odrestaurowanego „Sądu Ostatecznego” Michała Anioła, 8 IV), ORpol. 15(1994) nr 5, s. 32-34; toż: *La Cappella Sistina esprime la speranza di un mondo trasfigurato*, IGP XVII, 1, s. 899-909.

63. *Wola Chrystusa fundamentem życia konsekrowanego* (Audiencja generalna, 12 X), ORpol. 15(1994) nr 12, s. 42-43; toż: *Sulla via della volontà fondatrice di Cristo*, IGP XVII, 2, s. 477-488.

1995

64. *List Jana Pawła II na 350-lecie Unii Użhorodzkiej* (25 III), ORpol. 16(1995) nr 8-9, s. 7; toż: *Verso i 350 anni dell’unione di Użhorod*, IGP XVIII, 1, s. 602-604.

65. Encyklika [...] *Evangelium vitae* (25 III), ORpol. 16(1995) nr 4, s. 4-50; toż: *Lettera Enciclica Evangelium Vitae*, IGP XVIII, 1, s. 605-840.

66. *Świadomość tożsamości i wartości kobiety* (Rozważanie przed modlitwą „Anioł Pański”, 18 VI), ORpol. 16(1995) nr 8-9, s. 22-23; toż: *Maturi una cultura rispettosa ed accogliente nei confronti della „femminilità”*, IGP XVIII, 1, s. 1775-1778.

67. *Macierzyńskie oblicze Maryi w pierwszych wiekach* (Audiencja generalna, 13 IX), ORpol. 17(1996) nr 1, s. 46-47; toż: *Il volto materno di Maria nei primi secoli*, IGP XVIII, 2, s. 362-372.

68. *Oblicze Matki Odkupiciela* (Audiencja generalna, 25 X), ORpol. 17(1996) nr 1, s. 47-48; toż: *Il volto della Madre del Redentore*, IGP XVIII, 2, s. 934-945.

1996

69. Posynodalna adhortacja *Vita consecrata* o życiu konsekrowanym i jego misji w Kościele i w świecie (25 III), ORpol. 17(1996) nr 4, s. 4-52, pp. 7, 12, 16, 34, 47, 51, 56-57, 60, 65, 70-71, 74-75; toż: *Esortazione apostolica Vita Consecrata*, IGP XIX, 1, s. 604-836.

70. *Każdy człowiek nosi w sobie obraz i podobieństwo Boże* (Przemówienie do uczestników międzynarodowej konferencji poświęconej umysłowo chorym, 30 XI), ORpol. 18(1997) nr 2, s. 47-48; toż: *„La malattia della mente non crea fossati invalicabili né impedisce rapporti di autentica carità cristiana”*, IGP XIX, 2, s. 790-795.

71. *W obliczu Wielkiego Jubileuszu* (Rozważanie przed modlitwą „Anioł Pański”, 1 XII), AP 6, s. 314-315; toż: „*È ora di vincere la pigrizia e la mediocrità. È ora di riscoprire il valore della preghiera*”, IGP XIX, 2, s. 860-861.

1997

72. *Nie dopuśćcie, aby wam odebrano chrześcijańską godność* (Homilia podczas kanonizacji bł. Jana z Dukli, Krosno, 10 VI), ORpol. 18(1997) nr 7, s. 67-70; toż: *Non permettete che vi venga tolta la vostra dignità cristiana*, IGP XX, 1, s. 1485-1491.

73. *W człowieku ubogim widział obraz Boga* (Homilia podczas Mszy św. beatyfikacyjnej, Paryż, 22 VIII), ORpol. 18(1997) nr 10, s. 21-23; toż: *Servire é la via della santità*, IGP XX, 2, s. 172-177.

74. List apostolski [...] *Divini amoris scientia* (Opublikowany z okazji ogłoszenia św. Teresy od Dzieciątka Jezus i Najświętszego Oblicza Doktorom Kościoła powszechnego, 19 X), ORpol. 18(1997) nr 12, s. 29-36, p. 12; toż: *Divini Amoris Scientia*, IGP XX, 2, s. 597-615.

75. *Duch Święty odnawia nasze serca i oblicze ziemi* (Homilia podczas Mszy św. w pierwszą niedzielę adwentu, 30 XI), ORpol. 19(1998) nr 1, s. 19-20, p. 1; toż: „*Manda il tuo Spirito, o Signore, nella città di Roma e rinnova il suo volto! Manda il tuo Spirito sul mondo intero che si prepara ad entrare nel terzo millennio dell'era cristiana*”, IGP XX, 2, s. 891-896.

1998

76. Encyklika *Fides et ratio* (14 IX), ORpol. 19(1998) nr 11, s. 4-40, pp. 66, 71, 76, 90, 106; toż: *Fides et Ratio*, IGP XXI, 2, s. 375-454.

77. *List Ojca Świętego z okazji peregrynacji jasnogórskiego wizerunku* (28 IX), ORpol. 19(1998) nr 12, s. 53-54.

78. *W poszukiwaniu „oblicza Boga”* (Homilia podczas Mszy św. na rozpoczęcie roku akademickiego, 23 X), ORpol. 20(1999) nr 2, s. 51-52; toż: *Lo studio chiede di essere fecondato dalla carità senza la quale a nulla giova possedere tutta la scienza*, IGP XXI, 2, s. 803-807.

1999

79. *Dall' "Universitas" medievale all'Università del Terzo Millennio: dalla formazione dell'identità europea alla nuova coscienza di appartenenza all'intera famiglia umana di uomini e popoli* [Od średniowiecznej „universitas” po uniwersytet trzeciego tysiąclecia: od kształtowania się tożsamości europejskiej po nową świadomość przynależności do rodziny ludzkiej] (Przemówienie podczas wizyty w Papieskim Uniwersytecie Laterańskim, 16 XI), IGP XXII, 2, s. 913-918.

2000

80. *Uniwersytet w służbie nowego humanizmu* (Przemówienie do nauczycieli akademickich, 9 IX), ORpol. 21(2000) nr 11-12, s. 6-8; toż: *Senza orientamento alla verità, la cultura è destinata a cadere nell'effimero, abbandonandosi alla volubilità delle opinioni e magari consegnandosi alla prepotenza, spesso subdola, dei più forti*, IGP XXIII, 2, s. 355-360.

81. *Oblicze i dusza sportu* (Przemówienie do sportowców, 28 X), ORpol. 22(2001) nr 1, s. 19-20; toż: *Lo sport può divenire veicolo di civiltà*, IGP XXIII, 2, s. 725-727.

82. *Czerpcie z dziedzictwami przeszłości, aby kształtować przyszłość* (Przemówienie podczas spotkania z przedstawicielami świata nauki i kultury, 9 XI), ORpol. 21(2000) nr 1, s. 25-27; toż: *Gli uomini e le donne impegnati nella cultura mettano la propria creatività al servizio della promozione della vita in tutta la sua verità, bellezza e bontà*, IGP XXII, 2, s. 861-865.

2001

83. *Kształtujcie duchowe oblicze Polski i Europy* (Przemówienie do delegacji Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego, 15 XII), ORpol. 23(2002) nr 3, s. 55-56; toż: *Un compito grande: contribuire a formare il volto spirituale non soltanto della Polonia ma dell'intera Europa*, IGP XXIV, 2, s. 1119-1122.

2002

84. *Wartości chrześcijańskie duchowym fundamentem Europy* (Przesłanie papieskie do uczestników Europejskiego Kongresu Naukowego nt. „Ku konstytucji europejskiej?”, 20 VI), ORpol. 23(2002) nr 10-11, s. 32-34; toż: *Nel processo in atto verso un nuovo ordinamento istituzionale ispirarsi con fedeltà creativa alle radici cristiane che hanno segnato la storia europea*, IGP XXV, 1, s. 1030-1034.

85. *Europa musi odnaleźć swą głęboką tożsamość* (Przemówienie podczas spotkania ze światem nauki, kultury i sztuki, Sofia, Bułgaria, 24 V), ORpol. 23(2002) nr 7-8, s. 23-25; toż: *L'opera dei Santi Cirillo e Metodio contributo eminentne al formarsi delle comuni radici cristiane dell'Europa*, IGP XXV, 1, s. 874-882.

86. *Wiara chrześcijańska i tożsamość Europejczyków* (Przemówienie do ambasadora Niemiec, 13 IX), ORpol. 23(2002) nr 12, s. 28-29; toż: *Nella elaborazione della Costituzione europea un chiaro riferimento a Dio e alla fede cristiana significa il riconoscimento di una realtà storica e culturale che opera nel presente e che costituisce l'identità degli europei*, IGP XXV, 2, s. 311-314.

87. *Wzór kobiety kontemplatywnej w działaniu* (Przesłanie z okazji 700. rocznicy urodzin św. Brygidy Szwedzkiej, 21 IX), ORpol. 24(2003) nr 1, s. 21-23; toż: *Singolare modello di santità al femminile*, IGP XXV, 2, s. 360-364.

88. *Kościół potrzebuje sztuki, aby głosić orędzie Ewangelii* (Przemówienie do uczestników IV Zgromadzenia Plenarnego Papieskiej Komisji ds. Kościelnych Dóbr Kultury, 19 X), ORpol. 24(2003) nr 1, s. 33-34; toż: *Si intensifichi un fecondo dialogo*

con gli artisti contemporanei per favorire l'incontro e l'abbraccio fra la Chiesa e l'arte, IGP XXV, 2, s. 570-572.

89. *Z Maryją kontemplujemy oblicze Chrystusa* (Spotkanie z kardynałami biskupami i pracownikami Kurii Rzymskiej, 21 XII), ORpol. 24(2003) nr 2, s. 18-20; toż: „*Il Vangelo è giovane*”, IGP XXV, 2, s. 922-926.

2003

90. Encyklika *Ecclesia de Eucharistia* o eucharystii w życiu kościoła (17 IV), ORpol. 24(2003) nr 5, s. 4-24, p. 5; toż: *Ecclesia de Eucharistia*, IGP XXVI, 1, s. 468-512.

91. *Ewangelia ukształtowała nasz kraj* (Przemówienie do nowego ambasadora Ukrainy, 7 V), ORpol. 25(2004) nr 7-8, s. 18; toż: *L'eredità cristiana costituisce il tratto distintivo della Nazione non intaccato in profondità neppure dalla funesta dittatura comunista*, IGP XXVII, 1, s. 574-579.

92. *Europa musi odnaleźć chrześcijańską tożsamość* (Przesłanie do kard. Christopha Schönborna z okazji Środkowoeuropejskiego Dnia Katolików w Austrii, 8 VI), ORpol. 24(2003) nr 10, s. 5-6; toż: „*È urgente che l'Europa riacquisti e viva nuovamente la sua identità cristiana per trasmettere i valori della pace, della giustizia e della solidarietà*”, IGP XXVI, 1, s. 919-921.

93. Posynodalna Adhortacja Apostolska [...] *Ecclesia in Europa* (28 VI), ORpol. 24(2003) nr 7-8, s. 4-39, pp. 37, 40, 109-110, 112-114; toż: *Esortazione Apostolica Post-Sinodale su Gesù Cristo, vivente nella sua Chiesa, sorgente di speranza per l'Europa* „*Ecclesia in Europa*”, IGP XXVI, 1, s. 1004-1083.

94. *Kontemplować z Maryją oblicze Chrystusa* (Nabożeństwo różańcowe w sanktuarium maryjnym w Pompejach, 7 X), ORpol. 25(2004) nr 2, s. 38-39; toż: *Proiettare con Maria la luce di Cristo sui conflitti, le tensioni e i drammi dei cinque Continenti*, IGP XXVI, 2, s. 357-359.

95. Posynodalna adhortacja apostolska *Pastores gregis* o biskupie słudze Ewangelii Jezusa Chrystusa dla nadziei świata (16 X), ORpol. 25(2004) nr 1, s. 4-48, p. 1, 12, 56, 59; toż: *Pastores Gregis*, IGP XXVI, 2, s. 392-598.

2004

96. *Aby nad Europą jaśniało oblicze Boga* (Przemówienie z okazji przyznania Janowi Pawłowi II Nagrody Karola Wielkiego, 24 III), ORpol. 25(2004) nr 6, s. 22-23; toż: „*Un'Europa dell'uomo, sul quale splenda il volto di Dio*”, IGP XXVII, 1, s. 364-367.

97. *Boże piękno w dziełach człowieka* (Przemówienie do uczestników sesji Akademii Papieskich, 9 XI), ORpol. 26(2005) nr 2, s. 42-43; toż: *Un nuovo umanesimo cristiano capace di additare l'autentica bellezza come itinerario di dialogo e di pace tra i popoli*, IGP XXVII, 2, s. 527-529.

98. *O zachowanie własnej tożsamości i uznanie tożsamości innych* (Orędzie Jana Pawła II na Światowy Dzień Migranta i Uchodźcy 2005, 24 XI), ORpol. 26(2005) nr 3, s. 7-8; toż: „*Nel processo di integrazione dei migranti è necessario un giusto equilibrio tra il rispetto della propria identità e il riconoscimento di quella altrui*”, IGP XXVII, 2, s. 604-606.

99. *O zachowanie własnej tożsamości i uznanie tożsamości innych* (Orędzie [...] na Światowy Dzień Migranta i Uchodźcy 2005 r., 24 I), ORpol. 26(2005) nr 3, s. 7-9.

BENEDYKT XVI

2005

1. *Z wielką miłością do Chrystusa i Kościoła* (Przemówienie do duchowieństwa, 13 V), ORpol. 26(2005) nr 7-8, s. 14-15; toż: „*Conto sulla vostra vicinanza spirituale e sul vostro concreto e generoso sostegno*”, IB I, s. 79-80.

2. *Więź z Chrystusem fundamentem waszego życia i apostołatu* (Przemówienie do duchowieństwa diecezji rzymskiej, 13 V), ORpol. 26(2005) nr 7-8, s. 11-13; toż: *Il legame indissolubile tra „romanum” e „petrinum”*, IB I, s. 81-87.

3. *Święci zmieniają Kościół i świat* (Czuwanie modlitwne, 20 VIII), ORpol. 26(2005) nr 10, s. 24-25; toż: *Solo da Dio viene la vera rivoluzione e il cambiamento decisivo del mondo*, IB I, s. 449-454.

4. *Chcemy być Kościołem otwartym na przyszłość* (Spotkanie z niemieckimi biskupami, 21 VIII), ORpol. 26(2005) nr 10, s. 29-32; toż: *Vogliamo essere una Chiesa aperta al futuro, ricca di promesse per le nuove generazioni*, IB I, s. 466-474.

2006

5. *Rola uniwersytetów w Europie trzeciego tysiąclecia* (Przemówienie do uczestników seminarium zorganizowanego przez Kongregację Edukacji Katolickiej, 1 IV), ORpol. 27(2006) nr 8, s. 21-22.

6. *Gościnność, dialog, szacunek* (Przemówienie do uczestników sesji Papieskiej Rady ds. Duszpasterstwa Migrantów i Podróżujących, 15 V), ORpol. 27(2006) nr 9-10, s. 33-34; toż: *Accoglienza e dialogo interreligioso nel rispetto reciproco sono quanto mai utili per superare pregiudizi e chiusure mentali*, IB II, 1, s. 601-603.

7. *Zwycięża miłość, a nie nienawiść* (Homilia podczas Mszy św., 15 VIII), ORpol. 27(2006) nr 12, s. 11-12; toż: „*Vince l'amore e non l'odio, vince alla fine la pace*”, IB II, 2, s. 121-123.

8. *Rodzina migrująca* (Orędzie [...] na XVI Światowy Dzień Migranta i Uchodźcy, 18 X), ORpol. 28(2007) nr 1, s. 4-5; toż: „*La famiglia migrante*”, IB II, 2, s. 458-461.

9. *Szukajcie i brońcie prawdy* (Przemówienie na Papieskim Uniwersytecie Laterańskim, 21 X), ORpol. 28(2007) nr 1, s. 16-18; toż: *Il saluto agli studenti e alle maestranze durante la visita all'Università Lateranense*, IB II, 2, s. 488.

10. *Synteza Ewangelii i kultury* (Przemówienie do pracowników Muzeów Watykańskich, 23 XI), ORpol. 28(2007) nr 3, s. 22-23; toż: *Santuario di arte e di fede dove ci si „immerge” in un concentrato di „teologia per immagini”*, IB II, 2, s. 673-675.

2007

11. *Wartości uniwersalne ukształtowane przez chrześcijaństwo są duszą Europy* (Przemówienie do uczestników kongresu zorganizowanego przez Komisję Episkopatów Wspólnoty Europejskiej – COMECE, 24 III), ORpol. 28(2007) nr 6, s. 34-35; toż: *Edificate una nuova Europa libera dalla singolare forma di „apostasia” da se stessa*, IB III, 1, s. 552-555.

12. *Naśladujcie Jezusa i bądźcie dobrymi pasterzami* (Homilia podczas Mszy św. na Światowy Dzień Modlitw o Powołania, 29 IV), ORpol. 28(2007) nr 6, s. 37-38; toż: *Quell’ „Eccomi” senza riserve da rinnovare ogni giorno*, IB III, 1, s. 746-749.

13. *Jesteście młodym obliczem Kościoła i ludzi* (Przemówienie do młodzieży, São Paulo, 10 V), ORpol. 28(2007) nr 7-8, s. 18-21; toż: „*Voi siete i giovani della Chiesa. Vi invio verso la grande missione di evangelizzare i ragazzi e le ragazze del mondo*”, IB III, 1, s. 806-815.

14. *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.

15. Encyklika [...] *Spe salvi* (30 XI), ORpol. 29(2008) nr 1, s. 4-24, p. 24, 43-44; toż: *Spe Salvi*, IB III, 2, s. 662-707.

16. *Święci ukazują prawdziwe oblicze Kościoła* (Przemówienie do postulatorów z Kongregacji Spraw Kanonizacyjnych, 17 XII), ORpol. 29(2008) nr 2, s. 45-46; toż: „*L’importanza ecclesiale e sociale di proporre nuovi modelli di santità*”, IB III, 2, s. 869-871.

2008

17. *Aby nauka nie stała się kryterium dobra* (Przemówienie do uczestników kolokwium nt. „Zmieniająca się tożsamość człowieka”, 28 I), ORpol. 29(2008) nr 3, s. 34-35; toż: „*La scienza non diventi il criterio del bene*”, IB IV, 1, s. 165-168.

18. *Prawdziwe piękno jest drogą chrześcijańskiego humanizmu* (Przesłanie z okazji XIII Sesji Publicznej Akademii Papieskich, 24 XI), ORpol. 30(2009) nr 2, s. 22-23; toż: *La vera bellezza è la strada dell’umanesimo cristiano*, IB IV, 2, s. 708-711.

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.

2009

20. *Ochrona środowiska jest drogą pokoju* (Homilia podczas Mszy św., 1 I), ORpol. 31(2010) nr 2, s. 15-17; toż: *Sobrietà e solidarietà valori evangelici e universali*, IB V, 1, s. 1-6.

21. *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.

22. *Mikro- i makrokosmos są obrazem Trójcy Świętej* (Rozważanie przed modlitwą „Anioł Pański”, 7 VI), ORpol. 30(2009) nr 9, s. 59; toż: „*L'uomo porta nel proprio 'genoma' la traccia profonda di Dio amore*”, IB V, 1, s. 977-980.

23. *Święci ukazują prawdziwe oblicze Boga i człowieka* (Rozważanie przed modlitwą „Anioł Pański”, 9 VIII), ORpol. 30(2009) nr 10, s. 41; toż: *I santi mostrano il vero volto di Dio e dell'uomo*, IB V, 2, s. 89-92.

24. *Niepokalana Dziewico, dziękuję za Twoją obecność w sercu Rzymu* (Przemówienie na placu Hiszpańskim, 8 XII), ORpol. 31(2010) nr 2, s. 32-33; toż: *Rispondere al male con il benecambia le persone e migliora la società*, IB V, 2, s. 671-673.

25. *Mądrość Boża objawia się ludziom pokornym i prostym* (Homilia podczas Mszy św., 17 XII), ORpol. 31(2010) nr 2, s. 34-35; toż: „*L'uomo è mistero di amore e libertà, che si realizza nella comunione*”, IB V, 2, s. 716-719.

2010

26. *Wizerunek Boga, który wyrwał nas ze śmierci* (Rozważanie przed Całunem Turyńskim, 2 V), ORpol. 31(2010) nr 7, s. 37-38; toż: *L'immagine del Dio che ci ha strappato dalla morte*, IB VI, 1, s. 614-615.

27. *Kościół ma być wizerunkiem Bożego piękna* (Homilia podczas Mszy św., 7 XI), ORpol. 32(2011) nr 1, s. 34-36; toż: *Misure economiche e sociali a sostegno della donna, della famiglia, della vita*, IB VI, 2, s. 794-799.

28. *Niech praca uczonych i artystów odzwierciedla wielkość oraz piękno naszej chrześcijańskiej nadziei* (Przesłanie z okazji XV sesji publicznej Akademii Papieskich, 15 XII), ORpol. 32(2011) nr 2, s. 33-34; toż: *Sulla „via pulchritudinis”*, IB VI, 2, s. 1010-1013.

2011

29. *Rozum, który kieruje się wiarą, wypełnia swoje powołanie* (Przemówienie podczas uroczystości wręczenia nagrody im. Ratzingera, 30 VI), ORpol. 32(2011) nr 8-9, s. 35-37; toż: *La ragione che segue la fede risponde alla sua vocazione*, IB VII, 1, s. 937-941.

2012

30. *Aby zbudować społeczeństwo o ludzkim obliczu* (Homilia podczas Mszy św. z okazji Światowego Dnia Rodzin, 3 VI), ORpol. 33(2012) nr 7-8, s. 22-23; toż: *Per costruire società dal volto umano*, IB VIII, 1, s. 693-697.

31. *Niekończące się święto Kościoła* (Rozważanie przed modlitwą „Anioł Pański”, 1 XI), nr 1, s. 46-47; toż: *Quella festa senza fine*, IB VIII, 2, s. 525-528.

32. *Drogi wiodące do Boga: świat, człowiek, wiara* (Audiencja generalna, 14 XI), ORpol. 34(2013) nr 1, s. 39-41; toż: *Le vie portano alla conoscenza di Dio*, IB VIII, 2, s. 587-594.

33. *Świadkowie piękna* (Przesłanie do uczestników sesji Akademii Papieskich, 21 XI), ORpol. 34(2013) nr 1, s. 30-31; toż: *L'artista, come la Chiesa, testimone della bellezza della fede*, IB VIII, 2, s. 628-632.

34. *Zbawcza misja Chrystusa obejmuje całą ludzkość* (Przemówienie na rozpoczęcie konsystorza, 24 XI), 34(2013) nr 1, s. 20-21; toż: *Quel volto universale della Chiesa*, IB VIII, 2, s. 644-648.

35. *Nienaruszalna godność człowieka* (Homilia podczas Pasterki, 24 XII), ORpol. 34(2013) nr 2, s. 8-10; toż: *L'inviolabile dignità dell'uomo*, IB VIII, 2, s. 799-803.

2013

36. *Na drogach dialogu zrozumienia i pojednania* (Rozważanie przed modlitwą „Anioł Pański”, 1 I), ORpol. 34(2013) nr 2, s. 17-18; toż: *Gesti concreti di dialogo, di comprensione e di riconciliazione*, IB IX, s. 6-7.

37. *Ściany nośne wolnego społeczeństwa* (Przemówienie do korpusu dyplomatycznego, 7 I), ORpol. 34(2013) nr 2, s. 34-37; toż: *I muri portanti di una società libera*, IB IX, s. 35-42.

38. *Nawet ci, którzy nie wierzą, szukają oblicza Boga* (Audiencja generalna, 16 I), ORpol. 34(2013) nr 3-4, s. 3638; toż: *In cerca del volto di Dio*, IB IX, s. 80-87.

39. *Podziały wśród chrześcijan zniekształcają oblicze Kościoła* (Rozważanie przed modlitwą „Anioł Pański”, 20 I), ORpol. 34(2013) nr 3-4, s. 48-49; toż: *Realizzare quello che esige il Signore da noi*, IB IX, s. 96-100.

40. *Świat nie jest czymś, co się posiada, by rabować i wykorzystywać* (Audiencja generalna, 6 II), ORpol. 34(2013) nr 3-4, s. 43-45; toż: *Noi e Dio*, IB IX, s. 169-174.

FRANCISZEK

2013

1. *Droga adoracji i służby* (Spotkanie z przełożonymi żeńskich zgromadzeń zakonnych, 8 V), ORpol. 34(2013) nr 7, s. 7-9; toż: *Autorità di Servizio*, IF I, 1, s. 154-157.

2. *Dowód tożsamości* (Audiencja generalna, 13 XI), ORpol. 35(2014) nr 1, s. 42-43.

3. *Jesteście wizerunkiem Kościoła, który służy braciom potrzebującym pomocy* (Przemówienie do przedstawicieli FOCSIV, 4 XII), ORpol. 36(2015) nr 2, s. 28-29.

2014

4. *Bądźcie radosnym obliczem Kościoła* (Przemówienie do uczestników spotkania poświęconego duszpasterstwu Cyganów, 5 VI), ORpol. 35(2014) nr 7, s. 24-25.

2015

5. *Kobiety ucieleśniają czule oblicze Boga* (Przemówienie do uczestników zgromadzenia planarnego Papieskiej Rady Kultury, 7 II), OPRpol. 36(2015) nr 3-4, s. 21-22.

6. Bulla [...] *Misericordiae vultus* (11 IV), ORpol. 36(2015) nr 5, s. 4-15.
7. *Całun jest ikoną miłości Jezusa* (Rozważanie przed modlitwą „Anioł Pański”, 21 VI), ORpol. 36(2015) nr 7-8, s. 26.

2016

8. *Kościół jaśnieje dzięki Jezusowi* (Homilia podczas uroczystości Objawienie Pańskiego, 6 I), ORpol. 37(2016) nr 1, s. 21-22.
9. *Osoba w centrum polityki migracyjnej* (Przemówienie do korpusu dyplomatycznego, 11 I), ORpol. 37(2016) nr 2, s. 12-17.
10. *List poświęcony zaangażowaniu wiernych świeckich w życie publiczne* (9 III), ORpol. 37(2016) nr 5, s. 4-6.
11. *Pozostaję tutaj, ale sercem idę z wami* (Przemówienie do członków Drogi Neokatechumenalnej, 18 III), ORpol. 37(2016) nr 5, s. 28-29.
12. *Łatwo mówić o miłosierdziu, trudniej być jego świadkami* (Przemówienie podczas czuwania modlitewnego z czcicielami Bożego miłosierdzia, 2 IV), ORpol. 37(2016) nr 5, s. 18-19.
13. *Bóg przychodzi otrzeć łzy z naszego oblicza* (Rozważanie podczas czuwania modlitewnego, 5 V), ORpol. 37(2016) nr 5, s. 26-27.

NOTY O AUTORACH

Joanna Bielska-Krawczyk, doktor, kulturoznawca, badacz pogranicza literatury i sztuk wizualnych. Urodzona w 1968 r. w Olsztynie. Studia z zakresu filologii polskiej, filozofii i historii sztuki na Katolickim Uniwersytecie Lubelskim, z zakresu religioznawstwa na Uniwersytecie Jagiellońskim.

Od 2006 r. pracownik UMK, obecnie adiunkt w Zakładzie Filmu i Kultury Audiowizualnej Katedry Kulturoznawstwa na Wydziale Filologicznym.

Członek Stowarzyszenia Pisarzy Polskich (w latach 2007-2009 sekretarz oddziału toruńskiego) oraz International Society for Iberian and Slavonic Studies CompaRes. Od 2014 r. prezes Fundacji Pionowy Wymiar Kultury

Laureatka m.in. nagród miasta Torunia.

Główne obszary badań: korespondencja sztuk (głównie malarstwa i literatury oraz teatru i filmu), kategoria obrazu, wizualność i jej aspekty, sacrum w sztuce i kulturze współczesnej.

Najważniejsze publikacje książkowe: *Między widzialnym a niewidzialnym. Widzenie, kolor, światłocień i dzieła sztuki w twórczości Gustaw Herlinga-Grudzińskiego* (2004); *Cienie K. Krystyna Herling-Grudzińska i jej obrazy* (2009); *Świat w sąsiedztwie zaświatów. Gustaw Herling-Grudziński, Krystyna Herling-Grudzińska, Jan Lebenstein* (2011); *Lebenstein – ilustrator. Malarz jako czytelnik, obraz jako lektura* (2011); *Obraz świata w malarskich obrazach. Wątki kulturowe i antropologiczne w malarstwie ze zbiorów Muzeum Okręgowego w Toruniu* (2015).

Paweł Bytniewski, doktor habilitowany, filozof. Urodzony w 1954 r. w Międzyrzeczu Podlaskim. Studia z zakresu filologii polskiej i filozofii na Uniwersytecie Marii Curie-Skłodowskiej.

Od 1977 r. pracownik UMCS, obecnie adiunkt w Zakładzie Antropologii Kulturowej Instytutu Filozofii na Wydziale Filozofii i Socjologii.

Członek Polskiego Towarzystwa Filozoficznego.

Główne obszary badań: filozofia nauk humanistycznych, socjologia wiedzy, teoria poznania, filozofia kultury.

Publikacje książkowe: *Genealogia dyskursu. Problemy niehermeneutycznej koncepcji rozumienia* (2000); *Dyskursy wiedzy. Michela Foucaulta archeologie nauk humanistycznych* (2013).

Stanisław Gromadzki, filolog, filozof, aforysta, tłumacz i eseista. Urodzony w 1971 r. w Kolnie. Studia z zakresu farmacji w Akademii Medycznej w Gdańsku, z zakresu filologii polskiej i filozofii na Uniwersytecie Warszawskim.

Założyciel (w 2000 r.), redaktor naczelny i członek Rady Programowej „Przeglądu Filozoficzno-Literackiego”. Od 2006 r. kierownik Wydawnictwa Wydziału Filozofii i Socjologii UW.

Główne obszary badań: myśl Nietzschego, filozofia kultury, filozofia literatury, tak zwana warszawska szkoła historii idei, komparatystyka literacka i teoria przekładu.

Najważniejsze publikacje książkowe: *Nihilizm: dzieje, recepcja, prognozy* (współautor, 2001); *Nietzsche – prowokator czy moralista?* (red., 2011). Tłumacz pracy K. Löwitha *Od Hegla do Nietzschego. Rewolucyjny przełom w myśli XIX wieku* (2001). Redaktor serii „Biblioteka PF-L”.

Benjamin H a r s h a v, profesor, tłumacz, poeta, literaturoznawca. Urodzony w 1928 r. w Wilnie (jako Benjamin Hruszowski), zmarły w 2015 r. w New Haven (Connecticut). Studia z zakresu matematyki i fizyki na Uniwersytecie w Orenburgu na Uralu, z zakresu literatury hebrajskiej i historii żydowskiej na Uniwersytecie Hebrajskim w Jerozolimie, z zakresu literatury porównawczej na Yale University.

W czasach studenckich współzałożyciel grupy poetyckiej oraz czasopisma „Likrat”. W latach 1960-1966 wykładowca na Uniwersytecie Hebrajskim w Jerozolimie. Założyciel (w 1966 r.) i kierownik (do 1971 r.) Instytutu Poetyki i Literatury Porównawczej na Uniwersytecie w Tel Awiwie. Założyciel i redaktor (w tym samym czasie) pierwszego hebrajskiego pisma poświęconego nauce o literaturze („Hasifrut”), założyciel (w 1975 r.) założył Porter Institute for Poetics and Semiotics przy Uniwersytecie w Tel Awiwie oraz czasopisma „Poetics Today”. Od 1987 wykładowca na Yale University.

Członek American Academy of Arts and Sciences.

Wyróżniony m.in. Emet Prize w dziedzinie literaturoznawstwa.

Główne obszary zainteresowań naukowych: literatura jidysz i hebrajska, komparatystyka, poetyka (zwłaszcza wersologia) i teoria literatury, przekład literacki.

Najważniejsze publikacje angielskojęzyczne: *The Meaning of Yiddish* (1990); *Language in Time of Revolution* (1993); *Marc Chagall: And the Jewish Theater* (1994); *Marc Chagall on Art and Culture* (2003); *Marc Chagall and His Times: A Documentary Narrative* (2004, Koret Prize za najlepszą książkę żydowską); *Marc Chagall: The Lost Jewish World* (2006); *Explorations in Poetics* (2007); *The Polyphony of Jewish Culture* (2007); *Omanut ha-shirah* (2008); *The Moscow Yiddish Theater: Art on Stage in the Time of Revolution* (2008); *Three Thousand Years of Hebrew Verse: Encounters of Sound and Meaning* (2014).

Dobrosław K o t, doktor, filozof. Urodzony w 1976 r. w Krakowie. Studia filozoficzne na Papieskiej Akademii Teologicznej.

Od 2000 pracownik Katedry Filozofii Akademii Ekonomicznej w Krakowie.

Członek Instytutu Myśli Józefa Tischnera w Krakowie (od założenia w 2003 do 2010 r. wicedyrektor do spraw programowych) oraz Polskiego Towarzystwa Filozoficznego.

Główne obszary badań: filozofia dialogu, fenomenologia, filozofia człowieka.

Autor książki *Podmiotowość i utrata* (2009) oraz artykułów z powyższych dziedzin publikowanych w kwartalniku „Ethos”, półroczniku „Logos i Ethos” i miesięczniku „Znak”.

Mariola M a r c z a k, doktor habilitowany, profesor UWM, filmoznawca. Urodzona w 1964 r. w Olsztynie. Studia z zakresu filologii polskiej ze specjalnością filmoznawczą na Uniwersytecie Jagiellońskim.

Od 1991 r. pracownik Instytutu Filologii Polskiej w Wyższej Szkole Pedagogicznej w Olsztynie (obecnie Uniwersytetu Warmińsko-Mazurskiego), od 2005 adiunkt w Instytucie Dziennikarstwa i Komunikacji Społecznej, obecnie kierownik Zakładu Filmu, Telewizji i Nowych Mediów na tymże wydziale. Zastępca redaktora naczelnego kwartalnika „Media–Kultura–Komunikacja Społeczna”.

Juror Międzynarodowego Festiwalu Filmów Więziennych Prison’s Movie.

Główne obszary badań: kino religijne i metafizyczne, kino polskie, antropologia filmu i innych mediów audiowizualnych, transformacje mediów audiowizualnych pod wpływem cyberkultury.

Najważniejsze publikacje książkowe: *Poetyka filmu religijnego* (2000); *Niepokój i tęsknota. Kino wobec wartości. O filmach Krzysztofa Zanussiego* (2011), *Film, telewizja i sztuki wizualne w dobie nowych mediów* (red., 2014).

Mariusz M a z u r, doktor habilitowany, profesor UMCS. Urodzony w 1972 r. w Lubartowie. Studia z zakresu politologii i historii na Uniwersytecie Marii Curie-Skłodowskiej.

Od 2002 r. pracownik Instytutu Historii na Wydziale Humanistycznym UMCS.

Członek Lubelskiego Oddziału Polskiego Towarzystwa Historycznego (od 2015 r. prezes).

Główne obszary badań: szeroko pojęta problematyka Polski Ludowej, totalitaryzm, autorytaryzm, mechanizmy manipulacji i indoktrynacji, mentalność władzy oraz społeczeństwa.

Najważniejsze publikacje książkowe: *Propagandowy obraz świata. Polityczne kampanie prasowe w PRL w latach 1956-1980* (2003); *Polityczne kampanie prasowe w okresie rządów Władysława Gomułki* (2004); *O człowieku tendencyjnym... Obraz nowego człowieka w propagandzie komunistycznej Polski Ludowej i PRL 1944-1956* (2009, wyróżniona nagrodą Porozumienia Wydawców Książki Historycznej Klio).

Danuta M u s i a ł, profesor, historyk. Studia z zakresu historii na Uniwersytecie Mikołaja Kopernika.

Od 1998 r. kierownik Zakładu Historii Starożytnej w Instytucie Historii i Archiwistyki na Wydziale Nauk Historycznych UMK.

Członek Stowarzyszenia Historyków Starożytności.

Główne obszary badań: historia kultury i religii świata grecko-rzymskiego, kobiety w świecie rzymskim.

Najważniejsze publikacje książkowe: „*Sodalicium sacrilegii*”. *Pitagorejczycy w Rzymie w okresie republiki: fakty i mity* (1998); *Antyczne korzenie chrześcijaństwa* (2001); *Świat grecki od Homera do Kleopatry* (2008); *Dionizos w Rzymie* (2009).

Barbara O s t a f i n, doktor habilitowany, arabistka. Urodzona w Krakowie.

Od 1987 r. pracownik Instytutu Orientalistyki Uniwersytetu Jagiellońskiego, obecnie adiunkt w Katedrze Arabistyki. Współpracownik Uniwersytetu Śląskiego (prowadzenie zajęć z literatury arabskiej) i Wydziału Historii UJ.

Główne obszary zainteresowań badawczych: średniowieczna literatura arabska, poezja klasyczna, proza adabowa, literatura przedmużmańska, kultura mużmańskiego średniowiecza, źródła arabskie do dziejów Słowiańszczyzny.

Autorka książki *Intruz przy stole. Tūfaylī w literaturze adabowej do XI wieku* (2013) oraz artykułów z powyższych dziedzin.

Anna P a l u s i ń s k a, doktor, filozof. Urodzona w 1972 r. w Krakowie. Studia z zakresu filozofii w Katolickim Uniwersytecie Lubelskim.

Od 2008 r. adiunkt w Katedrze Historii Filozofii Starożytnej i Średniowiecznej Instytutu Filozofii na Wydziale Filozofii KUL.

Zainteresowania badawcze: filozofia późnoantyczna i bizantyńska, filozofia i teologia ikony.

Autorka książki *Filozofia ikony u Teodora Studyty i Nicefora* (2007) oraz artykułów z powyższych dziedzin.

Małgorzata P o t e n t - A m b r o z i e w i c z, doktor, polonistka. Urodzona w 1981 r. w Radomiu. Studia z zakresu filologii polskiej na Uniwersytecie Marii Curie-Skłodowskiej w Lublinie.

Od 2005 r. nauczyciel języka polskiego i wiedzy o kulturze w LO im. S. Czarnieckiego w Kozienicach. Od 2010 r. adiunkt w Zakładzie Edukacji Polonistycznej i Innowacji Dydaktycznych Instytutu Filologii Polskiej na Wydziale Humanistycznym UMCS.

Główne obszary zainteresowań naukowych: językoznawstwo polskie oraz dydaktyka języka polskiego.

Autorka monografii *Starość w języku młodzieży współczesnej* (2013).

Magdalena R o d z i e w i c z, doktor, iranista. Urodzona w 1979 r. w Warszawie. Studia z zakresu orientalistyki na Uniwersytecie Warszawskim.

Od 2010 r. adiunkt w Zakładzie Iranistyki na Wydziale Orientalistycznym UW.

Członek Polskiego Towarzystwa Orientalistycznego.

Zainteresowania naukowe: współczesna myśl filozoficzno-religijna, Irańscy intelektualiści po-rewolucyjni, teologia muzułmańska (w tym nowa teologia kalam-e dżadid), etyka perska, literatura adabowa.

Najważniejsze publikacje książkowe: *Odczytywanie świata. Idea rozumu we współczesnej myśli perskiej* (2011); *In Quest of Identity. Studies on the Persianate World* (współred., 2015).

Ks. Grzegorz Strzelczyk, doktor, teolog. Urodzony w 1971 r. w Piekarach Śląskich. Studia z zakresu teologii w Wyższym Śląskim Seminarium Duchownym w Katowicach, na Papieskim Wydziale Teologicznym w Lugano (Szwajcaria) i na Uniwersytecie Gregoriańskim w Rzymie.

W latach 2004-2012 r. adiunkt i kierownik Pracowni Komputerowej w Zakładzie Teologii Dogmatycznej Wydziału Teologicznego Uniwersytetu Śląskiego, w latach 2008-2012 prodziekan tegoż Wydziału. Od 2007 do 2011 r. redaktor prowadzący czasopisma „Teologia w Polsce”. Obecnie sekretarz II Synodu Archidiecezji Katowickiej.

Członek Towarzystwa Teologów Dogmatyków oraz Instytutu Analiz Społecznych i Dialogu Laboratorium „Więzi”.

Główne obszary badań: chrystologia (w szczególności problemy współczesnych reinterpretacji klasycznej chrystologii dogmatycznej), historia teologii (metody teologicznej), związek teologii z doświadczeniem.

Najważniejsze publikacje książkowe: *Communicatio idiomatum, lo scambio delle proprieta. Storia, status quaestionis e prospettive* (2004); *L'esperienza mistica come locus theologicus* (2005); *Dogmatyka* (t. 1, współautor, 2005); *Teraz Jezus. Na tropach żywej chrystologii* (2007).

Julia Tanner, doktor, filozof. Urodzona w 1978 r. w Surrey (Anglia). Studia z zakresu filozofii na Durham University.

Konsultant w zakresie pisania tekstów naukowych.

Główne obszary zainteresowań: etyka i zasady pisania tekstów naukowych.

Autorka artykułów z zakresu etyki (w szczególności etyki postępowania wobec zwierząt) i metaetyki.

Anna Tylikowska, doktor, psycholog. Urodzona w 1975 r. w Gliwicach. Studia z zakresu psychologii na Uniwersytecie Jagiellońskim.

W latach 2005-2007 adiunkt w Studium Psychologii i Pedagogiki Akademii Ekonomicznej w Krakowie, w latach 2006-2014 adiunkt na Wydziale Psychologii Wyższej Szkoły Biznesu – National-Louis University w Nowym Sączu i kierowniczka Zakładu Psychologii Ogólnej i Osobowości na tej uczelni. Obecnie adiunkt w Katedrze Psychologii Uniwersytetu Pedagogicznego w Krakowie.

Główne obszary zainteresowań naukowych: psychologiczna problematyka maski, psychologia dialogu, rozwój osobowości człowieka dorosłego, jedność psychofizyczna, relacje człowieka z kulturą i naturą, psychologia pozytywna, filmoterapia.

Autorka artykułów z powyższych dziedzin oraz tekstów popularyzatorskich publikowanych regularnie w „Ja My Oni” – poradniku psychologicznym „Polityki”.

Marian A. Wesoły, profesor, historyk filozofii. Urodzony w 1946 r. w Dąbrówce (Wielkopolska). Studia z zakresu filologii klasycznej i filozofii (doktoranckie) na Uniwersytecie Adama Mickiewicza w Poznaniu.

Od 1973 r. pracownik Instytutu Filozofii UAM.

Członek Polskiego Towarzystwa Filologicznego i Polskiego Towarzystwa Filozoficznego.

Główne obszary badań: historia filozofii antycznej (w szczególności przedsokratycy, Platon i Arystoteles) oraz bizantyńskiej.

Najważniejsze publikacje książkowe: *La „Metafisica” di Aristotele nel XX secolo. Bibliografia ragionata e sistematica* (współautor, 1996); *Aristotle's Metaphysics. Annotated Bibliography of the Twentieth-Century Literature* (współautor, 1997); *Three Studies in Aristotelian Semantics*, (współautor, 2003); Hippokrates, *Wybór pism* (t. 1. tłum., oprac., 2008).

“ETHOS” 29: 2016 No. 2(114)

THE ETHOS OF THE IMAGE

ABSTRACTS

From the Editors – The Image of the World: Reflections (D.Ch.)

There is probably no culture promoting the attitude of indifference either towards the category of image as such or towards the images actually created within it. Indeed cultures and civilizations speak to us through their images: both through the images they have actually created and through those in a way indirectly ascribed to them in an attempt to grasp their essence. Not infrequently does such an attempt involve an effort to comprehend why a given culture rejects or condemns certain images, and what conditions its stance.

The concept of image does not have purely philosophical roots; rather, it functions as a component part of broadly conceived culture: an image is always a representation of an object or a person, and it appeals to its addressee through the medium it uses which simultaneously determines its form. Thus the term ‘image’ is used in reference to traditional paintings, photographs and photograms, sculptures, literary characters and descriptions, musical works, architectural elements—such as, for instance, temples or cemeteries—and, in the modern times, also social beliefs or stereotypes coined for a particular purpose, as well as artificially created identities on the Internet.

Despite its rootedness in everyday life the notion of ‘image’ shows interesting philosophical implications, in particular of anthropological and epistemological nature, which consequently manifest an axiological dimension. Images come into being whenever the human mind cognitively ‘touches’ the reality and makes an effort to interiorize and comprehend it, ‘extracting’ from it the elements which determine its particular aspects. In this sense the primordial, in a way archetypal image, which transcends any cultural or civilizational determinants, is the image of the world the human being assumes by way of cognition. In her encounter with the external reality—as well as the reality she is herself—the human being strives to forge its picture and grasp its sense in order to meet her own need to know the truth about the world, or as philosophers say: to cognitively reconcile herself with the reality. Forging an image of the world is—one might say—the first epistemic pursuit of the human being inscribed, by nature, in her personhood. The fact that a human being, despite sharing her nature with the entire human species, is a person—an individual and a unique substance—determines the uniqueness and exclusivity of her image of the world. Perhaps this is precisely the reason why culture and creativity are

inexhaustible, why they do not stop fascinating us and always offer an invitation to dialogue. However, the unique nature of the image of the world in the case of every human person has also another side: not infrequently does such an image become the cause of alienation, sadness, the feeling of being estranged, secluded, lonely, or even closed onto others. Yet the image of the world always remains independent of its creator in the sense that the human being, without even being aware of such a volition in her, is inevitably determined to answer, for herself, the question: “What are the things really like?” Thus the need for a cognitive grasp of the world entails the need for knowing things and comprehending them. This need as such is also a need for meaning. Just as philosophy is born from wonder caused by the existence of the world, its image the human being forges is the immediate response to the need for a cognitive grasp of the world’s meaningfulness. Incidentally though, even if it should be the case that the human subject is caught in the trap of her mind, solipsism being the proper view of the nature of cognition, the need for meaning innate to the human being does not abate, but becomes even stronger, since the source of all meaning is now transferred onto the cognitive subject who must authorize any meaning in her subjectivity rather than make a simple reading of it.

The innateness of the need for meaning and, consequently, for a coherent image of the world, is confirmed not only in classical Aristotelian and Thomist reflection an interesting modern reading of which may be found in works by Mieczysław A. Krapiec.¹ As it turns out the ‘allies’ of classical metaphysics are, in this respect, the theories of mind created in the modern times within the cognitive science which describe this need in terms of the subject creating mental models or using histories and narration, as well as in terms of imaging, with the focus on eliminating cognitive errors.² The results of empirical research on cognition and learning clearly show that the image of the world an individual has formed provides the frame into which all her new experiences are inscribed and which also serves as their interpretational context, however erroneous the results of this mechanism may occasionally prove.

Therefore it is the categories of truth and truthfulness that come into the foreground in the reflection on the image of the world the human being creates. It seems that the human subject innately strives to grasp, in her image of the world, the world’s permanent, unchanging characteristics which will provide the unshakeable frame thus making the human experience meaningful. The need for truth is as strong in the human being as the need for meaning is. “Live in and for the truth. The truth of what we are foremost ... The truth of what is,”³ Albert Camus once wrote. The desire for living in truth—in other words,

¹ See e.g. Mieczysław A. K r a p i e c, *Język i świat realny* (Lublin: Redakcja Wydawnictw KUL, 1985).

² See e.g. Larry L. J a c o b y, Robert A. B j o r k, Colleen M. K e l l e y, *Illusions of Comprehension, Competence, and Remembering*, in: *Learning, Remembering, Believing: Enhancing Human Performance*, ed. Daniel Druckman and Robert A. Bjork (Washington, D.C.: National Academies Press, 1994), 57-80.

³ Albert C a m u s, *Notebooks 1951-1959*, transl. by Ryan Bloom (Chicago: Ivan R. Dee Inc., 2010), 215.

the desire to live according to the image of the world that corresponds to the reality—is intertwined with the belief that in this way the human life assumes a truly personal dimension, which makes it possible to distinguish it from the chaos the world devoid of rationality. “The human being ... discovers her ‘self’ by seeing herself in contrast to the cognized world which is transcendent to her cognitive act. She then recognizes that the only way for her to conceive of her own being as truthful to herself lies in affirming the truth transcendent to her in its entire range cognitively accessible to her ... The self-transcendence of the cognitive subject with her free will reaching out towards objective truth independent of her is ... ‘that special structural trait of man as the person which consists in his specific domination of himself and his dynamism.’”⁴

One needs to reflect on the broad category of ‘image’ precisely in this perspective: the images created by human beings are invariably derivative of their images of the world, or their specific reflections. It is true as much about images of everyday life (in the 17th century Netherlands “the attachment to things was so great that pictures and portraits of objects were commissioned as if to confirm their existence and prolong their lives”⁵) as it is about those in which human beings seek Divine presence⁶.

Images evoke emotions since they are cognitive reflections of the world which may either amaze and stupefy or repulse those whose own – while even only mental – views of the reality are different. And is it not the case that everyone believes it is her own vision of the world that corresponds to the reality and remains truthful to it? Still in the case of images the magic of the mirror is at work, and even the most faithful reflection is nevertheless distorted, inevitably going beyond its object. However, distorted reflections may also help us discover surprising novelties in their objects, as happens in the case of Akseli Gallen-Kallela’s painting ‘rediscovering’ clouds and trees by means of their photographic yet astoundingly unreal reflection in the waters of Lake Keitele. The imperfection of images is simultaneously a source of enormous cognitive richness they bring out, since they guide the viewer towards another person’s world – and it is then that this world, at least in part, stops being impenetrable. “By art alone we are able to get outside ourselves, to know what another sees of this universe which for him is not ours, the landscapes of which would remain as unknown to us as those of the moon. Thanks to art, instead of see-

⁴ Tadeusz S t y c z e ń SDS, *Na początku była prawda. U genezy pojęcia osoby*, in Tadeusz Styczeń, *Dzieła wszystkie*, ed. Fr. Alfred M. Wierzbicki, vol. 4, *Wolność w prawdzie* (Lublin: Towarzystwo Naukowe KUL–Instytut Jana Pawła II KUL, 2013), 112. See also Card. Karol Wojtyła, *The Acting Person*, transl. by Andrzej Potocki (Dordrecht–Boston–London: D. Reidel Publishing Company, 1979), 180.

⁵ Zbigniew H e r b e r t, “Delta,” in Zbigniew Herbert, *Still Life with a Bridle*, transl. by John and Bogdana Carpenter, in Zbigniew Herbert, *The Collected Prose 1948–1998*, transl. by Michael March and Jarosław Anders, John and Bogdana Carpenter, and Alissa Valles, ed. Alissa Valles (New York: HarperCollins, 2010), 184.

⁶ See David F r e e d b e r g, *The Power of Images: Studies in the History and Theory of Response* (Chicago–London: The University of Chicago Press, 1989), 27–40 (chapter “The God in the Image”).

ing one world, our own, we see it multiplied and as many original artists as there are, so many worlds are at our disposal, differing more widely from each other than those which roll round the infinite and which, whether their name be Rembrandt or Ver Meer, send us their unique rays many centuries after the hearth from which they emanate is extinguished.”⁷ One might say that a similar ray emanates from James A. MacNeill Whistler’s painting *Nocturne: Blue and Silver – Chelsea*, in which the vision of London, a paradigmatic occidental city, assumes an astonishingly oriental shape.

*

In the present volume we have collected articles ‘touching’ various dimensions of ‘image’ and its ethos, among them those addressing the image of God, the face, and the mask, and discussing images of philosophers and philosophy, as well as social images and stereotypes, such as those describing power, women or the Polish intelligentsia. A separate section is devoted to the image of the human being and her spiritual dilemmas in the Persian culture. The intention of the editors was to present the multifacetedness and cultural significance of the concept of ‘image,’ which in today’s heedless popular culture is frequently and effectively used for purposes of manipulation, thus serving extracognitive objectives. Perhaps we are dealing here with an element of a broader tendency which was aptly described by Daniel Barenboim: “This is also part of the mentality of our age—that everything is made compact, reduced to a token or a slogan. There is a contradiction in the fact that we live in an age that considers itself extremely critical but does not require of the individual to have the means to criticize.”⁸

At this point, however, we conclude that the observation made by the musician might become the motif of a separate volume of *Ethos*.

JOHN PAUL II – The Sistine Chapel Speaks of the Greatness of God

“We believe in one God, the Father, the Almighty, maker of heaven and earth, of all that is seen and unseen.”

Today we are entering the Sistine Chapel to admire the marvellously restored frescoes. They are the works of the greatest Renaissance masters: first and foremost Michelangelo, but also Perugino, Botticelli, Ghirlandaio, Pinturicchio and others. At the end of this delicate work of restoration, I would like to thank all of you present, and particularly those who in various ways have contributed to such a noble undertaking. This is a priceless cultural and universal heritage. This is confirmed by the countless pilgrims from every nation in the world who

⁷ Marcel Proust, *In Search of Lost Time*, transl. by C.K. Scott Moncrieff et al., vol. 6, *Time Regained*, transl. by Andreas Mayor and Terence Kilmartin (London: Vintage Books, 2000), 254.

⁸ Daniel Barenboim, Edward W. Said, *Parallels and Paradoxes: Explorations in Music and Society* (London: Bloomsbury Publishing PLC, 2004), 57.

come to admire the work of the supreme masters and to recognize in this Chapel a sort of wonderful synthesis of painting.

Lovers of art and beauty have then given proof of their sensitivity by their concrete and remarkable contribution towards the restoration of the Chapel's original bright colours. It was also possible to rely on the work of experts with a thorough knowledge of art restoration work, who made use of the most advanced and reliable technologies in order to carry out their interventions. The Holy See expresses to all of them its cordial gratitude for the splendid results they have achieved.

The frescoes that we contemplate here introduce us to the world of Revelation. The truths of our faith speak to us here from all sides. From them the human genius has drawn its inspiration, committing itself to portraying them in forms of unparalleled beauty. This is why *The Last Judgement* above all awakens within us the keen desire to profess our faith in God, Creator of all things seen and unseen. And at the same time, it stimulates us to reassert our adherence to the risen Christ, who will come again on the Last Day as the supreme Judge of the living and the dead. Before this masterpiece we confess Christ, King of the ages, whose kingdom will have no end.

It is precisely this eternal Son to whom the Father has entrusted the cause of human redemption, who speaks to us in the dramatic setting of *The Last Judgement*. We are in front of an extraordinary Christ. He is endowed with an ancient beauty that is somehow detached from the traditional pictorial model. In the great fresco he strikingly reveals the whole mystery of his glory linked to the Resurrection. To be gathered here during the Easter Octave is extremely propitious. More especially we stand before the glory of Christ's humanity. In fact, he will return in his humanity to judge the living and the dead, penetrating the depths of the human conscience and revealing the power of his redemption. For this reason we find his Mother, the "Alma socia Redemptoris" next to him. Christ in the history of humanity is the true cornerstone, of whom the Psalmist says: "the stone which the builders rejected has become the cornerstone" (Ps 117 [118]:22). This stone therefore cannot be rejected. As the only Mediator between God and men, from the Sistine Chapel Christ expresses in himself the whole mystery of the visibility of the Invisible.

The frescoes therefore are at the centre of the theological question. The Old Testament excluded any kind of representational image of the invisible Creator. Such in fact, was the command Moses received from God on Mount Sinai (cf. Ex 20:4), since there was the risk that the people, who were inclined to idolatry, might choose to worship an image of God who is unimaginable, since he surpasses all human imagination and understanding. The Old Testament was faithful to this tradition, not allowing any image of the Living God either in the houses of prayer or in the Temple of Jerusalem. The members of the Muslim religion who believe in an invisible, omnipotent and merciful Creator and judge of every creature are inspired by a similar tradition.

But God himself meets the needs of man who nurtures in his heart an ardent desire to be able to see him. Did not Abraham welcome the same invisible God in the wonderful visit of the three mysterious personages? "Tres vidit et Unum adoravit" (cf. Gn 18:1-14). Before these three people, Abraham, the father of

our faith, had a deep experience of the presence of the One and Only. This meeting was to become the subject of the superb icon by Andrei Rublev, the apex of Russian painting. Rublev was one of those holy artists whose creativity was the fruit of profound contemplation, prayer and fasting. The soul's gratitude to the invisible God who grants man the power to represent him in a visible way was expressed through their work.

All this was assimilated by the Second Council of Nicea, the last council of the undivided Church, which definitively rejected the position of the iconoclasts, confirming the legitimacy of the tradition of expressing the faith through artistic works. Consequently the icon is not only a work of pictorial art. It is, in a certain sense, like a sacrament of Christian life, since in it the mystery of the incarnation becomes present. In it the Mystery of the Word made flesh is reflected in a way that is ever new, and man—the author and at the same time participant—is gladdened by the sight of the Invisible.

Was it not Christ himself who laid the foundations of this spiritual joy? “Master, show us the Father and that will be enough for us,” Philip asked in the Upper Room, on the eve of Christ's Passion. And Jesus replied: “Have I been with you for so long a time and you still do not know me, Philip? Whoever has seen me has seen the Father ... Do you not believe that I am in the Father and that the Father is in me?” (Jn 14:8-10). Christ is the visible sign of the invisible God. Through him the Father penetrates the whole of creation and the invisible God makes himself present among us and communicates with us, just as the three Figures described in the Bible sat at table and ate with Abraham.

Did not Michelangelo draw precise conclusions from Christ's words: “Whoever has seen me has seen the Father?” He had the courage to admire this Father with his own eyes at the very moment when he offered his creating “fiat” and called the first man into existence. Adam was created in the image and likeness of God (cf. Gn 1:26). While the eternal Word is the invisible icon of the Father, the man Adam is his visible icon. Michelangelo strove in every way to restore to Adam's presence his corporeity, the features of ancient beauty. With great daring he even transferred this visible and corporal beauty to the Creator himself. We are probably witnesses to an extraordinary piece of artistic audacity, since it is impossible to impose the likeness proper to man on the invisible God. Would this not be blasphemy? It is difficult however, not to recognize in the visible and humanized Creator, God clad in infinite majesty. Indeed, as far as the image with its intrinsic limits permits, everything which could be expressed has been expressed here. The majesty of the Creator, like that of the Judge, speaks of divine grandeur: a moving and univocal word just as, in a different way, the Pietà in St Peter's Basilica and the Moses in the Basilica of St Peter in Chains are univocal.

In the human expression of the divine mysteries is not the “kenosis” necessary as a consummation of what is corporeal and visible? Such a consummation has forcefully entered the tradition of the Eastern Christian icons. The body is certainly the “kenosis” of God. In fact we read in St Paul that Christ “emptied himself, taking the form of a slave” (Phil 2:7). If it is true that the body represents the kenosis of God and that in the artistic representation of the divine mysteries the great humility of the body must be expressed so that what is

divine can be revealed, it is also true that God is the source of the integral beauty of the body.

It seems that Michelangelo, in his own way, allowed himself to be guided by the evocative words of the Book of Genesis which, as regards the creation of the human being, male and female, reveals: "The man and his wife were both naked, yet they felt no shame" (Gn 2:25). The Sistine Chapel is precisely—if one may say so—the sanctuary of the theology of the human body. In witnessing to the beauty of man created by God as male and female, it also expresses in a certain way, the hope of a world transfigured, the world inaugurated by the Risen Christ, and even before by Christ on Mount Tabor. We know that the Transfiguration is one of the main sources of Eastern devotion; it is an eloquent book for mystics, just as for St Francis Christ crucified contemplated on the mountain of La Verna was an open book.

If we are dazzled as we contemplate *The Last Judgement* by its splendour and its terror, admiring on the one hand the glorified bodies and on the other those condemned to eternal damnation, we understand too that the whole composition is deeply penetrated by a unique light and by a single artistic logic: the light and the logic of faith that the Church proclaims, confessing: "We believe in one God ... maker of heaven and earth, of all things seen and unseen." On the basis of this logic in the context of the light that comes from God, the human body also keeps its splendour and its dignity. If it is removed from this dimension, it becomes in some way an object, which depreciates very easily, since only before the eyes of God can the human body remain naked and unclothed, and keep its splendour and its beauty intact.

The Sistine Chapel is the place which contains the memory of a particular day in the life of every Pope. For me, it was October 16, 1978. Precisely here, in this holy place, the Cardinals gather to await the manifestation of God's will as regards the Successor of St Peter. Here I heard from the mouth of my former Rector, Maximilien de Furstenberg, the significant words: "Magister adest et vocat te." In this place, Stefan Wyszyński, the Cardinal Primate of Poland, said to me: "If they elect you, I beg you not to refuse." And here, in a spirit of obedience to Christ and entrusting myself to his Mother, I accepted the election that issued from the Conclave, declaring to the Cardinal Camerlengo, Jean Villot, my availability to serve the Church. Thus once again the Sistine Chapel became for the entire Catholic community the place for the action of the Holy Spirit who appoints the Bishops in the Church, and in particular the one who is to become Bishop of Rome and Successor of Peter.

Celebrating the sacrifice of the Mass today in this very Chapel, in the 16th year of my service to the Apostolic See, I pray the Spirit of the Lord to be ever present and active within the Church. I pray that he may conduct her joyously into the third millennium.

I invoke Christ, the Lord of history, so that he may be with every one of us to the end of the world, as he himself promised. "Ego vobiscum sum omnibus diebus usque ad consummationem saeculi" (Mt 28:20).

Keywords: Michelangelo's *Last Judgement*, representational image of God, Christ's humanity, integral beauty of the body, kenosis

The homily of his Holiness John Paul II given during the celebration of the unveiling of the restorations of Michelangelo's frescoes in the Sistine Chapel, Vatican, 8 April 1994. Reprinted from: *L'Osservatore Romano*, the Polish edition, 5:1994, No. 5, p. 32-34.

For the English text, see https://w2.vatican.va/content/john-paul-ii/en/homilies/1994/documents/hf_jp-ii_hom_19940408_restauri-sistina.html
© Copyright 1994 by Libreria Editrice Vaticana

Fr. Grzegorz STRZELCZYK – How Does God Promote Himself? Jesus as the Image of the Father

DOI 10.12887/29-2016-2-114-03

The present article focuses on the analysis of a chosen aspect of the issue of the image of God. Through the Incarnation, He whose invisibility was a well-grounded belief already in the Old Covenant used his earthly (human) image so that his eternal image—the Logos, or the Son—could be revealed to the world. The Incarnation consisted in God's emptying himself and assuming the attitude of a humble servant, which—in the aspect of image appreciation rather than in the theological terms—turned out to be a failure: it resulted in a misunderstanding that led to the crucifixion of Jesus. However, the Incarnation was simultaneously a success, since to those who believed in Jesus the new image he had provided assumed a prescriptive dimension. In the theological sense one might say that the Incarnation resulted in a relativization of the belief in the Divine invisibility and paved the way to conceiving of the Christian life as 'imitation' of Christ.

Keywords: Christology, image, picture, visibility of God

Contact: John Paul II Institute, Faculty of Philosophy, John Paul II Catholic University of Lublin, Al. Raławickie 14, 20-612 Lublin, Poland

E-mail: grzegorz@strzelczyk.edu.pl

<http://strzelczyk.edu.pl>

Anna PALUSIŃSKA – Icon, the Picture of the Presence: Two Medieval Theories of Representation

DOI 10.12887/29-2016-2-114-04

Two theories of representation were formulated during the iconoclastic controversy in Byzantine Empire. John of Damascus is the author of *Apologetic Treatises against those Decrying the Holy Images*. He develops a defence of icons and a theory of holy images. The Christian Neoplatonism is the philosophical basis for his conception of hierarchic being and hierarchic image. The

other theory of icon is the scholastic theory proposed by two authors: Theodore of Studion and Nikephoros. They use Aristotelian metaphysics, defining the image as relation *pros ti*. The two theories of representation are the source of the 20th century theology and philosophy of icon.

Keywords: the philosophy of icon, John of Damascus, Theodore of Studion, Nikephoros, iconoclasm

Contact: Department of the History of Ancient and Medieval Philosophy, Institute of Philosophy, Faculty of Philosophy, John Paul II Catholic University of Lublin, Al. Raławickie 14, 20-950 Lublin, Poland

E-mail: anna.palusinska@kul.pl

<http://www.kul.pl/anna-palusinska,22621.html>

Dobrosław KOT – The Enigma of the Face

DOI 10.12887/29-2016-2-114-05

The metaphor of the face is the central and simultaneously the most problematic concept of the philosophy of dialogue. Any attempt at cognitively ‘grasping’ the face of the Other involves numerous tensions which may be conveyed in a series of opposites such as: literality—metaphoricity, experience—encounter, concreteness—generality, and question—answer. The face cannot be reduced to either of the opposing poles, and it must be inevitably placed in-between them. Still the ‘in-between’ situation of the face is not tantamount to inertia since it causes a continuous dynamism responsible for the fact that the metaphor of the face is always ambiguous and imprecise. On the one hand, the problem of ‘grasping’ the face may be seen as evidence pointing to a weakness in human thinking. Yet on the other hand, the indeterminateness of the face might reflect the only way to think the ‘Other’ as actually other, continuously evading philosophical categorization.

Translated by *Dorota Chabrajska*

Keywords: face, encounter, revelation, dialogue, conversation, metaphor, trace, ‘in-between,’ tension

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

<http://uekwww.uek.krakow.pl/pl/uczelnia/wydzialy/wydzial-gospodarki-i-administracji-publicznej/wydzial/katedry/katedra-filozofii/zaklad-filozofii-czlowieka.html>

Anna TYLIKOWSKA – Personal Image as a Mask

DOI 10.12887/29-2016-2-114-06

The idea of personal public image that people present to others corresponds with the psychological concept of self-presentation. Theories of self-presentation concentrate on motives, strategies and effectiveness of behaviours aiming at impression management, and partly neglect deeper, complicated psychological mechanisms, mostly non-personal determinants, and far-reaching, also ethical, consequences of the creation and usage of personal image in social world. Descriptions of such mechanisms, determinants, and consequences are offered by theories of a mask or persona that were initiated by Carl Gustav Jung and are still being developed. Psychological theories of a mask, having a broader range of description and explanation than self-presentation theories, indicate and discuss a variety of determinants of constructing and using a mask, usually defined as a part of personality that represents the self in social reality. These determinants can be categorized as evolutionary, existential, historical, cultural, social, and individual.

The creation and usage of a mask is based on specific emotional, motivational, and cognitive processes. A mask is an instrument of the presentation of the self in the outer world. It protects the self. It also shapes personal image of one's self. Wearing a mask may have various consequences, both negative and positive, all of them having an ethical aspect. The most important are: inability to build authentic relationships, inhibition of personal development, and mental disorders. The positive results of wearing a mask are mostly developmental: using a mask supports the processes of acquiring knowledge about one's individuality and social reality. Contemporary mass societies seem to favour an ethos of creating public self-images that does not encourage developmental changes in a personal mask. Such an ethos may cause rigidity of individual masks, effecting in a low quality of life, both personal and social. In this context, Jung's postulate to recognize one's own mask is gaining additional ethical power.

Keywords: mask, persona, self-presentation, public self-image, personal development, interpersonal relationships, culture

Contact: Chair of Psychology, Pedagogical University of Cracow, ul. Podchorążych 2, 30-084 Cracow, Poland

E-mail: antylkowska@gmail.com

Phone: + 48 12 6626237

<http://psych.up.krakow.pl/index.php?s=pracownik&ss=tylikowska>

www.integralnie.pl

Marian A. WESOŁY – Ethos in the Hellenic Philosophy

DOI 10.12887/29-2016-2-114-07

The article comprises five thematic parts: (1) a peculiar confluence (*ēthos* through *ēthos*); (2) a new research perspective (ancient philosophy as a way of life); (3) a concise insight in ancient philosophy; (4) the philosophical way of life; (5) the analogy of medicine.

In ancient Greece culture the concept of ‘ethos’ not only provided the basis of the name ‘ethics,’ but was also a research object in rhetoric, poetry, and music. In general, the ethoses in ancient Greek philosophy concerned character types manifested in various human actions and attitudes.

Following the new research perspective proposed in the paper, the so-called philosophical way of life is considered as most characteristic of ancient Greeks and Romans. The paper aims at a description of the significant differences in the Hellenic as well as Greek Roman approach to the philosophical way of life and it refers to selected source texts. The author refutes the belief that reflection, disquisition, and argumentation were not significant component parts of the way of life advanced in the Pre-Socratic and classical Greek philosophy, focused on knowledge and truth. The thesis, widely accepted today, which holds that ancient philosophy was actually a spiritual exercise preparing the subject for wisdom is true about the Greek Roman period, or Late Antiquity.

Translated by *Dorota Chabrajska*

Keywords: *ēthos*, *ēthos*, philosophical way of life, Greek and Greek Roman philosophy

The article is a modified version of the presentation given at the discussion panel held at the 10th Philosophical Congress in Poznań, 19 September 2015.

Contact: Department of Research on Ancient and Byzantine Philosophy, Institute of Philosophy, Faculty of Social Sciences, Adam Mickiewicz University, ul. Szamarzewskiego 89C, 60-568 Poznań, Poland

E-mail: wesoly@amu.edu.pl

Phone: +48 61 8292279

<http://filozof.amu.edu.pl/wp-content/uploads/downloads/2011/11/profWesoly.pdf>

Stanisław GROMADZKI – Nietzsche as Anti-Socrates?

DOI 10.12887/29-2016-2-114-08

In the present article I address the problem of Nietzsche’s self-identification with the figures he created in his writings, which determined both the shape of his philosophy and his spiritual development. I argue that, in the whole array of these self-identifications, the image of Socrates was of special importance to Nietzsche. The philosopher himself does not appear a mere imitator of Socrates

though, neither may he be considered as his staunch opponent. While the Socrates Nietzsche created may be occasionally appraised negatively, as representing the type of the 'theoretical man' or the 'decadent,' he may simultaneously aspire to the role of a 'tragic,' 'music-making' man. However, it is owing to the figure of Socrates that Nietzsche may analyze the condition of science, or such phenomena as morality and decadence. All this simultaneously shows that the complexity of Nietzsche's attitude to the protagonist he created determines the ambiguity of his own image as a philosopher, a theoretical man as much as an ironist and a philosopher of life.

Keywords: Nietzsche, Socrates, image, creation, decadentism, irony, identity

The article is a modified and augmented version of the lecture I delivered at the 7th Polish Philosophical Congress in Szczecin in September 2004.

Contact: Institute of Philosophy, Faculty of Philosophy and Sociology, University of Warsaw, ul. Krakowskie Przedmieście 3, 00-927 Warsaw, Poland
E-mail: s.gromadzki@uw.edu.pl
<http://bibliografia.icm.edu.pl/g2/main.pl?mod=s&a=1&s=9435&imie=Stanislaw&nazwisko=Gromadzki>
<http://www.ips.polon.uw.edu.pl/bio.php?id=201>

Paweł BYTNIEWSKI – Michel Foucault: Self-Image of the Philosopher

DOI 10.12887/29-2016-2-114-09

Creation of images of the philosopher by philosophers is one of the oldest ways to problematize philosophy. In depictions of this sort we can find both a concept of philosophizing and a concept of the place which is occupied by philosophy in the intellectual culture, as well as the pattern of its participation in the wider context of the reality of social life. This is why philosophers for various reasons create images of the philosopher and attribute diverse roles to them, both in philosophy and outside it. Thus, they are images-experiences and images of projects, images-criticisms and images-confessions, images-thoughts and images-incentives. The answer to the question: 'What is philosophy?' intertwines in them with the belief that philosophy should actively participate in life.

What is the originality of the Foucault's problematization of these issues? A consistent answer to this question does not exist, at least there is no answer that would render a single image of Foucault, a philosopher. In Foucault's writings, as well as in the various statements he made, one may observe intricate strategies of evasion and open battle, the belief that every alien but informative idea is a challenge, a pursuit of ascetic forms of style combined with a penchant for Baroque literary forms *à la* Jorge Louis Borges or Raymond Roussel. However, even these do not exhaust all the contrasts and complexities characteristic of Foucault's output. How can an act of thought become a self-discovery? How can an act of writing change one's way of being? In his answers to these ques-

tions Foucault always wants to be a step ahead of his commentators, whether they are his adherents or his opponents. He wishes to grant himself the privilege of being the first authoritative commentator of his own statements and actions. Therefore, in a kind of 'defensive gesture,' he fights down the questions directed to the space of his own 'I': "Do not ask who I am and do not ask me to remain the same: leave it to our bureaucrats and our police to see that our papers are in order. At least spare us their morality when we write."

Keywords: Michel Foucault, philosopher's image, sense of self-discovery, critique, creativity, act of thought

Contact: Zakład Antropologii Kulturowej, Instytut Filozofii, Wydział Filozofii i Socjologii, Collegium Humanicum, p. 137, pl. Marii Curie-Skłodowskiej 4, 20-031 Lublin, Poland

E-mail: pbytniewski@poczta.umcs.lublin.pl

Phone: +41 81 5372853

<http://www.umcs.pl/pl/adres-book-employee,367.pl.html>

Danuta MUSIAŁ – *Bona matrona*: The Meaning of Example in Constructing the Image of the Ideal Roman Woman

DOI 10.12887/29-2016-2-114-10

Private and political life in ancient Rome was regulated by a set of values and standards of conduct called the custom of ancestors (*mos maiorum*). The knowledge we have of it is derived from examples of mythical and historical past of Rome, coming primarily from the works of historians, above all from the *History of Rome* by Livy. In his stories of the Sabine women, Lucretia, Veturia, and Vergina, the Roman historian sketches portraits of women which can be considered as depicting the ideal matron. In his opinion, a *bona matrona* in order to enjoy the rightful position of her authority, needs to be described as *pudica, casta, sancta, univira*, and *lanifica*. She also needs to wear the stola. However, the set of values described by Livy was independent of the real position of women in families and in the society, which is confirmed by epitaphs.

Keywords: ancient Rome, Roman women, *mos maiorum*, Livy's exempla, *maiestas matronarum*, *pudicitia*

Contact: Institute of History and Archival Sciences, Faculty of History, Nicolaus Copernicus University, ul. W. Bojarskiego 1, 87-100 Toruń, Poland

E-mail: dmusial@umk.pl

http://www.historia.umk.pl/index.php?option=com_content&task=view&id=115&Itemid=115

Małgorzata POTENT-AMBROZIEWICZ – The Image of a Hidden Life: Kazimiera Gruszczyńska's Way to Holiness

DOI 10.12887/29-2016-2-114-11

The article describes the profile of Mother Kazimiera Gruszczyńska, the foundress of the Franciscan Sisters of the Suffering Congregation. Inspired by Fr. Honorat Koźmiński, she chose the hidden life. Her radical attitude concerning the need to keep the activity of the congregation she founded secret resulted from her desire to imitate Christ by being obedient to the will of God. In that, she wanted to follow the Virgin Mary and St. Joseph. In her daily life Kazimiera Gruszczyńska fully confirmed her faithfulness to the vows she had made, thus becoming a paragon of humility. She believed that the value of her hidden life lay in its being a gift for the Church and for every human being. She devoted herself to serving the afflicted and the rejected, and she educated her wards in that spirit. Her work resulted in the erection of numerous churches, hospitals, and nursing homes.

Translated by *Dorota Chabrajka*

Keywords: Kazimiera Gruszczyńska, hidden life, Franciscan Sisters of the Suffering Congregation

Contact: Zakład Edukacji Polonistycznej i Innowacji Dydaktycznych, Wydział Humanistyczny, Instytut Filologii Polskiej, Uniwersytet Marii Curie-Skłodowskiej Lublin, pl. Marii Curie-Skłodowskiej 4A, 20-031 Lublin, Poland
E-mail: mpotent@vp.pl; malgorzata@ambroziewicz.eu
Phone: +48 81 5372697
<http://www.umcs.pl/pl/adres-book-employee,2249,pl.html>

Julia TANNER – Towards Lifting the Burden of Stereotyping: Affirmative Action and Equality of Opportunity

DOI 10.12887/29-2016-2-114-12

I argue that affirmative action is an important ingredient in the struggle for equality of opportunity. Where women face different obstacles to men (economic and social pressures), the obstacles need to be removed in order for women to obtain equality of opportunity. One way to remove such obstacles is through affirmative action.

Keywords: affirmative action, equality of opportunity, women, economic and social pressures, obstacles

The author thanks Dr. Gerald Harrison for comments on earlier versions of this article.

E-mail: j.k.tanner@hotmail.com
<https://independent.academia.edu/TannerJulia>

Joanna BIELSKA-KRAWCZYK – Intricacies of the Visual in the Prose of Gustaw Herling-Grudziński

DOI 10.12887/29-2016-2-114-13

This article is dedicated to a review of questions related to the categories of seeing and the visual in the prose of Gustaw Herling-Grudziński. The paper shows the functions of the eye and seeing, as well as the significance of the literary images created by the writer. It also points out to the painterly stylistics which provide an important context for understanding the eclectic character of the visual layer of his works. On the example of some chosen extracts from the story entitled *Wieża (The Tower)*, the article presents the sensual richness of the ideas used by Herling-Grudziński, focusing on the methods he adopted and describing the main goals he wanted to achieve by his application of certain literary tools.

Keywords: eye, seeing, the visual, image, focalisation, sensuality, anthropological dimension of art

Contact: Zakład Filmu i Kultury Audiowizualnej, Katedra Kulturoznawstwa, Wydział Filologiczny, Uniwersytet Mikołaja Kopernika, ul. Fosa Staromiejska 3, 87-100 Toruń, Poland

E-mail: lebroso@poczta.onet.pl

<http://www.kulturoznawstwo.umk.pl/index.php/dr-joanna-bielska-krawczyk>

Mariola MARCZAK – From the Intelligentsia to the Middle Class: The ‘History’ of the Ethos of the Intelligentsia in Polish movies after 1989

DOI 10.12887/29-2016-2-114-14

In Western European societies the intelligentsia performs culture creating roles, advancing a set of values, or imperatives, derived from the Enlightenment (e.g. the pursuit of truth, the critical attitude, the mentality of intellectual and political independence). In Poland, the educated class, bound to transcend particular interests and assume the responsibility for the collectivity, was shaped during the period of Romanticism. At that time Poland was not an independent state, and the most significant elements of the ethos of the Polish intelligentsia derive from the cultural current of the ‘independence tradition.’ After the 1989 political transformation the Polish intelligentsia experienced pressures resulting in its multiway evolution and in the replacement of the ethos of the intelligentsia with that of the middle class. The article discusses the Polish movies of the period which in way have ‘documented’ numerous aspects of that process.

Keywords: intelligentsia, intellectuals, middle class, ethos, image, the Polish cinema, film sociology

Contact: Zakład Filmu, Telewizji i Nowych Mediów, Instytut Dziennikarstwa i Komunikacji Społecznej, Uniwersytet Warmińsko-Mazurski, ul. Kurta Obitz 1, 10-725 Olsztyn, Poland

E-mail: mariola.marczak.@uwm.edu.pl

Phone: +48 89 5246347

<http://www.uwm.edu.pl/dziennikarstwo/index.php/pracownicy/322>

Mariusz MAZUR – Faces of Power: Pictorial and Audiovisual Images of the First Secretaries of Polish Workers' Party and the Polish United Workers' Party in the People's Republic of Poland (1944-1989)

DOI 10.12887/29-2016-2-114-15

In Poland, the images of the First Secretaries of Polish Workers' Party and the Polish United Workers' Party were fake creations of the propaganda, and they assumed different shapes during the 45 years long period of the People's Republic of Poland. The pictorial and audiovisual presentations were mere complements to the overall images of the politicians, expressing neither an ideological content nor axiological beliefs. For this reason the photographs alone do not offer insight into the political system or the ideas promoted in it and provide only the information on the outer appearance of individual politicians, their relationship to the social environment and the symbols that surrounded them. Much more knowledge, however, can be gained from the newsreels of the time.

The paper analyses the images of seven subsequent First Secretaries. Some of them (Bierut, Gierek, Jaruzelski) created their images using persuasive and manipulative procedures. Others (Ochab, Kania, Rakowski) held the office for a short time and during political crises, which hindered their self-promotion. Some regarded the creation of a positive image as important (Bierut, Gierek), others accepted it under compulsion (Jaruzelski), while e.g. Gomułka seemed uninterested in his image. The means and methods adopted to create images of politicians changed together with the development of information media. However, many of the conventions were applied to all politicians, while many were—and still are—used regardless of the political system, be it totalitarianism, authoritarianism or democracy.

Translated by *Patrycja Mikulska*

Keywords: First Secretaries of Polish Workers' Party and the Polish United Workers' Party, creation of an image, newsreel, portraits

Contact: Zakład Historii Najnowszej, Instytut Historii, Wydział Humanistyczny, Uniwersytet Marii Curie-Skłodowskiej, pl. Marii Curie-Skłodowskiej 4a, 20-031 Lublin, Poland

E-mail: m.mazur@poczta.umcs.lublin.pl

<http://www.umcs.pl/pl/adres-book-employee,1755,pl.html>

Magdalena RODZIEWICZ – Between the Apparent and the Hidden: The ‘Good Image’ of a Human Being (*aberu*) in the Persian Culture

DOI 10.12887/29-2016-2-114-16

The purpose of the article is an analysis of the concept of ‘good image’ (or *aberu* in the Persian language) in the Iranian culture. The research presented in the paper has been based on Persian source texts of different types, including Shiite religious literature and mystical poetry.

Given the characteristic features of the perception of reality in the Iranian culture as manifesting itself both in an apparent and in a hidden dimensions (*zaher* and *baten*), truth is seen in the Iranian imagination as predominantly hidden, covered by layers of appearances. Likewise, the human being, part of God’s reality, is portrayed as possessing an inner, stable and precious core surrounded by apparent, changeable exterior. In view of the above, the concept of *aberu* rooted in the Iranian culture, may be interpreted as the veil which separates these two spheres. The main task of a human life is therefore protecting its inner reality from disclosure and from contact with the outside world. Tearing the veil of *aberu* is considered as destroying the good image and equivalent to shame and embarrassment. For this reason, both Shiite ethical texts and belles-lettres include warnings against the loss of *aberu* and encourage its strengthening and preservation.

Keywords: *aberu*, good name, reputation, image, Persian culture, Sufism, Shi’ism, Persian poetry

Contact: Department of Iranian Studies, Faculty of Oriental Studies, University of Warsaw, ul. Krakowskie Przedmieście 26/28, 00-927 Warsaw, Poland

E-mail: mrodziewicz@uw.edu.pl

Phone: +48 22 5520353

<http://iranistyka.orient.uw.edu.pl/pl/pracownicy/magdalena-zaborowska/>

Barbara OSTAFIN – Struggle, Questioning, Erring: The Life of Burzuwayh, a Persian Physician, in the Light of the Work *Kalīla wa-Dimna*

DOI 10.12887/29-2016-2-114-17

Kalīla wa-Dimna is a work that played a crucial role in the shaping of literary Arabic prose in the Middle Ages. The book originates from India and was translated into Pahlavi in the 6th century, and soon afterwards into Syriac. In the 8th century Ibn al-Muqaffa, a man of letters of Persian origin at the Abbasids’ court, translated the work from Pahlavi into Arabic. His translation played the key role in spreading the work across Europe, since it became the source of nearly all the subsequent medieval translations of the text in question.

The work, known in India as Panchatantra, is believed to have been brought to the Sassanid Persia by the king’s physician called Burzuwayh (in Arabic). The introductory chapters of *Kalīla wa-Dimna* tell a story of Burzuwayh’s voyage to India, of his life and his search for truth. One of these stories, the basis of the

present considerations, is told by Burzuwayh himself and it may be considered as the first autobiography in Arabic literature.

The structure of the discussed chapter is not homogenous; it consists of the frame story, four long parables and some shorter ones. Three different types of transmission build the frame story: the narrative part (which presents important events from the life of Burzuwayh) is juxtaposed with the physician's dialogue with his soul and his inner monologue. All the three forms of literary expression reveal Burzuwayh's efforts to find the proper way guiding him towards the ultimate reward. On this way Burzuwayh experiences some turning points shifting his attitude towards the world and his beliefs. Despite his efforts he does not reach the truth, but earns hope to find the proper way in life.

Keywords: *Pantchatantra*, *Kalila wa-Dimna*, Burzuwayh, medieval Arabic prose

Contact: Katedra Arabistyki, Instytut Orientalistyki, Wydział Filologiczny, Uniwersytet Jagielloński, al. Mickiewicza 3, 31-120 Cracow, Poland
E-mail: barbara.ostafin@uj.edu.pl
<http://www.arabistyka.io.filg.uj.edu.pl/barbara-ostafin>

Benjamin HARSHAV – Flowers Have No Names (transl. by I. Piekarski)

The article examines the historical relationship between the Jewish people and the Hebrew language and the process that led to the revival of the language within their culture. The author examines the Diaspora of the Jewish people and their retention of three private languages that they used while in Europe. These languages were Hebrew, Aramaic, and Yiddish. Lithuanian intellectual Eliezer Ben-Yehuda played a major part in the revival of Hebrew as a spoken language. Also discussed are the efforts of French philanthropist Baron Edmond James de Rothschild to construct Zionist settlements in Palestine.

Keywords: Hebrew revival, great Jewish language war, modern Jewish revolution, language and identity, Eliezer Ben-Yehuda

The present article is a Polish translation of Benjamin Harshav's essay "Flowers Have No Names," originally published in *Natural History* 118, no 1 (2009): 24-29.

Katarzyna SZYMALA – Reconciliation as a Feasible Project. Towards a Teleological Understanding of Nature

Review of Aneta Gawkowska's *Skandal i ekstaza. Nowy Feminizm na tle koncepcji pojednania według Jana Pawła II* ["Scandal and Ecstasy: New Feminism against the Background of John Paul II's Concept of Reconciliation"], Warszawa: Wydawnictwa Uniwersytetu Warszawskiego, 2015.

Contact: John Paul II Institute, Faculty of Philosophy, John Paul II Catholic University of Lublin, Al. Raławickie 14, 20-612 Lublin, Poland
Phone: +48 81 4453218
E-mail: kszymala@wp.pl

Tomasz GARBOL – A She-Devil

Review of Marta Kwaśnicka's *Jadwiga*, Warszawa: Teologia Polityczna, 2015.

Contact: Ośrodek Badań nad Literaturą Religijną, Wydział Nauk Humanistycznych, Katolicki Uniwersytet Lubelski Jana Pawła II, Al. Raławickie 14, 20-950 Lublin, Poland
E-mail: tomeus@kul.lublin.pl
Phone: + 48 81 5321139
http://www.kul.pl/pracownicy,art_143.html

Maciej NOWAK – W.H. Auden Reads Shakespeare in New York

Review of Wystan Hugh Auden's *Wykłady o Shakespearze* [*Lectures on Shakespeare*], translated by Piotr Nowak, Warszawa: Fundacja Augusta Hrabiego Cieszkowskiego–Biblioteka Kwartalnika Kronos, 2015.

Contact: Ośrodek Badań nad Literaturą Religijną, Wydział Nauk Humanistycznych, Katolicki Uniwersytet Lubelski Jana Pawła II, Al. Raławickie 14, 20-950 Lublin, Poland
E-mail: macnowak@kul.lublin.pl
Phone: + 48 81 5321139
http://www.kul.pl/pracownicy,art_143.html

Fr. Paweł PRÜFER – A Sociological Insight into Morality

Review of *Leksykon socjologii moralności. Podstawy – teorie – badania – perspektywy* ["Lexicon of the Sociology of Morality: Foundations, Theories, Research, Perspectives"], ed. J. Mariański, Kraków: Zakład Wydawniczy Nomos, 2015.

Contact: Państwowa Wyższa Szkoła Zawodowa im. Jakuba z Paradyża w Gorzowie Wielkopolskim, ul. Teatralna 25, 66-400 Gorzów Wielkopolski, Poland
Email: paweljazz@o2.pl
Phone: +48 603854857
<http://www.pwsz.pl/index.php/zaklad-edukacji/1249-prufer-pawel>

Books recommended by *Ethos*

Anna Arno, *Jaka szkoda. Krótkie życie Pauli Modersohn-Becker* [“What a Pity. A Short Life of Paula Modersohn-Becker”], (Gdańsk: Fundacja Terytoria Książki, 2015).

Pseudo-Philo, *Księga starożytności biblijnych* [“The Biblical Antiquities”], translated by Fr. Łukasz Laskowski (Kraków: Wydawnictwo WAM, 2015).

Jarosław Merecki SDS, *Persona e famiglia* [“The Person and the Family”], (Siena: Edizione Cantagalli, 2016).

Paweł PIJAS – Law, Objection, Conscience

Report on the conference “The Clause of Conscience in the Context of Professional Ethics” (John Paul II Catholic University of Lublin, Lublin, 5-6 Nov. 2015)

Contact: John Paul II Institute, Faculty of Philosophy, John Paul II Catholic University of Lublin, Al. Raławickie 14, 20-950 Lublin, Poland
E-mail: pawelpijas@gmail.com

Sylwia SURDYKOWSKA – “Reorientations”

Report on the cycle of meetings popularising the knowledge on the cultures of Asia and Africa (Faculty of Oriental Studies at the University of Warsaw–barStudio at the Studio Theatre, Warsaw)

Contact: Department of Iranian Studies, Faculty of Oriental Studies, University of Warsaw, ul. Krakowskie Przedmieście 26/28, 00-927 Warsaw, Poland
E-mail: s.surdykowska@uw.edu.pl
<http://iranistyka.orient.uw.edu.pl/pl/pracownicy/dr-sylwia-surdykowska/>

Zuzanna B. GAÐZIK – New Challenges to the Pro-Life Action

Report on the International Conference “The Value of Life: On the Contemporary Contexts of Reading St John Paul II’s Encyclical *Evaneglium Vitae* on the 20th Anniversary of its Publication” (John Paul II Catholic University of Lublin, Lublin, 27 Nov. 2015)

Contact: Department of Criminal Law, Institute of Law, Faculty of Law, Canon Law and Administration, John Paul II Catholic University of Lublin, Aleje Raławickie 14, 20-950 Lublin, Poland
E-mail: zuzanna.gadzick@kul.lublin.pl

Patrycja MIKULSKA – Dürer and the Selfie Culture

A feuilleton contrasting the Renaissance portraiture, as exemplified by Albrecht Dürer's München self-portrait, with the phenomenon of selfie-taking.

Contact: John Paul II Institute, Faculty of Philosophy, John Paul II Catholic University of Lublin, Al. Raławickie 14, 20-612 Lublin, Poland

E-mail: ethos@kul.lublin.pl

Phone: +48 81 4453218

Maria FILIPIAK – Popes John Paul II, Benedict XVI and Francis Speak on the Image, Face, and Identity.

DOI 10.12887/28-2016-2-114-28

A bibliography of addresses on the issues related to the categories of the image, face, and identity by John Paul II, Benedict XVI and Francis from 1978 to 2016.

Contact: John Paul II Institute, Faculty of Philosophy, John Paul II Catholic University of Lublin, Al. Raławickie 14, 20-612 Lublin, Poland

E-mail: ethos@kul.lublin.pl

Phone: +48 81 4453217

CONTENTS
“Ethos” 29: 2016 No. 2(114)

THE ETHOS OF THE IMAGE

From the Editors – The Image of the World: Reflections (D.Ch.)	5
John Paul II – The Sistine Chapel Speaks of the Greatness of God (The homily given during the celebration of the unveiling of the restorations of Michelangelo’s frescoes in the Sistine Chapel, Vatican, 8 April 1994)	11

TOWARDS AN UNDERSTANDING OF THE IMAGE

Fr. Grzegorz Strzelczyk – How Does God Promote Himself? Jesus as the Image of the Father	17
DOI 10.12887/29-2016-2-114-03	
Anna Paulińska – Icon, the Picture of the Presence: Two Medieval Theories of Representation.	29
DOI 10.12887/29-2016-2-114-04	
Dobrosław Kot – The Enigma of the Face.	44
DOI 10.12887/29-2016-2-114-05	
Anna Tylikowska – Personal Image as a Mask	61
DOI 10.12887/29-2016-2-114-06	

ON THE IMAGE OF THE PHILOSOPHER

Marian A. Wesoły – Ethos in the Hellenic Philosophy.	83
DOI 10.12887/29-2016-2-114-07	
Stanisław Gromadzki – Nietzsche as Anti-Socrates?	104
DOI 10.12887/29-2016-2-114-08	
Paweł Bytniewski – Michel Foucault: Self-Image of the Philosopher	115
DOI 10.12887/29-2016-2-114-09	

IMAGE AS A SOCIAL PRODUCT

- Danuta M u s i a ł – *Bona matrona*: The Meaning of Example in Constructing the Image of the Ideal Roman Woman129
DOI 10.12887/29-2016-2-114-10
- Małgorzata P o t e n t - A m b r o z i e w i c z – The Image of a Hidden Life: Kazimiera Gruszczyńska's Way to Holiness142
DOI 10.12887/29-2016-2-114-11
- Julia T a n n e r – Towards Lifting the Burden of Stereotyping: Affirmative Action and Equality of Opportunity152
DOI 10.12887/29-2016-2-114-12

TRANSFORMATIONS OF THE IMAGE

- Joanna B i e l s k a - K r a w c z y k – Intricacies of the Visual in the Prose of Gustaw Herling-Grudziński175
DOI 10.12887/29-2016-2-114-13
- Mariola M a r c z a k – From the Intelligentsia to the Middle Class: The 'History' of the Ethos of the Intelligentsia in Polish Movies after 1989187
DOI 10.12887/29-2016-2-114-14
- Mariusz M a z u r – Faces of Power: Pictorial and Audiovisual Images of the First Secretaries of Polish Workers' Party and the Polish United Workers' Party in the People's Republic of Poland (1944-1989)218
DOI 10.12887/29-2016-2-114-15

ON THE IMAGE OF MAN IN THE PERSIAN CULTURE

- Magdalena R o d z i e w i c z – Between the Apparent and the Hidden: The 'Good Image' of a Human Being (*aberu*) in the Persian Culture245
DOI 10.12887/29-2016-2-114-16
- Barbara O s t a f i n – Struggle, Questioning, Erring: The Life of Burzuwayh, a Persian Physician, in the Light of the Work *Kalīla wa-Dimna*266
DOI 10.12887/29-2016-2-114-17

THINKING ABOUT THE FATHERLAND...

- Benjamin H a r s h a v – Flowers Have No Names (transl. by I. Piekarski)283

NOTES AND REVIEWS

- Katarzyna S z y m a l a – Reconciliation as a Feasible Project. Towards a Teleological Understanding of Nature (review of A. Gawkowska's *Skandal i ekstaza. Nowy Feminizm na tle koncepcji pojednania według Jana Pawła II*, Warszawa: Wydawnictwa Uniwersytetu Warszawskiego, 2015). 293
- Tomasz G a r b o l – A She-Devil (review of M. Kwaśnicka's *Jadwiga*, Warszawa: Teologia Polityczna, 2015) 299
- Maciej N o w a k – W.H. Auden Reads Shakespeare in New York (review of W.H. Auden's *Wykłady o Shakespearze*, transl. by P. Nowak, Warszawa: Fundacja Augusta Hrabiego Cieszkowskiego–Biblioteka Kwartalnika Kronos, 2015) 307
- Fr. Paweł P r ũ f e r – A Sociological Insight into Morality (review of *Leksykon socjologii moralności. Podstawy – teorie – badania – perspektywy*, ed. J. Mariański, Kraków: Zakład Wydawniczy Nomos, 2015). 314
- Books recommended by *Ethos* (A. Arno, *Jaka szkoda. Krótkie życie Pauli Modersohn-Becker*, Gdańsk: Fundacja Terytoria Książki, 2015; Pseudo-Filon, *Księga starożytności biblijnych*, transl. by Fr. Ł. Laskowski, Kraków: Wydawnictwo WAM, 2015; J. Merecki SDS, *Persona e famiglia*, Siena: Edizione Cantagalli, 2016) 318

REPORTS

- Paweł P i j a s – Law, Objection, Conscience (report on the conference “The Clause of Conscience in the Context of Professional Ethics,” John Paul II Catholic University of Lublin, Lublin, 5-6 Nov. 2015) 323
- Sylwia S u r d y k o w s k a – “Reorientations” (report on the cycle of meetings popularising the knowledge on the cultures of Asia and Africa, Faculty of Oriental Studies at the University of Warsaw–barStudio at the Studio Theatre, Warsaw) 326
- Zuzanna B. G ą d z i k – New Challenges to the Pro-Life Action (report on the International Conference “The Value of Life: On the Contemporary Contexts of Reading St John Paul II's Encyclical *Evannglium Vitae* on the 20th Anniversary of its Publication,” John Paul II Catholic University of Lublin, Lublin, 27 Nov. 2015) 334

THROUGH THE PRISM OF THE ETHOS

- Patrycja M i k u l s k a – Dürer and the Selfie Culture 329

BIBLIOGRAPHY

Maria Filipiak – Popes John Paul II, Benedict XVI and Francis Speak on the Image, Face, and Identity: A Bibliography of Addresses from 1978 to 2016	343
DOI 10.12887/28-2016-2-114-28	
Notes about the Authors	359
Abstracts	365
Contents	387

„ETHOS”

ISSN 0860-8024, prefix DOI 10.12887

„Ethos” jest czasopismem punktowanym przez Ministerstwo Nauki i Szkolnictwa Wyższego: 7 pkt. Index Copernicus Value: 6,53. 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.

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 górnym.

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, *Mysł 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: 7.00. Index Copernicus Value: 6.53. 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.

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 key-words.

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. Raclawickie 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 DĘBIŃSKI – rektor KUL
Prof. Dr hab. Marcin TKACZYK OFMConv – prorektor KUL
Prof. Dr hab. Krzysztof NARECKI – prorektor KUL
Prof. Dr hab. Paweł SMOLEŃ – prorektor KUL
Prof. Dr hab. Urszula PAPROCKA-PIOTROWSKA – prorektor KUL
Ks. Prof. Dr hab. Czesław BARTNIK
Prof. Dr hab. Barbara CHYROWICZ SSpS
Prof. Dr hab. Andrzej DERDZIUK OFMConv
Ks. Prof. Dr hab. Tadeusz DOLA
Prof. Dr hab. Leon DYCZEWSKI OFMConv
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 ŁACZKOWSKI
Prof. Dr hab. Małgorzata U. MAZURCZAK
Abp Prof. Dr hab. Alfons NOSSOL
Prof. Dr hab. Robert PIŁAT
Prof. Dr hab. Andrzej PÓŁTAWSKI
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 2016: rocznie 70,00 zł.**

Prenumeratory 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. Raclawickie 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 Pielgrzymy (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 będą 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)

Cena: 20 zł

Cena wersji elektronicznej: 20 zł
w tym VAT: 5 %

W najbliższych numerach:

- * Chrześcijaństwo w kulturze Zachodu
 - * Koniec osoby?
 - * Obcy
 - * Wstyd
-

ISSN 0860-8024



www.ethos.lublin.pl