

ETHOS



KWARTALNIK
INSTYTUTU
JANA PAWŁA II KUL
LUBLIN

Nr 113
styczeń-marzec 2016

O CISZY I MILCZENIU

W numerze m.in.

Jaromir BREJDAK

* Logos komunikującego milczenia

Grażyna OSIKA

* Milczenie jako praktyka tożsamościowa

Dariusz KOSIŃSKI

* Reszta jest milczeniem

Kinga KIWAŁA

* Muzyka a cisza

Dorota KORWIN-PIOTROWSKA

* Milczenie i nie-milczenie współczesności

Marek M. DZIEKAN

* Al-Dżahiz i jego traktat

„O zachowywaniu tajemnicy i powstrzymywaniu języka”

KOLEGIUM REDAKCYJNE KWARTALNIKA „ETHOS”

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

ZESPÓŁ REDAKCYJNY KWARTALNIKA „ETHOS”

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

RECENZENCI TOMU

Wanda BAJOR, Małgorzata BASIŃSKA, Jan CIECHOWICZ, Witold GLINKOWSKI
Agnieszka GROMKOWSKA-MELOSİK, Ireneusz GUSZPIT, Grażyna HALKIEWICZ-SOJAK
Bożena JANDA-DĘBEK, Justyna HUMIEĆKA-JAKUBOWSKA, Marek JAKUBÓW, Janusz JUSIAK
Bernadetta KUCZERA-CHACHULSKA, Cezary LIPIŃSKI, Jacek MIGASIŃSKI
Cezary OBRACHT-PRONDZYŃSKI, Katarzyna PACHNIAK, Przemysław ROTENGRUBER
Renata SIEMIEŃSKA, Anna M. SZCZEPAN-WOJNARSKA, Marek SZULAKIEWICZ, Jan F. TERELAK
Łukasz TRZCIŃSKI, Joanna TRZÓPEK

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

Przygotowanie komputerowe
Konrad NOWAKOWSKI

Projekt okładki
Leszek MĄDZIK

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

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

O CISZY I MILCZENIU

- * Od Redakcji – Mówić o milczeniu... (P.M.) 5
- * JAN PAWEŁ II – „Wszyscy muszą nauczyć się milczenia” (fragmenty Listu apostołskiego *Oriente lumen*) 11

KOMUNIKACJA POPRZEZ MILCZENIE

- * Jaromir BREJDAK – Logos komunikującego milczenia 21
DOI 10.12887/29-2016-1-113-03
- * Grażyna OSIKA – Milczenie jako ucieleśniona praktyka tożsamościowa 36
DOI 10.12887/29-2016-1-113-04

CISZA JAKO ŚRODEK WYRAZU

- * Dariusz KOSIŃSKI – Reszta jest milczeniem 49
DOI 10.12887/29-2016-1-113-05
- * Kinga KIWAŁA – Muzyka a cisza. O wymiarach ciszy w muzyce 65
DOI 10.12887/29-2016-1-113-06

MIEDZY SŁOWEM A MILCZENIEM

- * Łukasz NIEWCZAS – Milczenie i metafora. O przenośni w dwóch tekstach Norwida o Chopinie 89
DOI 10.12887/29-2016-1-113-07
- * Agnieszka K. HAAS – Milcząca mowa ciała. O prozie niemieckiego romantyzmu 104
DOI 10.12887/29-2016-1-113-08

- * Dorota KORWIN-PIOTROWSKA – Milczenie i nie-milczenie współczesności **124**
DOI 10.12887/29-2016-1-113-09

MĄDROŚĆ MILCZENIA

- * Marek M. DZIEKAN – Al-Dżahiz i jego traktat *O zachowywaniu tajemnicy i powstrzymywaniu języka* **147**
DOI 10.12887/29-2016-1-113-10
- * Krzysztof KOSIOR – „Szlachetne milczenie” we wczesnym buddyzmie **171**
DOI 10.12887/29-2016-1-113-11

O MILCZENIU, KTÓRE UKRYWA

- * Sławomir KAPRALSKI – Milczenie, pamięć, tożsamość. Fantazmat „Cygana” i ambiwalencja nowoczesności **185**
DOI 10.12887/29-2016-1-113-12
- * Aleksandra DERRA – Przemilczane i zapomniane. O zjawisku Matyldy, czyli systemowym umniejszaniu roli kobiet w nauce **203**
DOI 10.12887/29-2016-1-113-13
- * Monika NOWAK – Miejsca milczenia. Przemilczenia jako element kształtowania się kontekstów świadomości dzieci i młodzieży z chorobą nowotworową **221**
DOI 10.12887/29-2016-1-113-14

POLEMIKI

- Ireneusz ZIEMIŃSKI – O (nie)możliwości dialogu między religiami **243**

MYŚLAĆ OJCZYZNA...

- * Marek SZAJDA – „Szkola urastała do rangi sanktuarium”. Księdza Mieczysława Brzozowskiego wspomnienia z lat młodości w perspektywie doświadczeń jego rówieśników. Szkic w oparciu o relacje historii mówionej **259**

OMÓWIENIA I RECENZJE

- * Katarzyna JASIŃSKA – Samospelnienie powołaniem osoby (rec. I. Mizdrak, *Ku wolności i samospelnieniu człowieka. Zarys antropologii filozoficznej Karola Wojtyły*, Uniwersytet Papieski Jana Pawła II. Wydawnictwo Naukowe, Kraków 2014) **271**
- * Krzysztof DYBCIAK – Badacz godny pisarza (rec. M. Nowak, *Na łuku elektrycznym. O pisaniu Andrzeja Bobkowskiego*, Więź, Warszawa 2014) **277**
- * Jakub GUŻYŃSKI – Czy można zrozumieć zło? (rec. M. Jaranowski, *Rekonstrukcja zła. Etyczne aspekty opresji w świetle refleksji „ocalonych”*, Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu Mikołaja Kopernika, Toruń 2015) **282**
- * Edoardo MARTINELLI – Ku antropologicznym podstawom manipulacji (rec. *Manipulation: Theory and Practice*, red. Ch. Coons, M. Weber, Oxford University Press, Oxford 2014) (tłum. K. Zaborowski SDS) **294**
- * Propozycje „Ethosu” (K. Loska, *Mistrzowie kina japońskiego*, Universitas, Kraków 2015; ks. A.M. Wierzbicki, *Szeroko otwierał drzwi Kościoła*, Gaudium, Lublin 2016) **298**

SPRAWOZDANIA

- * Daniel ZAREWICZ – Wektory psychiatrii w społeczeństwie współczesnym (III Otwarte Seminarium Filozoficzno-Psychiatryczne „Diagnozy współczesności”, Wydział Filozofii i Socjologii UMCS, Lublin, 12-13 XI 2015) **301**
- * Ryszard ZAJĄCZKOWSKI – Odczytywanie Józefa Wittlina (Międzynarodowa konferencja naukowa „Józef Wittlin pisarz kulturowego pogranicza”, KUL, Lublin, 29 V 2015) **308**
- * Mitchell WELLE, Michael P. MUSIELEWICZ – Przyszłość filozofii teoretycznej (OZSW Graduate Conference in Theoretical Philosophy, Radboud University, Nijmegen, 29 IV-1V 2015) **313**

PRZEZ PRYZMAT ETHOSU

- * Mirosława CHUDA – Milczeć i być **319**

BIBLIOGRAFIA

- * Maria FILIPIAK – „W ciszy i pokorze...” Papieże Jan Paweł II, Benedykt XVI i Franciszek o ciszy i milczeniu. Bibliografia wypowiedzi z lat 1978-2016 **323**

DOI 10.12887/29-2016-1-113-26

- * Noty o autorach **335**

- * Abstracts **341**

- * Contents **363**

OD REDAKCJI

MÓWIĆ O MILCZENIU...

Mówienie o ciszy i milczeniu jest czynnością paradoksalną. Kto bowiem sądzi, że należy milczeć, powinien milczeć, nie zaś wbrew własnemu przekonaniu mnożyć zakłócające ciszę słowa. Kto zaś twierdzi, że należy mówić, zwykle nie wzywa do mówienia o milczeniu, tylko o czymś, co niesłusznie przemilczano, o czymś, co za pomocą ciszy zostało ukryte. Mówienie o ciszy i milczeniu, jeśli w ogóle ma rację bytu, powinno być zatem wybitnie związane.

Paradoksalnie brzmiące „mówienie o milczeniu” to jednak przede wszystkim prowokująca gra słów, która niesie wyzwanie – między innymi do tego, by ze szczególną uwagą przestrzegać ogólnie ważnego zalecenia zwięzłości. Mówić krótko o ciszy i milczeniu nie jest jednak łatwo. Pojęcia te i zjawiska mają bowiem „negatywną” naturę, określane są poprzez brak: cisza to brak dźwięku, milczenie może być brakiem wypowiedzanego bądź zapisywanego słowa – nośnika sensu – a nawet brakiem myśli. Mówiąc o nich, naturalnie mówimy też o tym, czego brak je definiuje. „Wiekuista cisza [...] nieskończonych przestrzeni”¹, która przerażała Pascala, bo nie znajdował w niej niczego, co można by uznać za ludzkie, każe myśleć o człowieczeństwie, o fizycznych i metafizycznych rozmiarach ludzkiego bytu. Cisza i milczenie wskazują zatem granicę, sygnalizują zetknięcie się z jakimś progiem, z czymś, co w pewien sposób przekracza miarę człowieka. Milczeniem pomijamy wprawdzie rzeczy, które wydają się nam zbyt oczywiste i zwyczajne, by o nich mówić, ale też milkniemy wobec tego, co zbyt piękne albo zbyt przerażające, albo też radykalnie od nas różne, obce, bądź (jeszcze) nieznane.

W naszym nad sensem ciszy i milczenia pomocna okazuje się biblijna opowieść – jedna z paradygmatycznych opowieści w kulturze Zachodu – o pierwszym człowieku, którego Bóg ulepił „z prochu ziemi” (Rdz 2,7) i umieścił w ogrodzie Eden. Wówczas też, u samych początków jego istnie-

¹ B. P a s c a l, *Myśli*, nr 206, tłum. T. Boy-Żeleński, Wydawnictwo Zielona Sowa, Kraków 2003, s. 59.

nia, powierzył mu zadanie nadania nazw żyjącym w ogrodzie zwierzętom: „Ulepiwszy z gleby wszelkie zwierzęta lądowe i wszelkie ptaki podniebne, Pan Bóg przyprowadził je do mężczyzny, aby przekonać się, jak on je nazwie. Każde jednak zwierzę, które określił mężczyzna, otrzymało nazwę «istota żywa». I tak mężczyzna dał nazwy wszelkiemu bydłu, ptakom podniebnym i wszelkiemu zwierzęciu dzikiemu, ale nie znalazła się pomoc odpowiednia dla mężczyzny” (Rdz 2,19-20).

Przerwijmy w tym miejscu biblijny cytat – chociaż być może przerywamy go w właśnie w miejscu, które poprzedza szczególnie interesującą część narracji – by skupić się na pierwszym w dziejach rodzaju ludzkiego akcie nazywania. Jedna z interpretacji odczytuje go jako wyraz rozpoznania przez człowieka istoty przedstawianych mu stworzeń, a jednocześnie uzyskania świadomości własnej tożsamości i podmiotowości: „Oto stworzony człowiek – pisze Jan Paweł II – znajduje się od pierwszej chwili swego istnienia wobec Boga niejako w poszukiwaniu swojej istoty, [...] swej definicji”². W tym kontekście pierwszy akt nazywania można uznać za pierwszy akt tworzenia kultury. Człowiek odnosi w nim poznawane przedmioty do siebie, wiedzy, jaką o sobie uzyskał, i wyznacza im miejsce w swoim świecie. Nazywanie jest zatem również sprawowaniem powierzonej mu przez Stwórcę władzy nad stworzeniem – a może należałoby powiedzieć: przyjmowaniem odpowiedzialności za stworzenie?

Opowieść o nazywaniu stworzeń, a więc opowieść o mówieniu, ukazuje również moc ciszy i milczenia, sytuując je w kontekście początków istnienia – zarówno świata, jak i człowieka i jego kultury. W jej dziejach znajdziemy przykłady czynienia z ciszy i milczenia dobrego użytku, wykorzystania ich w procesie poszukiwania prawdy o rzeczywistości i doceniania jej rzeczywistej wartości – być może właśnie dzięki nim człowiek uzyskuje możliwość zachwycenia się rzeczywistością, a zachwyt ten staje się podstawą jego twórczości. Człowiek potrafi jednak posłużyć się ciszą i milczeniem jako narzędziami ukrywania prawdy i destrukcji drugiego człowieka. Milcząc lub nakazując milczenie, może uniemożliwić mu dochodzenie sprawiedliwości, łamać sumienie, skazywać na nędzę, a niekiedy wprost na śmierć; jest też zdolny wykluczać z kulturowego bytu jednostki i grupy, modyfikować pamięć o zdarzeniach lub „wymazywać” je z historii. Przykładów takiego wykorzystania milczenia przytoczyć można zbyt wiele. W ich miejsce przytoczmy gorzki dwuwiersz napisany w latach sześćdziesiątych przez Annę Achmatową: „Milczenie było moim domem, / Stolicą stała się niemota”³.

² Jan Paweł II, *Mężczyznę i niewiastę stworzył ich. Odkupienie ciała a sakramentalność małżeństwa*, Instytut Jana Pawła II–Wydawnictwo KUL, Lublin 2008, s. 22.

³ A. A c h m a t o w a, *Milczenie było moim domem...*, w: *taż, Milczenie było moim domem*, tłum. Z. Dmitroca, Świat Literacki, Warszawa [b.r.w.], s. 275.

Słowa Achmatowej, kierując uwagę czytelnika poza dosłowne znaczenie tekstu i każąc domyślać się tego, o czym poetka nie mówi, przywodzą również na myśl pozytywny – a także pierwotny – sens ciszy i milczenia. Wprawdzie można je uczynić narzędziem zniewolenia, w swoim właściwym sensie kojarzą się jednak z bezpieczeństwem, jakie daje dom – chronią one bowiem ludzkiego ducha, umożliwiając wewnętrzny pokój, służąc w ten sposób skupionej refleksji i podejmowaniu wolnych decyzji.

Trudno dzisiaj o taką ciszę i milczenie. Hałas wydaje się już niemal naturalnym „żywołem” człowieka, nie zaś czynnikiem zanieczyszczającym jego środowisko. I chociaż wielu ludzi, udręczonych nadmiarem dźwięków i natłokiem słów, poszukuje – niekiedy daremnie – od nich wytchnienia, codzienne doświadczenie podsuwa inny obraz współczesnego człowieka. Jest on istotą wciąż mówiącą. Zaopatrzony w odpowiednie urządzenia, może też w każdych okolicznościach brzęczeć, podzwaniać i emitować rozmaite inne dźwięki, od piania koguta po uderzenia tam-tamów. Bez tego wydaje się niepokojny i zagubiony. W wypełnionym hałasem środowisku pragnie jednak wydzielić własną przestrzeń – w tym celu nosi ze sobą źródła dźwięków, które mu odpowiadają, a których na szczęście może słuchać „prywatnie”. Są jednak i tacy, którym nie wystarcza muzyka z miniaturowych głośników noszonych w uszach słuchawek i którzy hałasem własnego wyboru starają się „przebić” hałas otoczenia.

Trudno również o ciszę i milczenie związane z wypowiedaniem słów jako nośników sensu. Obecna we współczesnej kulturze silna zachęta do mówienia, szybkiego ubierania w słowa wrażeń, natychmiastowego wyrażania opinii – będąca konsekwencją nie tylko wolności wypowiedzania się, lecz także dostępności i charakteru technicznych środków rejestracji i rozpowszechniania wszelkiego rodzaju komunikatów – zdaje się upodabniać akt mowy do bezpośredniej reakcji na bodziec. Płynące z zewnątrz żądanie komentarza „na gorąco” – czy też własna potrzeba wygłoszenia go – pozostawiają nam do dyspozycji niewiele środków ekspresji. Zwykle mamy do wyboru stereotypowe sformułowania albo pierwsze słowa, które przyjdą na myśl – słowa, co do których mamy nadzieję, że w jakiś sposób wyrażają nie do końca ukształtowany jeszcze pogląd. W przeszłości wypowiedź tego rodzaju bywała niekiedy uważana za potrzebną lub najwyżej usprawiedliwioną; dzisiaj wydaje się bardzo ceniona, a może należałoby stwierdzić – zapewne nieco przejawiając – że została uznana za najbardziej wartościową. Jaki bowiem jest pożytek z nieaktualnych wypowiedzi na przebrzmiałe tematy, zwłaszcza – można by dodać autoironicznie – wobec obecnego w kulturze nadmiaru słów, który tutaj poddajemy krytyce?

Dzisiejszego świata nie sposób opisać, nie wspominając o zgiełku: jest to świat, w którym wywoływanie hałasu wydaje niemal potrzebą człowieka.

Trafniej byłoby chyba opisać tę skłonność jako nałóg – jak inne nałogi pociągającą człowieka, bo wydaje się zdolna uśmierzyć, a raczej „zagłuszyć” jakiś jego ból. Nałogowi temu przeciwstawia się jednak wciąż w kulturze obecna autentyczna potrzeba ciszy i milczenia – a także potrzeba przypominania o ich właściwym sensie. Nie sposób bowiem również opisać dzisiejszego świata, nie mówiąc o ciszy i milczeniu. Być może właśnie dlatego tematyka niniejszego tomu „Ethosu” spotkała się z dużym zainteresowaniem autorów. Pewne interesujące pomysły, które zrodziły się podczas naszej współpracy z autorami, nie znalazły jednak realizacji w postaci artykułów. Niepowodzenia takie nie są wydarzeniami niezwykłymi w procesie przygotowywania do publikacji tomu czasopisma, wydaje się jednak, że tym razem nieukończonych projektów było więcej niż zwykle. W przedstawianej w tym tomie refleksji nad ciszą i milczeniem, chociaż jest bogata i różnorodna, zabrakło zatem niektórych głosów. Pozostaje pytanie, czy fakt ten należy uznać za symboliczną, paradoksalną realizację podjętego tematu, czy też za – równie paradoksalny – znak czasów.

P.M.

JAN PAWEŁ II
„WSZYSCY MUSZĄ NAUCZYĆ SIĘ MILCZENIA”

JAN PAWEŁ II

„WSZYSCY MUSZĄ NAUCZYĆ SIĘ MILCZENIA”^{*}

LITURGIA DLA CAŁEGO CZŁOWIEKA I DLA CAŁEGO KOSMOSU

W doświadczeniu liturgicznym Chrystus Pan jest światłością, która oświeca drogę i objawia przejrzystość kosmosu, podobnie jak w Piśmie Świętym. Wydarzenia przeszłości odnajdują w Chrystusie swój sens i pełnię, a stworzenie okazuje się tym, czym jest: zbiorem znaków, które jedynie w liturgii znajdują swoje spełnienie i ostateczne przeznaczenie. Oto dlaczego liturgia jest niebem na ziemi i poprzez nią Słowo, które przyjęło ciało, przenika materię swą zbawczą mocą, która objawia się w pełni w sakramentach: w ten sposób stworzenie przekazuje każdemu moc udzieloną mu przez Chrystusa. Tak właśnie Pan, zanurzony w Jordanie, udziela wodom mocy, by mogły służyć do odradzającego obmycia w Chrzcie¹.

W tej perspektywie modlitwa liturgiczna na Wschodzie wykazuje wielką zdolność do ogarnięcia całej osoby ludzkiej: tajemnica jest wysławiana ze względu na wzniosłość swej treści, ale również z gorącym uczuciem, które wzbudza w sercu zbawionej ludzkości. W liturgii także ciało jest wezwane do oddawania czci, a piękno, które na Wschodzie jest jednym z najwspanialszych sposobów wyrażania Boskiej harmonii i wzorcem przemienionej ludzkości², ujawnia się wszędzie: w kształtach świątyni, dźwiękach, kolorach, światłach, zapachach. Przedłużona celebracja nabożeństwa, powtarzające się wezwania, to wszystko wyraża stopniowe utożsamianie się całej osoby ze sprawowanym

^{*} Fragmenty listu apostolskiego Jana Pawła II *Oriente lumen* (nr 11-16) publikujemy za: „L'Osservatore Romano” wyd. pol. 16(1995) nr 6, s. 36-39. Tytuł pochodzi od redakcji.

¹ Zob. św. Grzegorz z Nazjanzu, *Oratio*, XXXIX.

² Zob. św. Klemens Aleksandryjski, *Paedagogus*, III, 1, 1.

misterium. Modlitwa Kościoła staje się już w ten sposób uczestnictwem w liturgii niebiańskiej, zadatkiem ostatecznego stanu szczęśliwości.

To integralne dowartościowanie osoby, obejmujące jej elementy racjonalne i uczuciowe, w „ekstazie” i immanencji, jest dziś bardzo potrzebne, stanowi bowiem wspaniałą szkołę rozumienia sensu rzeczywistości stworzonych: nie są one ani absolutem, ani siedliskiem grzechu i niegodziwości. W liturgii rzeczy objawiają swą własną naturę daru, który Stwórca ofiaruje ludzkości: „A Bóg widział, że wszystko, co uczynił, było bardzo dobre” (Rdz 1,31). Choć wszystko to naznaczone jest dramatem grzechu, który obciąża materię i zmniejsza jej przejrzystość, to jednak zostaje ona odkupiona we Wcieleniu i staje się w pełni teoforyczna, czyli zdolna do wprowadzenia nas w relację z Ojcem: ta właściwość w najwyższym stopniu ujawnia się w świętych tajemnicach, w Sakramentach Kościoła. Chrześcijaństwo nie odrzuca materii; przeciwnie, cielesność zostaje w pełni dowartościowana w akcie liturgicznym, gdzie ludzkie ciało ukazuje swą wewnętrzną naturę świątyni Ducha i jednoczy się z Panem Jezusem, który również przyjął ciało dla zbawienia świata. Nie oznacza to absolutnego gloryfikowania wszystkiego, co fizyczne, bo dobrze wiemy, jaki nieporządek wniósł grzech w harmonię ludzkiej istoty. Liturgia ukazuje, że ciało, uczestnicząc w tajemnicy Krzyża, zmierza ku przemienieniu, ku pneumatyzacji: na górze Tabor Chrystus ukazał je w pełnym blasku – takie, jakim ma się znowu stać zgodnie z wolą Ojca.

Również rzeczywistość kosmiczna zostaje powołana do dziękczynienia, bo cały kosmos jest wezwany do odnowy w Chrystusie Panu. W tej koncepcji wyraża się wyważona i piękna nauka o godności, poszanowaniu i celu stworzenia, a w szczególności ciała ludzkiego. Dzięki jednoczesnemu odrzuceniu wszelkiego dualizmu i wszelkiego kultu przyjemności jako samoistnego celu, ciało staje się miejscem oświeconym przez łaskę, a tym samym rzeczywistością w pełni ludzką.

Temu, kto szuka autentycznej relacji z samym sobą i z kosmosem, tak często jeszcze zniekształconej przez egoizm i zachłanność, liturgia wskazuje drogę do równowagi właściwej dla nowego człowieka i zachęca do poszanowania eucharystycznego potencjału świata stworzonego: jest on przeznaczony do tego, by być wywyższony w Eucharystii Pana, w Jego tajemnicy Paschy obecnej w ofierze ołtarza.

WŁAŚCIWE ROZEZNANIE W ODKRYWANIU SAMYCH SIEBIE

Ku Chrystusowi, Bogu-Człowiekowi, kieruje się wzrok mnicha: w zeszpconym obliczu Męża boleści dostrzega on już proroczą zapowiedź przemienionego oblicza Zmartwychwstałego. Oczom oddanym kontemplacji Chrystus objawia się tak, jak kobietom z Jerozolimy, które przyszły, aby kontemplować

tajemnicze wydarzenia na Kalwarii. Uformowany w tej szkole wzrok mnicha przyzwyczajają się do kontemplowania Chrystusa także w ukrytym wnętrzu stworzenia i ludzkiej historii, którą również obejmuje jego stopniowe upodabnianie się do Chrystusowej pełni.

W ten sposób wzrok, przemieniony stopniowo przez obecność Chrystusa, uczy się odrywać od tego, co zewnętrzne, od zamętu zmysłów, czyli od wszystkiego, co odbiera człowiekowi ową lekkość, otwierającą go na działanie Ducha. Zdążając tą drogą, człowiek jedna się z Chrystusem przez nieustanny proces nawrócenia: przez świadomość własnego grzechu i oddalenia od Pana, która staje się skrucą serca, symbolem własnego chrtu, zbawienną wodą łez; przez milczenie oraz poszukiwanie i przyjęcie wewnętrznego spokoju, w którym serce uczy się bić w rytmie Ducha, odrzucając wszelką dwulicowość czy dwuznaczność. Gdy człowiek staje się coraz bardziej powściągliwy i rzeczowy, coraz bardziej przejrzysty dla samego siebie, może popaść w pychę i nieustępliwość, jeśli dojdzie do przekonania, że wszystko to jest owocem jego ascetycznych wysiłków. Rozeznanie duchowe połączone z nieustannym oczyszczaniem się uczyni go wówczas pokornym i łagodnym, uświadomi mu, że pojmuje jedynie jakąś część tej prawdy, która go nasycą, gdyż jest darem Oblubieńca, który sam jeden daje pełnię szczęścia.

Człowiekowi, który szuka sensu życia, Wschód udziela tej lekcji, jak poznać siebie i być wolnym, miłowanym przez Jezusa, który powiedział: „Przyjdźcie do Mnie wszyscy, którzy utrudzeni i obciążeni jesteście, a Ja was pokrzepię” (Mt 11,28). Szukającym wewnętrznego uzdrowienia mówi On, by nie ustawiali w poszukiwaniu: bo jeśli intencja jest czysta, a droga uczciwa, to ostatecznie oblicze Ojca da się im rozpoznać, jest bowiem wyryte w głębi ludzkiego serca.

OJCIEC W DUCHU

Drogi mnicha zazwyczaj nie wyznacza jedynie wysiłek osobisty, ale utrzymuje on łączność z ojcem duchownym, któremu powierza się z synowską ufnością, w przekonaniu, że w nim objawia się dobrotliwe, ale wymagające ojcostwo Boga. Postać ta nadaje monastycyzmowi wschodniemu niezwykłą elastyczność: dzięki ojcu duchownemu droga każdego mnicha odznacza się bardzo indywidualnym tempem, rytmem i sposobami poszukiwania Boga. Właśnie postać ojca duchownego, który łączy i wprowadza harmonię, pozwala monastycyzmowi na wielką różnorodność, wyrażającą się w formach cenobickich i eremickich. Monastycyzm na Wschodzie mógł w ten sposób spełnić oczekiwania każdego Kościoła w różnych okresach jego dziejów³.

³ Znamienne są na przykład doświadczenia Antoniego (zob. św. A t a n a z y, *Żywot Antoniego*, 15) czy św. Pachomiusza. Zob. też świadectwo Ewagriusza Pontyjskiego w *Traité pratique*, 100.

W tym poszukiwaniu Wschód uczy nas w sposób szczególny, że istnieją bracia i siostry, którym Duch Święty udzielił daru kierownictwa duchowego: są oni cennymi punktami odniesienia, ponieważ patrzą okiem miłości, jakim stale spogląda na nas Bóg. Nie chodzi tu o rezygnację z własnej wolności i poddanie się kierownictwu innych: chodzi o wykorzystanie znajomości serca, która jest prawdziwym charyzmatem, by otrzymać pomoc, udzielaną z łagodnością i stanowczością, w poszukiwaniu drogi do prawdy. Nasz świat bardzo potrzebuje ojców. Często ich odrzucał, bo wydawali mu się mało wiarygodni albo ich wzorzec zdawał się już przestarzały i mało pociągający dla dzisiejszej mentalności. Z wielkim trudem przychodzi mu jednak znaleźć nowych ojców i z tego powodu cierpi lęk i niepewność, nie mając wzorców ani punktów odniesienia. Ten, kto jest ojcem w Duchu, jeśli jest nim naprawdę – a lud Boży zawsze wykazywał, że umie to rozpoznać – nie będzie czynił innych podobnymi sobie, ale pomoże im znaleźć drogę do Królestwa.

Niewątpliwie również Zachodowi został dany wspaniały dar życia monastycznego, męskiego i żeńskiego. Ono także posiada skarb kierownictwa w Duchu, który należy docenić. Niechaj w tym środowisku oraz wszędzie tam, gdzie łaska kształtuje tego rodzaju cenne narzędzia wewnętrznego dojrzewania, osoby odpowiedzialne starają się rozwijać i wykorzystywać ten dar, by wszyscy mogli mieć do niego dostęp: doświadczać wówczas, jakim pocieszeniem i jakim wsparciem jest dla ich drogi wiary ojcostwo w Duchu⁴.

KOMUNIA I SŁUŻBA

Mnich, poprzez stopniowe odrywanie się od tego, co w świecie utrudnia mu jedność z Bogiem, odnajduje świat jako odbicie piękna Stwórcy i miłości Odkupiciela. W swej modlitwie wygłasza epiklezę Ducha nad światem i jest pewny, że zostanie wysłuchany, ponieważ uczestniczy w modlitwie samego Chrystusa. Dzięki temu czuje, że rodzi się w nim głęboka miłość do ludzkości, ta miłość, którą modlitwa na Wschodzie tak często sławi jako przymiot Boga, przyjaciela ludzi, który nie zawahał się ofiarować swego Syna, aby świat został zbawiony. W tej postawie dane jest niekiedy mnichowi kontemplować ten świat już przemieniony przeobstwiającym działaniem Chrystusa, który umarł i zmartwychwstał.

Mnich jest zawsze w istocie człowiekiem komunii, jakkolwiek byłby sposób życia wskazany mu przez Ducha Świętego. Mianem komunii określano od starożytności również monastyczny styl życia cenobickiego. Monastycyzm ukazuje nam, że nie ma autentycznego powołania, które by nie rodziło się z Ko-

⁴ Zob. Jan Paweł II, *Liban chce żyć* (Homilia podczas Mszy św. w rycie syryjsko-maronickim, Watykan, 2 II 1988), „L'Osservatore Romano” wyd. pol. 9(1988) nr 2, s. 21.

ścioła i dla Kościoła. Świadectwem tego jest doświadczenie wielu mnichów, którzy zamknięci w swoich celach, wyrażają w modlitwie niezwykle uświadomienie nie tylko osoby ludzkiej, ale każdego stworzenia, błagając nieustannie, aby wszystko zwróciło się ku zbawczemu nurtowi miłości Chrystusowej. Ta droga wewnętrznego wyzwolenia przez otwarcie się na bliźniego czyni z mnicha człowieka miłości. Ucząc się od apostoła Pawła, który wskazuje, że miłość jest wypełnieniem prawa (por. Rz 13,10), we wschodnich wspólnotach monastycznych zawsze zważano na to, aby zapewnić wyższość miłości w stosunku do wszelkiego prawa.

Miłość ta objawia się przede wszystkim w służbie współbraciom, jak również w służbie wspólnocie kościelnej, w formach zmieniających się w zależności od czasu i miejsca i obejmujących wszystko: od dzieł społecznych aż po wędrownie głoszenie Słowa. Kościoły Wschodu bardzo ofiarnie spełniały te zadania, poczynając od ewangelizacji, która jest najwznioślejszą posługą, jaką chrześcijanin może oddać bratu, i podejmując następnie liczne inne formy posługi duchowej i materialnej. Można nawet powiedzieć, że monastycyzm był w starożytności i wielokroć również w późniejszych czasach, uprzywilejowanym narzędziem ewangelizacji narodów.

CZŁOWIEK W RELACJI DO BOGA

Życie mnicha tłumaczy jedność, jaka istnieje na Wschodzie między duchowością a teologią: chrześcijanin, a w szczególności mnich, nie tyle szuka prawd abstrakcyjnych, ile uświadamia sobie, że tylko jego Pan jest Prawdą i Życiem, a także jego Drogą (por. J 14,6) do osiągnięcia ich obu; poznanie i uczestnictwo są więc jedyną rzeczywistością: od osoby do Boga w Trzech Osobach poprzez Wcielenie Słowa Bożego.

Wschód pomaga nam opisać – z wielkim bogactwem elementów – chrześcijańskie znaczenie osoby ludzkiej. Skupia się ono wokół Wcielenia, z którego czerpie światło samo stworzenie. W Chrystusie, prawdziwym Bogu i prawdziwym człowieku, objawia się pełnia ludzkiego powołania: Słowo przyjęło człowieczeństwo, aby człowiek mógł stać się Bogiem. Człowiek, który ciągle doświadcza gorzkiego smaku swojego ograniczenia i grzechu, nie uskarża się ani nie zadręcza, bo wie, że w jego wnętrzu działa moc Boża. Chrystus przyjął człowieczeństwo bez rozdzielania go od natury Boskiej ani też pomieszania z nią⁵, dzięki czemu człowiek nie jest pozostawiony sam sobie i nie musi

⁵ Zob. hasło *Symbolum Chalcedonense*, w: *Enchiridion Symbolorum, definitionum et declarationum de rebus fidei et morum*, red. H. Denzinger, A. Schönmetzer Herder, Freiburg 1965, s. 301n.

wielokrotnie i często nadaremnie próbować niemożliwej wspinaczki do nieba: istnieje bowiem to sanktuarium chwały, którym jest najświętsza Osoba Pana Jezusa, gdzie to, co Boskie, i to, co ludzkie, spotyka się w uścisku, który nigdy nie zostanie rozerwany: Słowo stało się ciałem, podobnym do nas we wszystkim oprócz grzechu. Ono napęla Boskością chore serce ludzkości i udzielając jej Ducha Ojca, uzdalnia je, by przez łaskę stało się Bogiem.

Skoło objawił nam to Syn, mamy możliwość zbliżenia się do tajemnicy Ojca, który jest początkiem jedności przez miłość. Trójca Przenajświętsza jawi się nam zatem jako wspólnota miłości: poznać takiego Boga znaczy pragnąć gorąco, aby przemawiał On do świata, aby siebie udzielał; a historia zbawienia nie jest niczym innym, jak historią miłości Boga do stworzenia, które On umiłował i wybrał, pragnąc, by było „zgodne z ikoną ikony” – jak to ujmują intuicja Ojców wschodnich⁶ – czyli ukształtowane na obraz Obrazu, którym jest Syn, i doprowadzone do doskonałej jedności przez Uświęciciela, Ducha miłości. Nawet wówczas, gdy człowiek grzeszy, ten Bóg szuka go i kocha, aby wzajemna relacja nie uległa rozbiciu i miłość trwała nadal. Bóg kocha człowieka w tajemnicy Syna, ukrzyżowanego przez świat, który Go nie poznał, ale wskrzeszonego przez Ojca jako trwała rękojmią tego, że nikt nie może zabić miłości, bo każdy, kto ma w niej udział, jest ogarnięty chwałą Bożą: tego właśnie Człowieka, przemienionego przez miłość, uczniowie oglądali na Taborze; my wszyscy zaś jesteśmy powołani, aby być tym człowiekiem.

MILCZENIE, KTÓRE JEST ADORACJĄ

Tajemnica ta pozostaje jednak ciągle zakryta i przesłonięta milczeniem⁷, by zapobiec tworzeniu bożka w miejsce Boga. Jedynie poprzez stopniowe oczyszczanie świadomości komunii człowiek będzie mógł spotkać Boga i w wieczystym zjednoczeniu uświadomić sobie uczestnictwo w tej samej naturze miłości.

Rodzi się w ten sposób to, co nazywamy apofatyzmem Wschodu chrześcijańskiego: im bardziej człowiek wzrasta w znajomości Boga, tym bardziej pojmując Go jako tajemnicę niedostępną, nieuchwytną w swej istocie. Nie należy tego mylić z niejasnym mistycyzmem, w którym człowiek gubi się w zagadkowej, bezosobowej rzeczywistości. Przeciwnie, chrześcijanie Wschodu zwracają się do Boga jako do Ojca, Syna i Ducha Świętego – żywych Osób,

⁶ Zob. św. Ireneusz, *Adversus haereses*, V, 16, 2; IV, 33, 4; św. Atanazy, *Contra Gentes*, 2-3, 34; tenże, *De Incarnatione Verbi*, 12-13.

⁷ Milczenie (gr. hesychia) jest istotnym składnikiem wschodniej duchowości monastycznej. Por. *Apoftegmaty ojców pustyni*, w: *Patrologia graeca*, t. 65, kol. 72-456; Ewagriusz Pontyjski, *Podstawy życia monastycznego*, w: *Patrologia graeca*, t. 40, kol. 1252-1264.

dyskretnie obecnych, ku którym kierują liturgiczną doksologię – uroczystą i pokorną, majestatyczną i prostą. Chrześcijanin Wschodu jest jednak świadom, że można nawiązać kontakt z tą rzeczywistością jedynie przyjmując postawę adoracyjnego milczenia, ponieważ u szczytu poznania i doświadczenia Boga znajduje się Jego absolutna transcendencja. Do tego milczenia dochodzi się raczej za pośrednictwem modlitewnego przyswajania sobie Pisma i liturgii, aniżeli poprzez systematyczną medytację.

W tej pokornej akceptacji ograniczoności stworzenia w obliczu nieskończonej transcendencji Boga, który nie przestaje objawiać się jako Bóg-Miłość, Ojciec Pana naszego Jezusa Chrystusa, w radości Ducha Świętego, dostrzegam postawę modlitwy oraz metodę teologiczną, którą Wschód przedkłada nad inne i nadal proponuje wszystkim wierzącym w Chrystusa.

Musimy wyznać, że wszyscy potrzebujemy tego milczenia przenikniętego obecnością adorowanego Boga; potrzebuje go teologia, aby mogła w pełni rozwinąć swój charakter mądrościowy i duchowy; potrzebuje go modlitwa, aby nigdy nie zapominała, że oglądanie Boga oznacza zejście z góry z obliczem tak promieniującym, iż trzeba je przykryć zasłoną (por. Wj 34,33), i aby nasze zgromadzenia umiały uczynić miejsce dla obecności Boga, unikając wychwalania samych siebie; potrzebuje go kaznodziejstwo, aby uniknąć złudzenia, że wielomówstwo może przybliżyć do doświadczenia Boga; potrzebuje go ludzki wysiłek, aby zrezygnować z zamykania się w walce bez miłości i przebaczenia. Potrzebuje go wreszcie dzisiejszy, ogłuszony hałasem człowiek, który często nie umie milczeć, gdyż boi się spotkać samego siebie, odsłonić się, doświadczyć pustki, która staje się pytaniem o sens. Wszyscy, wierzący i niewierzący, muszą nauczyć się milczenia, które pozwoli Bogu mówić kiedy i jak zechce, a nam rozumieć Jego słowo.

KOMUNIKACJA POPRZEZ MILCZENIE

Jaromir BREJDAK

LOGOS KOMUNIKUJĄCEGO MILCZENIA

Prawdziwy dialog nie przekazuje konkretnych treści, lecz dużo bardziej nowy sposób egzystencji zrodzony z doświadczenia obecności. Ten rodzaj przekazu egzystencji sprawia, że komunikacja staje się komunią. Podłożem milczącej komunikacji są różnorodne formy sympatii, za których sprawą emocjonalność staje się także podłożem komunikacyjnego milczenia. Dzięki emocjonalnie zakorzenionemu milczeniu doświadczamy konkretnej obecności drugiego człowieka.

Pomiędzy ludźmi, którzy zostają pochwyceni i otwarci w swej głębi przez dynamizm żywiołowego bycia razem, słowo za każdym razem nabiera substancji. Międzyludzkie otwiera to, co kiedy indziej pozostaje zamknięte.

M. Buber, *Między osobą a osobą*¹

Niniejszy tekst stanowi próbę opisu fenomenu milczenia i odpowiedzi na pytanie, czym jest milczenie oraz jaki związek łączy je z komunikacją. Pytanie to doprowadzi nas do „milczenia komunikacyjnego” jako kategorii szczególnie cennej w opisie pozawerbalnych rodzajów komunikacji, takich jak komunikacja między człowiekiem a zwierzęciem czy człowiekiem a Bogiem². Do natury milczenia spróbujmy wstępnie zbliżyć się na podstawie języka i jego związków frazeologicznych, które mówią nam już sporo na ten temat. Przyjrzyjmy się zatem wieloznacznym odcieniom milczenia. Fraza „milczenie jest złotem” wskazuje na cnotę dyskrecji i sztukę utajniania wiedzy dla dobra jakiejś sprawy, „przerwać milczenie” natomiast ukazuje aspekt ujawniania czegoś utajnionego, przerywania milczenia, które w innej sytuacji mogło „być złotem”. Z kolei „zmusić do milczenia” kieruje uwagę na zniewolenie czyjejś wolności wypowiedzi. „Milczeć jak grób” ukazuje dobrowolny lub przymusowy aspekt utajniania czegoś, a „pomijać milczeniem” odsłania aspekt znieważenia czyjejś obecności poprzez milczenie – nie jest to milczenie budujące, lecz wrogie. „Reszta jest milczeniem” w końcu prezentuje aspekt bezradności w obliczu tajemnicy niewyraźnego.

¹ M. B u b e r, *Między osobą a osobą*, w: *Ja i Ty. Wybór pism filozoficznych*, wybór i tłum. J. Doktor, Instytut Wydawniczy Pax, Warszawa 1992, s. 153.

² W tym miejscu chciałbym podziękować redakcji „Etosu” za ciekawą propozycję tematu oraz recenzentom za ich cenne uwagi, które starałem się w miarę możliwości uwzględnić. Dzięki tym uwagom dotarłem między innymi do interesującej monografii na temat milczenia autorstwa Krzysztofa Stachewicza (zob. K. S t a c h e w i c z, *Milczenie wobec dobra i zła. W stronę etyki sygetycznej i apofatycznej*, Wydział Teologiczny UAM, Poznań 2012).

Analiza frazeologiczna zwrotów, w których zawarte jest pojęcie milczenia, przekonuje nas, że milczenie to aktywny, choć pozawerbalny sposób komunikowania czegoś lub wskazywania na obszar poza możliwą werbalizacją. Milczenie jest cieniem słowa i jako takie stanowi dopełnienie mowy. Gadamerowska charakterystyka mowy jako pomostu i granicy dotyczyć będzie zatem także samego milczenia³. Milczenie, podobnie jak mowa, wydaje się otwierać lub zamykać komunikację. Jest ono sensotwórczym i ożywiającym oddechem dla tego, co uległo petryfikacji w wyniku uprzedmiotowienia i werbalizacji. Jest zatem nieustanną oscylacją między otwarciem a zamknięciem, między powierzaniem a wzbranianiem. Wpisując się w różnoraki horyzont ontologiczny, jest transgresją jawności oraz tajności. Prawdę tę starał się nam przekazać już Heraklit, nawołując do słuchania logosu, a nie słów mówiącego.

Milczenie można problematyzować w różnych horyzontach ontologicznych. W tym artykule interesować nas będzie szczególnie horyzont dialogiczny, który kulminując w relacji osobowej, otworzy kolejny horyzont – horyzont religijny. Dla kompletności rozważań pozostałe horyzonty zostaną przywołane w końcowej części artykułu.

MILCZĄCE ŹRÓDŁO SŁOWA

Stefan George w wierszu *Das Wort* opisuje wędrowca udającego się do źródła rodzącego się słowa, by tam wyczekiwać na słowo, które uprzedza nasze widzenie świata. Źródło strzeżone jest przez mitologiczną Norę, boginię przeznaczenia. Wędrowiec (poeta), wyzna, dotarłszy do źródła: „Wyrzeczeń prawdę zgłębiłem surową: / Nie ma tam rzeczy, gdzie paść musi słowo”⁴.

Wyrzeczenia poprzedzające narodziny słowa to nie tylko trud wędrówki, ale i milczące, cierpliwe wyczekiwanie u jego źródła. Poszukujący istoty słowa Martin Heidegger powie: „Gdzie brakuje słowa, nie ma rzeczy. Będąc do dyspozycji słowo użycza dopiero rzeczy bycia”⁵. Słowo staje się Hermesem bycia ukazującym odcienie jego obecności.

Martin Buber odniósł się krytycznie nie tyle do rezultatu Heideggerowskich analiz, ile do ich punktu wyjścia oraz do drogi prowadzącej do owego

³ Por. H.G. G a d a m e r, *Tekst i interpretacja*, tłum. P. Dehnel, w: *Teorie literatury XX wieku. Antologia*, red. A. Burzyńska, M.P. Markowski, Zak, Kraków 2006, s. 219. Zob. też: E. S u s z e k, *Milczeń na wiele sposobów. Milczenie w filozofii i nie tylko*, „Czasopismo Filozoficzne” 2011, nr 7, http://www.czasopismofilozoficzne.us.edu.pl/pliki/nr_7/czasfilo7_suszek.pdf.

⁴ S. G e o r g e, *Słowo*, tłum. L. Lewin, w: tenże, *Poezje*, wybór K. Kamińska, PIW, Warszawa 1979, s. 232.

⁵ M. H e i d e g g e r, *Słowo*, w: tenże, *W drodze do języka*, tłum. J. Mizera, Wydawnictwo Aletheia, Warszawa 2007, s. 199.

źródła. Źródłem tym, powie Buber, nie jest Dasein, nie jest człowiek z perspektywy konkretnego bycia, człowiek jako inkarnacja bycia, lecz Dusein, czyli bycie Ty dla drugiego człowieka, bycie przejawem obecności domagającej się słowa. To w tym przejawie czy emanacji istnienia płynącego z drugiej osoby, ale także z dzieła sztuki czy z natury, człowiek dociera do pełnego wymiaru istnienia – swojego, świata czy drugiej osoby⁶. W swoim wykładzie *Das Wort, das gesprochen wird* Buber wyróżnia trzy wymiary mowy: żywą mowę (niem. *präsenster Bestand*), mowę dziejową jako rezerwuar wypowiedzianych myśli, które mogą zostać odzyskane i pozyskane z perspektywy żywej mowy (niem. *potentieller Besitz*), oraz mowę jako wolę wypowiedzenia słowa w obliczu drugiego człowieka⁷. To ten trzeci wymiar sprawia, że stajemy się akuszerami przejawiającego się w rozmowie słowa, wymiar „pomiędzy” stanowi prawdziwe źródło jego narodzin. „Pomiędzy” obejmuje i konfrontuje zarówno wieloznaczność słowa, jak i różnice tożsamości uczestników rozmowy. Warunkiem ontologicznym prawdziwej rozmowy jest według Bubera inność Drugiego. Rozmowa z samym sobą, którą można by nazwać myśleniem, pozostaje w dalszym ciągu rozmową z bezimiennym czy nieobecnym, a zatem jest nieźródłowym doświadczaniem rodzącego się Logosu⁸. Egologiczny paradygmat myśli nie sięga źródła. W paradygmacie dialogicznym słowo rodzi się zatem z różnicy – tak w znaczeniu różnicy między partnerami rozmowy, jak i różnicy wynikającej z wieloznaczności używanych słów – i zmusza do wspólnego wysiłku scalania tych różnic, które nie jest ich znoszeniem, lecz wytrzymaniem napięcia pomiędzy nimi⁹. Słowo ujawniające bycie nie tylko wprowadza je w wymiar jawności i nieskrytości, lecz także domaga się wierności wobec tego, co konkretnemu człowiekowi zostało ujawnione. W odniesieniu do przywołanego tu wiersza Stefana Georgego Buber stwierdzi, że prawda to nie tylko nieskrytość, grecka *aletheia*, ale i hebrajska *emuna*, wierność wobec tego, co ujawnione¹⁰. Ta fundamentalna różnica między człowiekiem jako Dasein a człowiekiem jako Dusein dotyka samego fenomenu milczenia. Milczące zawołanie sumienia, zakreślające horyzonty możliwości człowieka, zdaniem Heideggera wydobywa się z wnętrza egzystencji, podczas gdy komunikujące milczenie w koncepcji Bubera, jak zobaczymy, wydobywa się z wnętrza relacji Ja–Ty, ze wspomnianej sfery „pomiędzy”. Przejdę teraz do omówienia milczenia w horyzoncie dialogicznym, koncentrując się na relacji z Ty Boga, co wprowadzi nas w horyzont religijny.

⁶ Zob. J. B r e j d a k, *Buberowski projekt religii jako obecności*, w: „Przegląd Filozoficzny – Nowa Seria” 24(2015) nr 4(96), s. 131-148.

⁷ Zob. M. B u b e r, *Das Wort, das gesprochen wird*, w: *Logos. Zwei Reden*, Lambert Schneider, Heidelberg 1961, s. 7-29.

⁸ Por. tamże, s. 13.

⁹ Tamże, s. 16n.

¹⁰ Por. tamże, s. 27-29.

„KOMUNIKUJĄCE MILCZENIE”¹¹

MILCZENIE ZWIERZĘCIA

Czy zwierzęta faktycznie milczą? Czy możliwy jest inny, pozawerbalny rodzaj komunikacji właściwy istotom żywym, w tym człowiekowi? Spróbujmy zrozumieć naturę takiej pozawerbalnej komunikacji.

Pisze Buber: „Oczy zwierzęcia mają wielką siłę wyrazu. Samodzielnie, nie potrzebując głosek i gestów, a przecież najwymowniej, całkowicie zatopione w swym spojrzeniu, wypowiadają tajemnicę w jej naturalnym zaryglowaniu, czyli w trwodze stawania się. Ten stan tajemnicy zna tylko zwierzę, tylko ono może go otworzyć przed nami – bo daje się on tylko otworzyć, nie objawić. Język, w którym to się dzieje, jest tym, o czym mówi: trwogą, szamotaniem się stworzenia między królestwami roślinnej pewności i duchowego ryzyka. Język ten jest jękanie się natury pochwyczonej po raz pierwszy przez ducha, zanim podda się mu dla jego kosmicznego ryzyka, które nazywamy człowiekiem. Ale żadne słowa nie powtórzą nigdy tego, co potrafi przekazać to jękanie”¹². „Jękanie” niemej z pozoru natury odnajdujemy w Maxa Schelera, gdy pisze o czuciu witalnym, ogarniającym i stanowiącym więź wszystkich organizmów żywych, w tym także więź pomiędzy zwierzęciem a człowiekiem¹³.

„Czyżby na czas spojrzenia rzeczywiście zdjęto ze zwierzęcia i ze mnie brzemie świata Ono? W każdym razie ja mogłem jeszcze myśleć o tym, podczas gdy zwierzę z jękania się swego spojrzenia pogrzyżyło się ponownie w niemej, pozbawionej niemal pamięci trwodze”¹⁴ – zauważa dalej Buber.

Zwierzę, pozbawione trwałych zrębów tożsamości, których podstawą jest pamięć, cierpi, będąc wydane na nieustanną zmianę i przemijanie. Niema, witalna jedność pomiędzy żywymi istotami umożliwia ich milczącą komunikację, odkrywającą przed człowiekiem na przykład ból zwierzęcia, jego radość czy bezwarunkowe oddanie. To emocjonalnie ufundowane poczucie witalnej jedności stanowi rodzaj pozawerbalnego, „milczącego” przekazu, do którego odwołują się ludzie i z którego czerpią bardziej kompleksowe formy bycia wspólnotowego, takie jak rodzina, społeczeństwo, kultura, naród czy Kościół.

Według Schelera doświadczenie człowieka obejmuje wszystkie sfery egzystencji i rozpoczyna się od pojawiającego się automatycznie odczucia jedności. .automatycznie zachodzącym odczuciem jedności, które jest podstawą two-

¹¹ „Komunikujące milczenie” („Das mitteilende Schweigen”) to tytuł podrozdziału Buberowskiego *Dialogu* (*Zwiesprache*). Tenże, *Dialog*, w: *Ja i Ty. Wybór pism filozoficznych*, s. 209.

¹² Tenże, *Ja i Ty*, w: *Ja i Ty. Wybór pism filozoficznych*, s. 100.

¹³ Zob. M. S c h e l e r, *Istota i formy sympatii*, tłum. A. Węgrzecki, PWN, Warszawa 1986.

¹⁴ B u b e r, *Ja i Ty*, s. 101.

rzenia się wyższych form sympatii, odczuwania (następczego), stanowiącego z kolei fundament, na którym powstaje współodczucie. Współodczuwanie jest podstawą, na której powstaje miłość do człowieka, umożliwiającą akosmiczną miłość do osoby i Boga. Doświadczenie drugiego człowieka, ale także istot żywych, uwarunkowane jest pełnią wszystkich form sympatii, poczynając od odczucia jedności. Oznacza to, że „minimum niewyspecyfikowanego odczucia jedności jest właśnie konstytutywne dla uchwycenia k a ż d e j istoty żywej – już najprostszego ruchu organicznego w odróżnieniu od ruchu materii nieożywionej – jako istoty żywej, że na tym najbardziej pierwotnym fundamencie p r e z e n t o w a n i a się innych istot (Fremdgegebenheit) buduje się najprostsze «odczuwanie», a tym bardziej najprostsze «współodczucie», zaś na nich wszelkie duchowe «rozumienie»”¹⁵.

MILCZENIA CZŁOWIEKA

Medium prawdziwej rozmowy nie stanowią dla Bubera wypowiedane słowa, stanowi je milczenie, które pozwala doświadczyć wspólnej obecności konkretnych osób, złączonych bezimiennym jej przeżywaniem. Medium języka petryfikuje to doświadczenie, unieruchamia je i uprzedmiotawia, dlatego nie można przekazać go za pomocą pojęć, a jedynie na przykładach z własnego życia, płynącego – mówiąc językiem Henri Bergsona – w porządku czasu, a nie w porządku przestrzeni, w porządku „Ty”, a nie w porządku „Ono”. Zanim jednak do takiego przykładu przejdziemy, przyjrzyjmy się opisowi spotkania dwóch mężczyzn, podczas którego w zachowaniu jednego z nich „kryje się nieprzenikniona niemożność zakomunikowania siebie”¹⁶. Jest to egzemplifikacja milczącej komunikacji, komunikacji polegającej na byciu dotkniętym, a może porażonym obecnością drugiego człowieka: „I nagle – wyobraźmy sobie, że jest to jedna z owych chwil, którym udaje się rozerwać siedem żelaznych obręczy, opasujących serce – urok niespodziewanie znika. Ale i teraz mężczyzna nie mówi ani słowa, nie rusza nawet palcem. Jednak coś czyni. Uwolnienie dosięgło go bez jego udziału i nieważne, skąd przyszło. Teraz jednak przełamuje on w sobie opór, nad którym sam tylko ma władzę [następuje majeutyczne uruchomienie – J.B.]. Bez oporu płynie z niego komunikacja, a milczenie niesie ją ku sąsiadowi, dla którego była przecież przeznaczona i który przyjmuje ją, jak każde prawdziwe przeznaczenie, które go spotyka, bez zastrzeżeń. Nikomu, nawet samemu sobie, nie będzie umiał powiedzieć, czego

¹⁵ S c h e l e r, dz. cyt., s. 56n. Por. J. B r e j d a k, *Hermeneutyka uczuć. Schelerowskie podstawy rozumienia człowieka*, „Kwartalnik Filozoficzny” 32(2004) nr 3, s. 65n.

¹⁶ B u b e r, *Dialog*, s. 210.

doświadczył. Co «wie» on teraz o drugim? Wiedza okazuje się już zbędna. Tam bowiem, gdzie ludzie, choćby bez słów, wyzbyli się wzajemnych zastrzeżeń, wydarzyło się w sposób sakramentalny dialogiczne słowo¹⁷.

Jak widzimy, prawdziwy dialog nie przekazuje konkretnych treści, lecz dużo bardziej nowy sposób egzystencji zrodzony z doświadczenia obecności¹⁸. Ten rodzaj przekazu egzystencji sprawia, że komunikacja staje się komunią¹⁹. To, co się wydarza pomiędzy uczestnikami rozmowy, określa Buber jako „żywą wzajemność”²⁰ (niem. *Por*) lub „osobowe uobecnienie”²¹ (niem. *personale Vergegenwärtigung*). Osobowe uobecnienie zastępuje klasyczne postrzeganie, które w odniesieniu do osoby jako rzeczywistości zmysłowo niedostępnej ma raczej ograniczone znaczenie. Ta obecność musi opuścić ochronną sferę milczenia i stać się kiedyś rzeczywistością językowo uprzedmiotowioną, musi ona przejść zatem w sferę Ono. Niesie to odpowiedzialność za jakość i precyzję języka, które muszą oddać sprawiedliwość czystości i pełni milczącego słowa zrodzonego z prawdziwej rozmowy: „Tam, gdzie naprawdę istnieje dialogiczne słowo, trzeba mu oddać sprawiedliwość przez otwartość. Otwartość jednak jest dokładnym przeciwieństwem gadaniny. [...] Oczywiście muszę uważać i na to, by to, co mam do powiedzenia, lecz czego nie posiadam jeszcze w formie językowej, zawrzeć w słowie wewnętrznym, a później w słowie fonetycznym. Mówienie jest naturą i dziełem, tworem i wytworem zarazem, i tam gdzie zjawia się dialogicznie, w sferze oddechu wielkiej wierności, ma spełniać wciąż na nowo jedność ich dwojga”²².

Im mocniejsza odpowiedź, tym mocniej wiąże ona Ty, czyniąc z niego przedmiot. Tylko milczenie wobec Ty, milczenie w s z y s t k i c h języków, to milczące wyczekiwanie, w tym, co nieuformowane i nierozdzielone, w przedjęzykowym słowie, pozwala Ty być wolnym, w nastawieniu, w którym duch już nie oznajmia niczego, lecz j e s t – jak powie Buber w kluczowym dla kwestii milczenia pasażu.

„Właściwie jednak mogę przedstawić, co mam na myśli – stwierdza Martin Buber – jedynie na przykładzie zdarzeń, które prowadzą do prawdziwej przemiany komunikacji w komunię, a więc do ucieleśnienia dialogicznego słowa”²³. Trzeba być świadkiem przemiany, aby móc ją wiernie opisać i prze-

¹⁷ Tamże.

¹⁸ Szerzej na ten temat zob. J. B r e j d a k, *Doświadczenie obecności*, „Kwartalnik Filozoficzny” 35(2007) nr 1, s. 5-22. Zob. też: t e n ż e, *Odcienie obecności. Próba analizy fenomenu*, Wydawnictwo Aureus, Kraków 2007.

¹⁹ *Por. B u b e r, Dialog*, s. 211.

²⁰ T e n ż e, *Ja i Ty*, s. 66n.

²¹ T e n ż e, *Miedzy osobą a osobą*, s. 145.

²² Tamże, s. 152.

²³ T e n ż e, *Dialog*, s. 211.

kazać. Takim przykładem komunikacji, która stała się komunią, było dla Bubera wielkanocne spotkanie z chrześcijańskim duchownym w roku 1914: „Omawianie sytuacji istniejącej między Żydami i chrześcijanami przerodziło się w przymierze chrześcijanina i Żyda. W przemianie tej spełniła się dialogika. Opinie «zapadły się», naprawdę dokonały się fakty”²⁴. Słowo zrodzone z wymiaru „pomiędzy” stało się ciałem, przemieniając dotychczasowe życia Żyda i chrześcijanina.

Emocjonalne podłoże komunikacyjnego milczenia

Co dzieje się zatem z nami, gdy komunikując milczymy? Buber zwrócił uwagę na trzy aspekty tego doświadczenia: doświadczenie jedności i złączenia, doświadczenie sensu oraz doświadczenie wypływającej z niego normatywności²⁵. Trwanie w milczeniu w pozawerbalnej sferze pozaintencjonalnej i pozaprzedmiotowej przeradza się w „powołanie i posłanie”²⁶, ukazujące w świecie sens. „W twoim posłannictwie – powie Buber – Bóg pozostaje dla ciebie obecnością. [...] Natomiast ponowny zwrot ku Bogu czyni z Niego przedmiot”²⁷.

Pewną pomoc w zrozumieniu gęstej tkanki relacji międzyludzkiego milczenia proponuje nam przywołany już wcześniej Max Scheler w *Istocie i formach sympatii*, charakteryzując formy tego, co międzyludzkie, czyli formy wspólnotowości ludzkiej, na czterech zasadniczych poziomach ludzkiej emocjonalności: czucia zmysłowego, czucia witalnego, czucia psycho-duchowego i czucia osobowego. Na poziomie czucia zmysłowego występuje zarażenie uczuciowe, fundujące najbardziej prymitywną formę życia wspólnotowego, określaną jako masa. Na poziomie czucia witalnego zaś – bezpośrednie współodczuwanie (niem. unmittelbares Fühlen), fundujące formę na przykład rodziny. Na poziomie czucia psycho-duchowego powstaje współczucie (niem. Mitgefühl), fundujące formę na przykład społeczeństwa. Wreszcie na poziomie czucia osobowego występuje współodpowiedzialność, fundująca takie wspólnoty osobowe, jak kultura, państwo czy ekklesia, będące przykładami osoby zbiorowej (niem. Gesamtperson), charakteryzującej się jednoczesnym byciem w różnych centrach osobowych. Te formy czucia są najbardziej źródłowymi, a zarazem przedwerbalnymi, „milczącymi” sposobami dostępu do drugiego człowieka czy innych istot żywych, jak ma to miejsce w przypadku

²⁴ Tamże, s. 212.

²⁵ T e n ż e, *Ja i Ty*, s. 112n. Por. J. B r e j d a k, *Buberowski projekt religii jako obecności*, s. 138.

²⁶ B u b e r, *Ja i Ty*, s. 112.

²⁷ Tamże, s. 113.

czucia witalnego, stanowiąc podstawę pozawerbalnej komunikacji. Czuć to uprzedza i zarazem umożliwia zarówno racjonalność, jak i językowość spotkania z drugim człowiekiem (zgodnie z Schelerowską zasadą, według której człowiek jest *ens amans*, zanim stanie się *ens volens* czy *ens cogitans*). Scheler egzemplifikuje te formy milczącej więzi na przykładzie rodziców stojących nad zwłokami ukochanego dziecka. Ich milczenie jest najgłębsze, obejmuje ono bowiem zarówno spełnianie tego samego aktu czucia na poziomie witalnym i osobowym, jak i doznanie tego samego stanu uczuciowego. Inna więź łączy przyjaciela rodziny z rodzicami, który wprowadzie intencjonalnie kieruje się na to samo cierpienie, lecz nie uczestniczy w nim bezpośrednio. Pewne ślady więzi z rodzicami możemy dostrzec nawet u osoby przypadkowo przechodzącej nieopodal, której z racji zarażenia uczuciowego udziela się smutek²⁸. Wszystkie wymienione rodzaje czucia stanowią formę milczącej komunikacji, za sprawą której mamy do czynienia z różnymi formami prezentowania się wspólnoty z drugim człowiekiem. Ta prezentacja czy obecność drugiego w nas osiąga swoje apogeum w przypadku majeutycznego zdwojenia aktów drugiej istoty, tak zwanej „reduplikacji”²⁹, by posłużyć się określeniem Sørensa Kierkegaarda. O ile wspólnotowa jedność na poziomie czucia witalnego zachodzi niejako samoczynnie, o tyle jedność w ramach osobowego, aktowego zjednoczenia wymaga naszej uwagi³⁰.

Uważność milczenia

Milczenie, jak widzieliśmy, staje się sposobem rozmowy – rozmowy w znaczeniu komunikacji pozawerbalnej. Podłożem milczącej komunikacji są różnorodne formy sympatii, za których sprawą emocjonalność staje się także podłożem komunikacyjnego milczenia. Dzięki emocjonalnie zakorzenionemu milczeniu doświadczamy konkretnej obecności drugiego człowieka. Gdyby chcieć uzupełnić Buberowskie doświadczenie obecności o rodzaj emocjonalnego aktu skorelowanego z obecnością, to aktem tym niewątpliwie byłby akt oddawani czci³¹. Obecności można jednak nie zauważyć, pozbawiając się tym

²⁸ Por. Scheler, dz. cyt., s. 28-66. Zob. J. Brejda, *Hermeneutyka uczyć. Schelerowskie podstawy rozumienia człowieka*, s. 57-73.

²⁹ S. Kierkegaard, *Wprawki do chrześcijaństwa*, tłum. i oprac. A. Szwed, Wydawnictwo Antyk, Kęty 2002, s. 123n. Zob. też: K. Toeplitz, *Kierkegaard*, Wiedza Powszechna, Warszawa 1980, s. 137 (szczególnie przyp. 56).

³⁰ Piszac o Schelerowskiej mistyce aktowego zjednoczenia, wyróżniłem dwa poziomy jedności: jedność w ramach wspólnego odczuwania (niem. *unmittelbares Mitfühlen*) oraz jedność w ramach aktowego (osobowego) zjednoczenia.

³¹ Por. tenże, *Odcienie obecności*, s. 124n.

samym jedynej i być może niepowtarzalnej okazji spotkania drugiego człowieka w jego pełnym wymiarze. Pisał o tym Max Scheler w odniesieniu do spotkania z konstytutywnym dla nas autorytetem, czy wzorcem osobowym. W „noc zatraty” pograżają się wówczas „zarodki” nowej rzeczywistości, która przechodzi obok nas niezauważona³². Milczenie komunikujące może zostać niezauważone i pominięte w głośnym potoku słów i myśli. Gdy jednak doświadczymy „mowy milczenia”, rzeczywistość zmienia dla nas swoje oblicze, stajemy w prawdzie i bliżej prawdy. Przykład takiego krzyczącego milczenia w potoku mało znaczących słów odnajdujemy między innymi w opowiadaniu Henry’ego Jamesa *Wychowanek*³³. Kurtuazyjna rozmowa Morgana Moreena z jego nauczycielem Pembertonem, prowadzona po długim spacerze w Nicei, przerodziła się nagle w rozmowę na serio, w rozmowę bez masek: „Nauczyciel poczerwieniał jak burak. Nie uszło to uwadze chłopca, który też oblał się purpurą; wymienili p r z e c i ą g ł ę s p o j r z e n i a [wyróżnienie – J.B.], a w nich kryła się świadomość spraw, do jakich nie zwykli nawiązywać, nawet po cichu. Wprawiło to Pembertona w konfuzję i nasunęło pytanie – pierwszy jego zarys – które, jak to sobie w tych niecodziennych warunkach wyobrażał, miało odegrać szczególną, wręcz niesłychaną rolę w stosunkach z młodym wychowankiem. Później, kiedy toczył z chłopcem rozmowę, [...] przypominał sobie tę niezręczną chwilę na ławce w Nicei, u zarania paktu, który odtąd z każdą chwilą nabierał mocy”³⁴. „Przeciągłe spojrzenia” stanowią formę pozawerbalnej, milczącej komunikacji, która zdziera maski i otwiera nowe drogi uczestnikom rozmowy tych masek pozbawionym. Nieuważność wobec komunikującego milczenia, wobec „przeciągłego spojrzenia”, może sprawić, że „noc zatraty” spowije niepowtarzalną szansę doświadczenia obecności drugiego człowieka czy też obecności zwykłego, mogłoby się wydawać, pejzażu³⁵. Milczenie i uważność wydaje się łączyć nierozdzielna więź.

Karl Löwith w *Speech and Silence* powie, że prawdziwie otwarty na Drugiego nie jest ten, kto słucha tylko jego słów (jest to proste słuchanie), ani ten, kto przysłuchuje się z intencją odpowiedzi, lecz właśnie ten, kto przysłuchuje się Drugiemu poza koniecznością odpowiedzi³⁶. Z kolei Simone Weil stan uważności opisała jako widzenie ponad i poza tym, co widzialne: „Uwaga

³² Zob. t e n ż e, *Tożsamość a realizm wartości. Materialna etyka wartości w ujęciu Charlesa Taylora i Maxa Schelera*, „Kwartalnik Filozoficzny” 36(2008) nr 3, s. 111-131.

³³ Zob. H. J a m e s, *Wychowanek*, w: tenże, *Daisy Miller i inne opowiadania*, tłum. M. Moltzan-Małkowska, Prószyński i S-ka, Warszawa 2013, s. 235-300.

³⁴ Tamże, s. 249.

³⁵ Por. B r e j d a k, *Doświadczenie obecności*, s. 5-22.

³⁶ Por. E.M. H e i n z e, *(An)Rufen–(Ver)Antworten–(Ent)Sprechen. Zum Schweigen aus der Perspektive Dialogischer Philosophie*, w: *Jenseits des beredeten Schweigens. Neue Perspektiven auf den sprachlosen Augenblick*, red. S. Markewitz, Aisthesis Verlag, Bielefeld 2013, s. 177.

polega na wyłączeniu myślenia, na gotowości ducha, na byciu оголоconym i otwartym dla rzeczy. [Uwaga] polega na przetrzymywaniu wiadomości, które się z konieczności zdobywa, blisko ducha, w dostępności, lecz przetrzymaniu ich w głębszych warstwach, tak aby wcale go nie dotykały. Duch przypomina, ze względu na szczególne i już uformowane myśli, człowieka na górze, który patrzy przed siebie w dal i jednocześnie w dół, ale ponad lasami i dolinami, nie zauważając ich wcale. A przede wszystkim duch powinien być pusty, czekający, niczego nieszukający, jednocześnie gotowy na przyjęcie rzeczy w jej nagiej prawdzie, która pragnie weń wnikać. Błąd wynika stąd, że pełen pośpiechu duch dopada czegoś, napelniając się przed czasem, uniemożliwiając prawdzie dostęp do siebie. Przyczyną jest zawsze chęć bycia aktywnym³⁷.

Milczenie zbliżające – milczenie oddalające³⁸

Józef Tischner w *Filozofii dramatu* mówił o „czasie dialogicznym”³⁹. W analogii do tego określenia możemy mówić o dialogicznym milczeniu, które – jak widzieliśmy – ma wiele wymiarów. „Inny jest tak długo obecny przy mnie, jak długo trwa cisza między pytaniem a odpowiedzią”⁴⁰. Nie każde milczenie komunikujące jest jednak komunią. Oprócz milczenia zbliżającego autor *Filozofii dialogu* wyróżnia formy milczenia oddalającego, milczenia, które jest zaniechaniem wejścia w relacje. Moje milczenie wobec wzywającej obecności drugiego człowieka może być postrzegane jako akt zbrodni. „Odpowiadam, aby nie zabić. Gdybym milczał, mógłbym dokonać zbrodni na twarzy pytającego”⁴¹. Próba takiej zbrodni, uśmiercenia Boga, było milczenie Adama, który na pytanie Boga: „Gdzie jesteś?”, odpowiedzi nie daje, milczy⁴². Za pewną formę uśmiercenia Boga obecnego w Ty może zostać uznana także próba uprzedmiotowienia Ty i jego przemiany w Ono.

Tego typu milczenia wobec Boga nie należy mylić z innym typem milczenia – już nie wobec Boskiego zawołania, lecz wobec Boskiego milczenia.

³⁷ S. W e i l, *Cahiers*, t. 2, Hanser, München 1993, s. 62 (jeśli nie podano inaczej, tłumaczenie fragmentów dzieł obcojęzycznych – J.B.). Por. J. B r e j d a k, *Cierń w ciełe. Myśl Apostoła Pawła w filozofii współczesnej*, Wydawnictwo WAM, Kraków 2010, s. 158.

³⁸ Rozróżnienie to możemy znaleźć w artykule Eweliny Suszek *Milczeń na wiele sposobów* (zob. E. S u s z e k, dz. cyt.).

³⁹ J. T i s c h n e r, *Filozofia dramatu*, Znak, Kraków 1999, s. 99.

⁴⁰ Tamże.

⁴¹ Tamże, s. 103.

⁴² Por. tamże, s. 97n.

MILCZENIE BOGA

Bóg ukryty (Deus absconditus)

Milcząca i mistyczna strona aktu religijnego wpisana jest w samą dialogiczną naturę bóstwa, będącego zarówno bóstwem objawiającym (łac. *deus revelatus*), jak skrywającym i milczącym (łac. *deus absconditus*). Richard Schaeffler zwraca naszą uwagę na napięcie związane z ową dialogiczną naturą bóstwa. Napięcie to ujawnia się w dwóch formach religii: w religii Objawienia oraz w mistyce. Píše Schaeffler: „Noetyczna jedność przeciwieństw wzywającego słowa i mistycznego milczenia, podobnie jak noematyczna jedność przeciwieństw wzywanej obecności i bezimiennej niedostępności Boga, jest więc doskonałym przykładem, z którego można odczytać dialektykę hierofanii”⁴³.

Bezimienna niedostępność zmusza nas do zamilknięcia w obliczu tego, co wymyka się naszej racjonalności, do zamilknięcia wobec boskości. Aklamacja świętości i milczenie przed Bezimiennym stanowią według Rudolfa Otto komplementarne strony aktu religijnego⁴⁴. Oba aspekty boskiej rzeczywistości – objawianie i przemilczanie – wymagają milczącej uważności ze strony człowieka. Uważność polega na byciu wyzwolonym z wszelkiej aktywności i opróżnionym z jej treściowych korelatów, zarówno zmysłowych, jak i psychiczno-duchowych, opisywanych sugestywnie przez św. Jana od Krzyża jako różnorakie formy nocy⁴⁵.

Majeutyczny wymiar boskiego milczenia

Milczenie Boga ma także swój aspekt majeutyczny, co można zobrazować słowami rabina z Sasowa. Otóż Rabbi Mosche Lejb z Sasowa, zapytany o to, dlaczego Bóg stworzył ateizm, odpowiedział: „Abyś nie musiał biedaka

⁴³ R. Schaeffler, *Filozofia religii*, tłum. E. Kowalska, Częstochowskie Wydawnictwo Diecezjalne Regina Poloniae, Częstochowa 1989, s. 107.

⁴⁴ Otto dokonuje zarówno noetycznej, jak i noematycznej analizy prafenomenu świętości, dochodząc do ciekawej charakterystyki aktu religijnego. Od strony noetycznej stanowi on potrójną syntezę przeciwieństw: irracjonalności (emocjonalności) oraz racjonalności (analizy pojęć); fascynacji i trwogi (*fascinum–tremendum*) oraz aklamacji świętości i milczenia przed Bezimiennym. Po stronie noematycznej odnajduje Otto korespondującą strukturę noematyczną: świętość jako stale umykająca obecność, bezimienność (świętość, jak powie Schaeffler, domaga się odpowiedzi poprzez aklamację imienną, wycofując się w sferę bezimienności), i świętość jako niespełniony wymóg (por. Iz. 6,5). Por. R. Otto, *Świętość. Elementy irracjonalne w pojęciu bóstwa i ich stosunek do elementów racjonalnych*, tłum. B. Kupis, Wydawnictwo KR, Warszawa 1999, s. 79-90.

⁴⁵ Zob. św. Jan od Krzyża, *Droga na górę Karmel*, w: tenże, *Dziela*, t. 1, Wydawnictwo Karmelitów Bosych, Kraków 2004, s. 87-459; tenże, *Noc ciemna*, w: tenże, *Dziela*, t. 1, s. 463-631.

pocieszać Bogiem, który mógłby mu pomóc, lecz żebyś natychmiast dał mu to, co konieczne. Powinieneś pomagać, jak gdyby nie było Boga; powinieneś modlić się, wiedząc, że wszystko od niego zależy. I obie – pomoc i modlitwę – wykonuj jednocześnie”⁴⁶.

Ateizm jest tu pewnym *contractio* Boga, wyrazem Boskiej wspaniałomyślności. Milczenie, w którym Bóg pozostawia człowieka, musi zostać wypełnione jego działaniem. Milczenie to, ukazujące zarazem śmierć i milczenie Boga w ich majeutycznym, to znaczy domagającym się świadectwa i czynu wymiarze, jest warunkiem wolności człowieka⁴⁷. „Pożyteczne jest dla was moje odejście” (J 16,7) mówi Chrystus w Ewangelii według św. Jana, a Nietzsche ustami Zaratusztry dopowie: „Teraz każę wam, byście utracili mnie, a znaleźli siebie; i dopiero, gdy się mnie wszyscy wyprzecie, wrócę do was”⁴⁸. Brak boskiej aktywności jest czasem aktywności człowieka, czasem narodzin nowego Adama i jego boskiej odpowiedzialności, czasem deifikacji człowieka.

ONTOLOGICZNE HORYZONTY MILCZENIA

W powyższych rozważaniach naszkicowaliśmy dwa horyzonty milczenia: horyzont religijny oraz horyzont dialogiczny (antropologiczny). Spróbujmy teraz dokonać charakterystyki milczenia z perspektywy pozostałych, równie istotnych horyzontów.

HORYZONT HERMENEUTYCZNY⁴⁹

Jeden z twórców hermeneutyki, Friedrich Schleiermacher, wprowadził pojęcie „stylu” jako niewidzialnego i indywidualnego tła znaczeniowego nadającego temu, co wypowiedziane, określone znaczenie. Rozumienie stylu odbywa się dzięki „profetyzowaniu”⁵⁰ czy – jak powiada – jego „diwinacji”⁵¹, będącej

⁴⁶ P. L a p i d e, *Umgang mit Schuld im Alten Testament*, w: *Schuld und Schuldbewältigung. Keine Zukunft ohne Auseinandersetzung mit der Vergangenheit*, red. G. Haeffner, Patmos Verlag, Düsseldorf 1993, s. 122.

⁴⁷ Szerzej na temat majeutycznego aspektu śmierci Boga zob. J. B r e j d a k, *Ewangelia Zaratusztry*, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2014, s. 127n.

⁴⁸ F. N i e t z s c h e, *Tak mówił Zaratusztra. Książka dla wszystkich i dla nikogo*, tłum. G. Sowiński, Wydawnictwo Zielona Sowa, Kraków 2005, s. 78.

⁴⁹ Zob. J. B r e j d a k, *Słowo i czas. Problem rozumienia Innego w hermeneutyce i teorii systemu*, Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu Szczecińskiego, Szczecin 2004.

⁵⁰ Por. F.D.E. S c h l e i e r m a c h e r, *Hermeneutik und Kritik*, red. M. Frank, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1995, s. 167-185.

⁵¹ Tamże, s. 115.

próbą rekonstrukcji niewidzialnego tła. Mamy tu do czynienia z odgadywaniem i milczącym wsłuchiowaniem się w to, co niewypowiedziane, ale konstytutywne dla tego, co werbalnie wyartkułowane. Stylem jest zatem niepowtarzalny, właściwy dla danego twórcy sposób korzystania z języka, wyrażający się w niepowtarzalnym rytmie ujawniającego milczenia. Styl wyprowadza nas poza system znaków, wskazując na podmiot, czyli ich użytkownika, nie jest więc realnością lingwistyczną, lecz egzystencjalną, wymyka się analizom gramatycznym oraz pojęciowym. Jak pisze Schleiermacher: „Indywidualności nie można uchwycić na płaszczyźnie gramatycznej [...]. Stylu nie da się zamknąć w pojęciu”⁵².

O stylu w tym rozumieniu można milczeć. Nie może on być przedmiotem nauki pozytywnej, zatracającej pojedynczość faktów w ogólności języka. Styl – jak powie Sartre – może zostać przeżyty, a nie zrozumiany⁵³.

Styl jest tutaj milczącym rdzeniem mowy, który „nie da się nigdy ująć do końca opisowi, dlatego może zostać nazwany harmonią”⁵⁴. Harmonia ta nie jest dla Schleiermachera harmonią znaków, „lecz pewną syntetyczną jednością ich niewidzialnego skandowania”⁵⁵. Jest ona efektem konstytutywnej pustki pomiędzy sygnifikantami. Doświadczenie potoczne mówi tu o czytaniu czegoś między wierszami. Sartre nazywa to konstytutywnym milczeniem, a Jacques Derrida milczeniem operatywnym⁵⁶. Chodzi tu o pustkę czy swoistą nicość harmonii, oddzielającą jednoznaczny znak od wieloznacznego symbolu, czy jak w wypadku opisywanego przez Sartre’a Gustave Flaubert’a „niemego uczucia”. „Nieme uczucie” stanowi podstawę najpierw wirtualnego, a później rzeczywistego wysłowienia. Upoważnia to Sartre’a do wprowadzenia terminu „hermeneutyka milczenia”⁵⁷, ukazującego milczenie, czyli to, co niewypowiedziane, jako podstawę wszelkiej wypowiedzi. Można by ten fenomen opisać – za Lao Tse – w następujący sposób: Trzydzieści dziewięć szprych tworzy koło, ale istotą koła jest pustka pomiędzy nimi⁵⁸.

HORYZONT FENOMENOLOGICZNY

Obecność sensotwórczego horyzontu już nie za fasadą znaków języka, lecz za fasadą tego, co zmysłowo dostępne, stanowi punkt odniesienia fenomeno-

⁵² Tamże.

⁵³ Por. M. Frank, *Das individuelle Allgemeine, Textstrukturierung und Textinterpretation nach Schleiermacher*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1985, s. 317.

⁵⁴ Schleiermacher, dz. cyt., s. 120.

⁵⁵ Tamże. Por. Frank, dz. cyt., s. 317.

⁵⁶ Por. tamże, s. 318.

⁵⁷ Cyt. za: tamże, s. 302. Por. J. Sartre, *L'Idiot de la famille. Gustave Flaubert de 1821 à 1857*, t. 3, Gallimard, Paris 1972, s. 29.

⁵⁸ Lao Tse, *Drogi i Cnoty Księga*, tłum. z języka rosyjskiego L. Zawadzki, <http://comma.dt.pl/e-books/TaoTeKing/Html/TaoTeKing-3.html>. Por. Brejda, *Słowo i czas*, s. 34n.

logii i jej metody. Intencjonalna świadomość skierowana na określone treści zakorzeniona jest w horyzoncie potencjalnych, to znaczy niewypełnionych intencji (noez). Ta fenomenalna źródłowość spowita jest milczeniem, które fenomenologia usiłuje przerwać, artykułując ukryty horyzont fenomenów (Husserlowska ideacja–formalizacja–generalizacja⁵⁹). Przerywanie milczenia poprzez wysłownienie umożliwia opis fenomenu. Finezja tego opisu polega na jednoczesnym zachowaniu milczenia i przerywaniu go. Mamy tu do czynienia z ciągłą oscylacją między konstytucją pasywną (milczącą) a aktywną (werbalizującą, poczynając od poziomu słowa wewnętrznego). Transgresja przerywania i zachowania milczenia stanowi sedno tej metody. Aby określić jej niewidoczną, „tajemniczą” współobecność, Husserl posłużył się pojęciem aprezentacji⁶⁰. Tę intuicję niewidzialnego horyzontu, w obrębie którego poruszają się nasze akty intencjonalne, podjął Derrida, który za pomocą pojęć nie-obecności (franc. *de-presence*) oraz suplementu podkreśla konstytutywną rolę, jaką wobec tego, co wyartykułowane, pełni to, co niewyrażone i spowite milczeniem⁶¹.

HORYZONT DZIEJOWY

Kontekst dziejowy daje się zobrazować Heideggerowskim pojęciem prawdy jako nieskrytości (gr. *aletheia*, niem. *Unverborgenheit*). Prawda w znaczeniu Heideggerowskim nie jest pojęciem epistemologicznym związanym z prawdziwością sądów o świecie czy adekwatnością rzeczy i umysłu (łac. *adequatio rei ad intellectum*). Prawda w znaczeniu nieskrytości jest dziejowym przejawem bycia (niem. *sein*), które to bycie tyleż ujawnia, co i skrywa. Ujawniając jeden jego aspekt, skrywa kolejny. Trudno tu mówić o prawdziwości absolutnej jakiegoś przejawu, wszystkie one stanowią nową odsłone rzeczywistości, nowy horyzont rozumienia świata. Proces skrywania i odkrywania wpisany jest tu w naturę samego bycia, które ujawnia się człowiekowi,

⁵⁹ Por. E. Husserl, *Idee czystej fenomenologii i fenomenologicznej filozofii. Księga pierwsza*, tłum. i oprac. D. Gierulanka, PWN, Warszawa 1975, s. 18-23, 45-48.

⁶⁰ Por. tenże, *Medytacje kartezjańskie*, tłum. A. Wajs, PWN, Warszawa 1982, s. 159n.; tenże, *Idee czystej fenomenologii i fenomenologicznej filozofii. Księga druga*, tłum. i oprac. D. Gierulanka, PWN, Warszawa 1974, s. 229n.

⁶¹ Por. J. Derrida, *Ousia i gramme*, w: tenże, *Marginesy filozofii*, tłum. A. Dziadek, J. Margański, P. Pieniążek, Wydawnictwo KR, Warszawa 2002, s. 57n. W pracy *Odcienie obecności* w następujący sposób omawiam relację między skrytością a jawnością określaną przez Husserla jako odcień (niem. *Schattierung*): „Odcień jest czymś pośrednim pomiędzy cieniem a jawnością, jest stanem pomiędzy całkowitą skrytością a bezpośrednią dostępnością i naoczną obecnością rzeczy. Rzecz nigdy nie jest dana w sposób całkowity, widzimy jej fragmenty, na których nasze doświadczenie się nie kończy, lecz od którego dopiero się zaczyna” (B r e j d a k, *Odcienie obecności*, s. 7).

będącemu jego otwartością (niem. Dasein)⁶². Wyczekujące milczenie wobec wydarzającego się bycia (Heideggerowski adwentyzm) jest właściwą postawą jestestwa w dziejowym świecie⁶³. Adwentyzm wiąże się tu z pewnym imperatywem milczenia, nakazującym milczącą uważność wobec indywidualnego sposobu przejawiania się bycia w egzystencji człowieka, zarówno w jego⁶⁴ n a s t r o j u (niem. Stimmung) jak i r o z u m i e n i u (niem. Verstehen).

*

Obraz milczenia, jaki wyłonił się z naszego opisu, ukazuje milczenie jako źródłowy sposób komunikowania. Jest ono zapodmiotowane w wielowymiarowej emocjonalności człowieka zwłaszcza w akcie oddawania czci i we wspólnym odczuwaniu. W milczeniu mówią emocje, którym filozofia spod znaku Maxa Schelera nadaje status ontologiczny, czyniąc je podstawowym sposobem dostępu do rzeczywistości. Ta odczuwana obecność świata w człowieku zmusza go do ciągłej artykulacji, pozostając jednak zaledwie niewielkim fragmentem wobec niewysłowionego bogactwa przejawiającego się świata, niewielkim fragmentem Hamletowskiej „reszty”⁶⁵.

⁶² Omawianej wcześniej strukturze deus absconditus–deus revelatus odpowiada u Heideggera struktura skrywającego i wydarzającego się bycia. Zob. M. H e i d e g g e r, *Zeit und Sein*, w: tenże, *Zur Sache des Denkens*, Max Niemeyer Verlag, Tübingen 1988, s. 1-25.

⁶³ Przed Heideggerem na kłopoty z niewyraźnością tego, co najważniejsze, zwracał uwagę między innymi Tomasz z Akwinu, dla którego esse, jako Boski akt istnienia, stanowiło fundament pozwalający się nazwać tylko w sposób pośredni, poprzez pojęcie bytu czy istoty (por. T o m a s z z A k w i n u, *De ente et essentia. O bycie i istocie*, tłum. i oprac. M.A. Krapiec, Redakcja Wydawnictw KUL, Lublin 1981, s. 9-46). I tak, dla Akwinaty to, co najważniejsze, pozostaje nie-nazwane, obecne w sposób milczący jako pustka czy nicość w porządku substancji oraz jako akt kreacji w porządku istnienia. (Szerzej na ten temat por. É. G i l s o n, *Byt i istota*, tłum. D. Eska, J. Nowak, Instytut Wydawniczy Pax, Warszawa 2006, s. 188-235).

⁶⁴ Zaimek dzierżawczy „jego” odnosi się tu do „bycia” zarówno w jego podmiotowym (łac. genitivus subiectivus), jak i przedmiotowym (łac. genitivus obiectivus) charakterze. Milczące wyczekiwanie najbardziej wiąże się z wydarzeniowym, dziejowym sposobem przejawiania nieskrytości, leżącym poza granicami ludzkiego sprawstwa. Inspiracją dla Heideggera, gdy pisał o milczącej uważności wobec własnego doświadczenia, był Pierwszy list do Tesaloniczan (por. Tes 5,1-5) apostoła Pawła. Heideggerowską odpowiedzią na kłopoty z niewyraźnością tego, co absolutne, była swoista „filozofia krzyża” (łac. philosophia crucis), opierająca się na mąjeutycznej formie przekazu (niem. Vollzugssinn). Por. M. H e i d e g g e r, *Phänomenologie der Anschauung und des Ausdrucks*, w: tenże, *Gesamtausgabe*, t. 59, red. C. Strube, Klostermann, Frankfurt 1993, s. 74-86. Por. też: J. B r e j d a k, *Mąjeutyczny zwrot fenomenologii*, w: „Fenomenologia” 9(2011), s. 82-88; t e n ż e, *Cierń w ciele*, s. 100n.

⁶⁵ W. S z e k s p i r, *Hamlet, królewicz duński*, tłum. J. Paszkowski, w: tenże, *Dzieła dramatyczne*, t. 6, *Tragedie*, oprac. S. Helsztyński i in., PIW, Warszawa 1973, s. 157. „Reszta” w obliczu której nie znajdujemy słów jest jednym z ważniejszych pojęć filozofii Giorgia Agambena (por. G. A g a m b e n, *Czas, który zostaje. Komentarz do Listu do Rzymian*, Sic!, Warszawa 2009; por. też: B r e j d a k, *Cierń w ciele*, s. 215-222).

Grażyna OSIKA

MILCZENIE JAKO UCIELEŚNIONA PRAKTYKA TOŻSAMOŚCIOWA

Zamknięcie pomaga nastroić się odbiorczo, przyjąć postawę otwartości, zasłuchać się – ale nie w to, co językowe, w milczeniu bowiem przestrzeń jest wolna od mowy, także tej wewnętrznej. Istotne w praktykach skupienia jest wyciszenie dialogu, który prowadzimy sami ze sobą. Uzyskana w ten sposób przestrzeń, oczyszczona z wszelkiej artykulacji, pozwala wydobyć te aspekty „ja”, które w codziennych okolicznościach pozostają dla człowieka transparentne – i dostrzec własne ciało.

W potocznym doświadczeniu w poszukiwaniu odpowiedzi na pytanie o to, kim jesteśmy, wpisane są momenty refleksyjnej ciszy, odosobnienia, spowolnienia – tego wszystkiego, co stwarza szansę dostarczenia przestrzeni budującemu sens rozumieniu siebie. Zakorzeniona intuicyjnie świadomość istnienia tej niewątpliwej zależności między milczeniem a odkrywaniem siebie jest obecna w większości religijnych praktyk duchowych – na co wskazuje Papież Benedykt XVI¹ – a także w „filozofii” współczesnych ruchów sekularnych, jak na przykład „Slow Life”. Można zatem powiedzieć, że człowiek o tej zależności wie, lecz czasami – z obawy przed spotkaniem z samym sobą – przewrotnie nie milknie. Wyczuwać intuicyjnie, że „jest coś na rzeczy”, nie znaczy jednak pojmować, na czym się ta korelacja opiera, rozumieć, jaki udział ma milczenie w formułowaniu możliwych odpowiedzi na pytanie o samego siebie. Niniejsze rozważania są próbą poszukiwania uprawnionego sposobu konceptualizowania tej zależności, zgłębienia powodów, dla których milczenie zawiera w sobie moc odsłaniania istoty ludzkiego bycia, własnego bycia. Jeżeli zdołamy rozpoznać źródła tego potencjału, być może uda się także odnieść się do tej kwestii bardziej metodycznie – wskazać, dlaczego milczenia nie wolno wyłączać z życiowych praktyk mających pomóc w definiowaniu siebie.

Realizacja tego zadania wymaga zarysowania kontekstów pozwalających zakotwiczyć analizę. Po pierwsze, sama kategoria milczenia sytuuje namysł w horyzoncie komunikacyjnym. Jak wskazuje Krzysztof Stachewicz, milczenie należy odróżnić od ciszy, „co słownikowo jest możliwe w języku polskim, w przeciwieństwie do np. angielskiego (*silence* – jako brak dźwięków obejmujący

¹ Zob. B e n e d y k t XVI, *Milczenie i słowo drogą ewangelizacji* (Orędzie na 46. Światowy Dzień Środków Społecznego Przekazu, Watykan, 24 I 2012), „L’Osservatore Romano” wyd. pol. 33(2012) nr 3(341), s. 7-9.

tak mowę, jak i inne dźwięki), francuskiego (*silence*), hiszpańskiego (*silencio*) czy włoskiego (*silenzio*), posiadających jedno słowo na oznaczenie milczenia i ciszy, a wywodzące się z łacińskiego słówka *silentium* (milczenie, cichość, cisza)². „Milczenie rozumiemy zatem jako brak słów, mowy, a ciszę jako brak dźwięków”³. W tym kontekście milczenie można zdefiniować jako bezsłowną ciszę, która będąc antonimem mowy⁴, zabarwia komunikacyjnie możliwe konotacje pojęcia „milczenie”. Milczenie nie jest brakiem dźwięków w ogóle, lecz brakiem dźwięków wyartykułowanych – i w takim znaczeniu zarówno milczenie, jak i mowa są formami przekazu. Właśnie to komunikacyjne ujęcie milczenia wyznacza perspektywę badawczą przyjętą w niniejszych rozważaniach.

Druga kwestia wymagająca uściślenia dotyczy kategorii tożsamości i odnoszących się do niej praktyk tożsamościowych. Z pojęciem tożsamości – szczególnie od czasu ukazania się prac Erika H. Eriksona poświęconych tej problematyce – związany jest pogłębiający się zamęt znaczeniowy. Zwraca na to uwagę Vincent Descombes w *Rozterkach tożsamości*, próbując uchwycić ewolucję, jaką przeszedł termin „tożsamość”, poszerzając swoją denotację. Początkowo „rzecz tożsama” oznaczała tę samą rzecz, następnie rzecz posiadającą właściwość bycia samą sobą, i wreszcie – rzecz podobną do innych⁵. Poszukiwanie odpowiedzi na pytanie, kim jestem, kryje w sobie chęć rozumienia siebie jako kogoś jednostkowego, próbującego uchwycić podstawy własnej ciągłości, spójności i wyjątkowości, ale także jako kogoś będącego „wobec innych”, czyli zrozumienia, kim jestem w różnych relacjach społecznych⁶. Dlatego też, jeśli chcemy dzisiaj adekwatnie posługiwać się pojęciem tożsamości osobowej, musimy uwzględniać te trzy wskazywane przez Descombesa aspekty. Dopiero bowiem traktowane łącznie, mogą one – jak stwierdza Charles Taylor – dostarczyć wiedzy, kim jestem, wiedzy będącej w istocie „całą wiązką wiadomości o tym, jaką zajmuję pozycję”⁷. Właśnie ta wiedza stanowi „ramę lub horyzont, wewnątrz których mogę w każdym konkretnym przypadku próbować ustalić, co jest dobre czy wartościowe, co powinienem zrobić, lub co popieram, a czemu się przeciwstawiam. Innymi słowy, tylko wewnątrz tego horyzontu potrafię zająć jakiekolwiek stanowisko”⁸. Ten – jak mówi Erikson –

² K. S t a c h e w i c z, *Milczenie wobec dobra i zła. W stronę etyki sygetycznej i apofatycznej*, Wydawnictwo UAM, Poznań 2012, s. 31.

³ Tamże.

⁴ Por. tamże.

⁵ Por. V. D e s c o m b e s, *Rozterki tożsamości*, tłum. M. Krzykowski, Kurhaus Publishing, Warszawa 2013, s. 20-30.

⁶ Zob. G. O s i k a, *Tożsamość – jedno pojęcie, wiele desygnatów*, w: *Tożsamość Europejczyków*, red. E. Borkowska, B. Wojewoda, Wydawnictwo Politechniki Śląskiej, Gliwice 2014, s. 13-23.

⁷ Ch. T a y l o r, *Źródła podmiotowości. Narodziny tożsamości nowoczesnej*, tłum. M. Gruszczyński i in., Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2012, s. 53.

⁸ Tamże.

strategiczny wymiar tożsamości osobowej⁹ (strategiczny, bo definiujący zadowolenie się w świecie, pozwalające odnosić się do świata, a mówiąc wprost, żyć w świecie), wymaga znalezienia sposobów wypracowywania tej wiedzy, podejmowania pewnych działań, które będą w stanie jej dostarczyć. W takim duchu należy rozumieć zaproponowane tu pojęcie praktyk tożsamościowych, które zostało zainspirowane badaniami Michaela Foucaulta, określanymi przez niego mianem genealogii podmiotu. Praktyki te Foucault zdefiniował jako „procedury, które [...] zostają zaoferowane lub zaordynowane jednostkom, by utrwalić ich tożsamość, podtrzymać ją bądź przekształcić odpowiednio do pewnej liczby celów, a to dzięki relacjom takim, jak panowanie nad sobą lub poznawanie samego siebie”¹⁰. Za praktyki tożsamościowe należy uznać wszystkie działania pomocne w budowaniu więzi z samym sobą – więzi będących źródłem wiedzy na swój temat. Do praktyk takich Foucault zalicza zarówno ćwiczenia, „które wykonuje się w jakiejś rzeczywistej sytuacji i które zasadniczo służą wyrabianiu wytrzymałości i wstrzemięźliwości”¹¹, jak i takie, „które wykonuje się w myśli i za pomocą myśli”¹². W praktykach tożsamościowych chodzi o świadome „wystawianie się” na określony rodzaj doświadczeń, w trakcie których człowiek ma możliwość gromadzenia samowiedzy. Ten typ empirii może mieć charakter cielesny, jak w przypadku postów czy uprawiania sportów ekstremalnych, lub też mentalny, jak medytacja, prowadzenie dialogu wewnętrznego czy refleksyjne odnoszenie się do siebie. W niniejszych rozważaniach zakres omawianych praktyk zostanie ograniczony do milczenia.

Biorąc pod uwagę powyższe uściślenia, przyjmuje się tutaj, że świadomie podejmowane milczenie stwarza przestrzeń, w której możliwe jest dokonanie zwrotu ku rozumieniu siebie wydobywanemu z doświadczania swoich relacji ze światem, z innymi i z samym sobą. W tym niemym doznawaniu siebie, niejako oczyszczonym z werbalności, jak trafnie ujmuje Lucien Chenevière – „bez hałasu słów”¹³, mają szansę odsłonić się sensy zagłuszane przez język, wcześniej wyparte przez jego konwencjonalne ograniczenia i przez to zamykające się na „wartość dodaną”, która może ujawnić się tylko w poszukującym znaczenia milczeniu.

Prześledzenie tak zarysowanego wątku wymaga krótkiego odniesienia się do kwestii samego milczenia, konieczne jest także rozwinięcie problematyki tożsamościowej, żeby ostatecznie przebadać miejsca styku tych obszarów,

⁹ Por. E.H. E r i k s o n, *Dzieciństwo i społeczeństwo*, tłum. P. Hejmej, Dom Wydawniczy Rebis, Warszawa 1997, s. 293-297.

¹⁰ F. G r o s, *Umiejscowienie wykładów*, w: M. F o u c a u l t, *Hermeneutyka podmiotu*, tłum. M. Herer, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2012, s. 570.

¹¹ F o u c a u l t, dz. cyt., s. 556.

¹² Tamże.

¹³ L. C h e n e v i è r e OCR, *Rozmowy o milczeniu*, tłum. T. Gogolewski, Wydawnictwo Karmelitów Bosych, Kraków 2009, s. 20.

czyli odsłonić rolę milczenia jako świadomie podejmowanej praktyki życiowej w kształtowaniu osobowej tożsamości.

MILCZENIE JAKO KOMUNIKOWANIE

Krzysztof Stachewicz, nawiązując do rozważań Izydory Dąbskiej, przypomina, że „milczenie można rozumieć w sensie szerokim jako wszelkiego typu niemówienie lub w sensie wąskim jako wynik świadomego, intencjonalnego powstrzymywania się od wypowiedzi werbalnych, od wypowiadania słów”¹⁴. Z komunikacyjnego punktu widzenia milczenie stanowi akt paradoksalny – na co zwraca uwagę również Dąbska¹⁵ – w którym dokonywanie się komunikacji zależy od zaniechania tego, co najczęściej jest z nią kojarzone, czyli mowy, znaczenie komunikatu odsłania się bowiem właśnie w tym zaniechaniu. Jednocześnie komunikowane znaczenie milczenia ujawnia się tylko w relacji do słów (zachodzi także zależność odwrotna)¹⁶: „w przestrzeni milczenia konstytuują się znaczenia przekazów odbieranych, ale i tych, którymi chcemy się dzielić, ich pełne wybrzmienie wymaga ram, których milczenie jest nieodzownym elementem”¹⁷. Do uzyskania pełnego sensu komunikowanych treści konieczny jest zatem „moment charakterystycznego powściągu”¹⁸ – jak określa go Dąbska – który ostatecznie przesądza o tym, że milczenie, podobnie jak mowa, niesie określone znaczenia.

Niezależnie od złożoności i wieloznaczności fenomenu milczenia, którego aspekty funkcjonalne niejednokrotnie poddawane były badaniu, w tym względzie warto odnieść się do analiz wspomnianych już Dąbskiej¹⁹ i Stachewicza²⁰, a także do refleksji Michała Ephratta²¹, językowych rozważań Jolanty Rokoszowej²² i rozpoznań dokonywanych w odniesieniu do komunikacji niewerbalnej przez

¹⁴ Stachewicz, dz. cyt., s. 24.

¹⁵ Por. I. Dąbska, *O funkcjach semiotycznych milczenia*, w: *Znaki i myśli. Wybór pism z semiotyki, teorii nauki i historii filozofii*, PWN, Warszawa–Poznań–Toruń 1975, s. 93.

¹⁶ Por. D. Tannen, M. Saville-Troike, *Perspective on Silence*, Ablex Publishing Corporation, New Jersey 1985, s. 3.

¹⁷ G. Ośka, „Milczenie interpersonalne” jako warunek kształtowania holistycznych tożsamości osobowych, w: *Milczenie. Antropologia – hermeneutyka*, red. A. Regiewicz, A. Żywiołek, Wydawnictwo im. Stanisława Podobińskiego Akademii im. Długosza, Częstochowa 2014, s. 451.

¹⁸ Dąbska, dz. cyt., s. 93.

¹⁹ Por. tamże, s. 93-99.

²⁰ Por. Stachewicz, dz. cyt., s. 131-133.

²¹ Zob. M. Ephratt, *The Functions of Silence*, „Journal of Pragmatics” 40(2008) nr 11, s. 1909-1938.

²² Por. J. Rokoszowa, *Język a milczenie*, w: *Język, czas, milczenie*, Wydawnictwo Polskiej Akademii Nauk w Krakowie, Kraków 1999, s. 231n.

Marka L. Knappa i Judith A. Hall²³ oraz Dale’a G. Leathersa²⁴. W proponowanym spojrzeniu perspektywa oglądu zostanie zawężona do „momentu powściągu”, kiedy milczenie staje się wyborem. Będzie chodziło o odsłonięcie komunikacyjnych walorów tego, co Dąbbska – znów paradoksalnie – nazywa „zamknięciem w milczeniu”²⁵, czyli przyjęciem postawy duchowej, która manifestuje się wyciszeniem.

Z komunikacyjnego punktu widzenia – jak się wydaje – przyjęcie tej postawy wydobywa dwa istotne momenty. Po pierwsze, ukierunkowuje aktywność komunikacyjną w stronę odbierania, nie zaś nadawania: wsłuchujemy się raczej w znaczenia, niż je tworzymy. Jak stwierdza Beata Wojewoda, „milczenie to gotowość słuchania”²⁶, a słuchanie to, parafrazując Martina Heideggera, egzystencjalne bycie otwartym na doświadczenie świata, siebie i innych, odsłaniające moment drugi, będący najczęściej drugoplanowym aspektem komunikacji, wcześniej zagłuszonym przez mowę²⁷. W nim właśnie dochodzi do uchwycenia sensów, które dopiero muszą zostać wyartykułowane – niekiedy jednak nigdy nie „dochodzą do głosu”.

Żeby mowa miała znaczenie, musi się do czegoś odnosić, a owo „coś” wydobywamy z oczyszczonego ze słów doznawania. Akty poznania celowo określane są tutaj za pomocą pojęcia doznania wykorzystywanego przez Maurice’a Merleau-Ponty’ego w celu uwypuklenia, że jest ono „tą żywą komunikacją ze światem, która uobecnia go nam jako swojskie środowisko naszego życia”²⁸; użycie terminu „poznanie” sytuuje natomiast ludzkie doświadczenie siebie i świata w upraszczającym odbiorze martwych, artykułowanych jakości. Jedynie doznanie rozumiane jako jednoczesne bycie pobudzonym i doświadczanie pewnego stanu samego siebie pozwala przywrócić ufundowaną cieleśnie relację ze sobą i ze światem. Jak stwierdza Iwona Lorenc, „załączki mowy tkwią w naszych cielesnych relacjach ze światem”²⁹ i to właśnie milczenie pozwala dotrzeć do aktywnych własności budujących sens, jaki odsłania

²³ Por. M.L. Knappa, J.A. Hall, *Komunikacja niewerbalna w interakcjach międzyludzkich*, tłum. zbiorowe, Wydawnictwo Astrum, Wrocław 2000, s. 525.

²⁴ Por. D.G. Leathers, *Komunikacja niewerbalna. Zasady i zastosowania*, tłum. M. Trzcńska, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2007, s. 196.

²⁵ Dąbbska, dz. cyt., s. 99.

²⁶ B. Wojewoda, *Milczenie apofatyczne*, w: *Milczenie. Antropologia – Hermeneutyka*, s. 101n.

²⁷ M. Heidegger, *Bycie i czas*, tłum. B. Baran, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2010, s. 222.

²⁸ M. Merleau-Ponty, *Fenomenologia percepcji*, tłum. M. Kowalska, J. Migasiński, Fundacja Aletheia, Warszawa 2001, s. 72.

²⁹ I. Lorenc, *Milczenie języka w koncepcjach Merleau-Ponty’ego i Lyotarda*, w: *Fenomen słowa*, red. A. Grzegorzczak, M. Grzywacz, R. Koschany, Wydawnictwo Naukowe UAM, Poznań 2009, s. 101.

się w naszym zmysłowym kontakcie ze światem³⁰ i ze sobą, zanim sens ten zostanie ubrany w słowa.

Proponowane spojrzenie na fenomen milczenia skupia się zatem na dwóch wątkach: milczenia jako aktu wyboru wyrażającego się w przyjęciu postawy otwartości, wsłuchania się w „przestrzeń” doświadczenia, które cofa nas do źródła; Merleau-Ponty określa je mianem „pierwotnego milczenia”³¹, czyli do tego, co w nas ukryte pod szumem słów. Jest to – jak pisze Karl Jaspers – „milczenie wypełnione, w którym w istocie rzeczy dokonuje się najbardziej niezawodna komunikacja”³². Opiera się ona na żywej – bo ucieleśnionej – relacji, jaką nawiązujemy ze światem i ze sobą, kiedy odsłania się nam nasze przeżywanie świata, w tym nas samych jako jego części. To ucieleśnienie doznań towarzyszących „wchodzeniu w świat” stanowi drugi wątek, do którego kategoria milczenia zostanie odniesiona.

TOŻSAMOŚĆ OSOBOWA

Pytanie o tożsamość osobową wyrasta z nieredukowalnego dla człowieka doświadczenia, że jest. Ta oczywista dla każdego konstatacja własnego istnienia domaga się rozwijającego ją dookreślenia, kim jest. To z pozoru proste pytanie odsłania całą złożoność perspektyw, które składają się na bycie jednostki.

Jean-Claude Kaufmann podkreśla, że kategoria tożsamości – powstająca w odpowiedzi na pytanie „kim jestem?” – zaczęła się pojawiać, kiedy kolejne etapy procesu indywidualizacji społecznej doprowadziły do ukonstytuowania się głęboko osobistego sposobu doświadczania siebie w świecie, którego skutkiem są niekończące się pytania o tożsamość³³. „Tożsamość” stała się kluczowym, wręcz podstawowym terminem, za pomocą którego jednostki zaczęły definiować same siebie w różnych aspektach swojego bycia. Termin ten ogarnia całą gamę znaczeń dotyczących sposobów, w jaki człowiek odkrywa czy też konstruuje siebie, przeżywa siebie i odnosi się do siebie.

W rozważaniach wokół kategorii tożsamości można dopatrywać się takich samych nadziei na uchwycenie istoty ludzkiego bycia, jakie towarzyszyły w poprzednich epokach filozofii opartej na „cogito”, filozofii podmiotu, filozofii egzystencji czy filozofii personalistycznej, sięgających do najbardziej oczywistego doświadczenia istnienia. Dlaczego to, kim jesteśmy, a także sposób,

³⁰ Por. tamże, s. 100.

³¹ Merleau-Ponty, dz. cyt., s. 205.

³² K. Jaspers, *Wiara filozoficzna wobec objawienia*, tłum. G. Sowinski, Wydawnictwo Znak, Kraków 1999, s. 140.

³³ Por. J.C. Kaufmann, *Kiedy Ja jest innym. Dlaczego i jak coś się w nas zmienia*, tłum. A. Kapciak, Oficyna Naukowa, Warszawa 2013, s. 30.

w jaki sobie na to pytanie odpowiadamy, ma znaczenie? Wydaje się, że jest to jedno z pytań kluczowych, stanowiące wyznacznik podejmowanych przez jednostki działań. „W każde ludzkie działanie jest wpisana odpowiedź na to pytanie”³⁴, ponieważ „zasadnicza struktura wyobrażenia, jakie mamy o sobie [...], jest podstawą naszej zdolności radzenia sobie z innymi ludźmi i komunikowania się z nimi”³⁵. Można dodać, że odpowiedź ta stanowi podstawę zadomawiania się w świecie. Działanie w świecie wymaga usytuowania się wobec niego. Oczywiście usytuowanie to, wbrew nowożytnej tradycji filozoficznej, nie zawsze musi mieć charakter refleksyjny.

Jedną z najbardziej spornych kwestii dotyczących kategorii tożsamości jest jej status ontologiczny. Z jednej strony przyjmuje się, że bycie kimś musi wiązać się z istnieniem istoty, która funduje spójność, poczucie ciągłości, indywidualności i określony zestaw typowych cech, odslaniany w toku ludzkiego życia – w ten sposób człowiek dochodzi do zrozumienia, kim jest. W całkowitej opozycji do tego podejścia znajdują się nurty opowiadające się za konstruktywistyczną naturą tożsamości osobowej, głoszące, że nie tyle jesteśmy kimś, ile raczej dokonujemy ciągłej pracy konstrukcyjnej, projektujemy siebie. W takim sensie Anthony Giddens określa tożsamość jako coś, „co musi być rutynowo wytwarzane i podtrzymywane przez refleksyjnie działającą jednostkę”³⁶. Wydaje się, że obecnie spór ten pozostaje nierozstrzygnięty, „sobość” bowiem – jak twierdzi Barbara Skarga – „nie ujawnia jakiegoś trwałego eidos, nie jest zdolna przybrać pełniejszego kształtu, mimo prób jego poszukiwania”³⁷. Z drugiej strony trudno zaufać skrajnemu konstruktywizmowi, bo jednak niektóre własne projekty tożsamościowe jesteśmy w stanie ocenić jako nieautentyczne – „ja” w pełni konstruowanemu ten typ dysonansu wydawałby się niemożliwy.

W niniejszych rozważaniach proponuje się zawieszenie konieczności dokonywania tego typu rozstrzygnięć i pójście inną drogą, przyjmując – za Margaret S. Archer – że wyłanianie się osobowości jako ciągłego poczucia jaźni dokonuje się poprzez ucieleśnione praktyki życiowe. „To ciało – pisze Archer – stanowi zakotwiczenie naszych percepcyjnych ograniczeń i możliwości”³⁸. Myśl tę można rozwinąć, odwołując się do słów Merleau-Ponty’ego: „jestem

³⁴ O s i k a, *Tożsamość – jedno pojęcie, wiele desygnatów*, s. 14.

³⁵ N. E l i a s, *Spółczesność jednostek*, tłum. J. Stawiński, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2008, s. 111.

³⁶ A. G i d d e n s, *Nowoczesność i tożsamość. „Ja” i społeczeństwo w epoce późniejszej nowoczesności*, tłum. A. Szulżycka, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2001, s. 74.

³⁷ B. S k a r g a, *Tożsamość i różnica. Eseje metafizyczne*, Społeczny Instytut Wydawniczy Znak, Kraków 2009, s. 380.

³⁸ M. A r c h e r, *Człowieczeństwo. Problem sprawstwa*, tłum. A. Dziuban, Zakład Wydawniczy Nomos, Kraków 2013, s. 129.

dany samemu sobie tylko jako pewne chwytnie światu³⁹, którego znaczenie pojawia się „poprzez praktyczne zaangażowanie w świecie”⁴⁰. Jeżeli chcemy „szukać człowieka”, pytać o jego tożsamość, nie popadając w nierozstrzygalne spory, powinniśmy się skupić na odnajdywaniu sposobów, w jakie człowiek „praktykuje siebie” – jednym z takich sposobów jest milczenie. „Ujmując to krótko, jesteśmy tym, kim jesteśmy ze względu na to, na czym nam zależy: hierarchizując i uzgadniając nasze troski, jednocześnie definiujemy samych siebie”⁴¹.

MILCZENIE JAKO PRAKTYKA TOŻSAMOŚCIOWA

Zrozumienie roli milczenia w poszukiwaniu odpowiedzi na pytanie: „kim jestem?”, wymusza konieczność postawienia kolejnego pytania: „co dzieje się w człowieku, kiedy milknie, co pozwala mu głębiej zajrzeć w siebie?”.

Jak wskazywano wcześniej, zamilknięcie pomaga nastroić się odbiorczo, przyjąć postawę otwartości, zasłuchać się – ale nie w to, co językowe, w milczeniu bowiem przestrzeń jest wolna od mowy, także tej wewnętrznej. Chenevière zwraca uwagę, jak istotne w praktykach skupienia jest wyciszenie dialogu, który prowadzimy sami ze sobą⁴². Uzyskana w ten sposób przestrzeń, oczyszczona z wszelkiej artykulacji, pozwala wydobyć te aspekty „ja”, które w codziennych okolicznościach pozostają dla człowieka transparentne, i – wobec braku innych, zazwyczaj silniejszych bodźców – dostrzec własne ciało. „Chociaż nie jest ono jasno i świadomie przez podmiot tematyzowane, ciało stanowi ramy, w których doświadczenie świadome może przebiegać”⁴³.

Jak pisze Shaun Gallagher: „Osoba ludzka w jakiś oczywisty sposób zawiera się w swoim ciele. Ciało, organizując sposób ludzkiego doświadczenia, wpływa także na kształt doświadczenia siebie i prawdopodobnie w ogóle tworzy podstawę rozwijania poczucia jaźni”⁴⁴. Merleau-Ponty ujmuje to bardziej radykalnie – jego zdaniem człowiek „realizuje [...] swoją tożsamość, jedynie będąc faktycznie ciałem i wkraczając dzięki niemu w świat”⁴⁵. „Jeżeli zastanawiając się nad istotą podmiotowości, odkrywam jej związek z istotą ciała

³⁹ Merleau-Ponty, dz. cyt., s. 376.

⁴⁰ Archer, dz. cyt., s. 53.

⁴¹ Tamże, s. 14.

⁴² Chenevière, dz. cyt., s. 24.

⁴³ J. Trzopek, *Na tropach podmiotu. Między filozoficznym a empirycznym ujęciem podmiotowości*, Wydawnictwo UJ, Kraków 2013, s. 261.

⁴⁴ S. Gallagher, *How the Body Shapes the Mind*, Oxford University Press, Oxford–New York 2005, s. 3 (tłum. fragm. – G.O.)

⁴⁵ Merleau-Ponty, dz. cyt., s. 429.

i istotą świata, znaczy to, że moje istnienie jako podmiotowość stanowi jedno z moim istnieniem jako ciałem i istnieniem świata, i że ostatecznie konkretny podmiot, którym jestem, jest nieodłączny od tego ciała i od tego świata. Świat i ciało jako byty ontologiczne, które odnajdujemy w centrum podmiotu nie są ideą świata czy ideą ciała. Jest to sam świat skondensowany w globalnym ujęciu, jest to samo ciało rozumiane jako ciało poznające⁴⁶. Za pointę wypowiedzi Merleau-Ponty'ego można uznać stwierdzenie François Chirpaza: „Moje ciało, nie będąc ani rzeczą, ani narzędziem, jest to moje Ja w świecie”⁴⁷.

Skoło poznanie świata i siebie ufundowane jest cielesnie, „niezbędne jest zdanie sobie sprawy z procesów zachodzących w nas wówczas, gdy wchodzimy w relacje ze światem”⁴⁸. Cieleśną relację nawiązywaną ze światem dzięki propriocepcji należy rozumieć jako wewnętrzny zmysł ciała skierowany na samo siebie⁴⁹. „[Relacja ta] staje się źródłem pierwotnego, niewerbalnego poczucia, że pojawiające się wrażenia należą do organizmu. Poczucie to pozwala powiedzieć, że coś jest przezeń słyszane, dotykane, widziane, wraz ze strumieniem doznań i uczuć, które temu towarzyszą. Jest to «poczucie, że się wie»”⁵⁰. Wiedza ta ma charakter najbardziej podstawowy, budowany na reakcji własnego ciała na relacje, w które wchodzi ono ze światem. Należy jednak pamiętać, że ten rodzaj doznań ma charakter głębszy, na co zwraca uwagę Chirpaz: „Ciało własne nie jest ani jedynie prawdziwym ciałem, ani nie jest całokształtem wrażeń – jest ono żyjącym mną samym”⁵¹. Dlatego też może być dla mnie źródłem niczym niezapśredniczonej wiedzy o sobie samym.

Przyjęcie postawy bycia egzystencjalnie otwartym, czyli „zasłuchania się” w siebie, wymaga usunięcia bodźców zakłócających dostęp do wiedzy o sobie – mówiąc wprost, wymaga milczenia, bo w milczeniu to, co pozostaje transparentne, ma szansę „dojść do głosu”. Siłę działania propriocepcji i bogactwo doznań, jakie ona przynosi, doskonale oddają momenty fizycznego wysiłku – zaczynamy wówczas czuć, że mamy serce, że w naszych żyłach płynie krew, że mamy mięśnie. Są to chwile, w których cielesność, skupiając na sobie uwagę, niweczy wszelkie formy artykulacji. Wskutek utraty oddechu lub koncentrowania się na wykonaniu kolejnych czynności, ale też wraz z odchodzeniem zmęczenia, pojawia się propriocepcyjne zrozumienie siebie jako kogoś, kto coś przeżył, kto wie o sobie, że jest na przykład kimś, kto do-

⁴⁶ Tamże, s. 429n.

⁴⁷ F. Chirpaz, *Ciało*, tłum J. Migasiński, Wydawnictwo IFiS PAN, Warszawa 1998, s. 34.

⁴⁸ Trzopek, dz. cyt., s. 261.

⁴⁹ Por. D. de Kerckhove, *Umysł dotyku. Obraz, ciało, taktylność, fotografia*, w: *Kody McLuhana. Topografia nowych mediów*, red. A. Maj, M. Derda-Nowakowski, Wydawnictwo Naukowe ExMachina, Katowice 2009, s. 45.

⁵⁰ Trzopek, dz. cyt., s. 262.

⁵¹ Chirpaz, dz. cyt., s. 88.

świadczył wejścia na górę, czy też kimś, kto zapanował nad swoimi emocjami. John Naisbitt, Nana Naisbitt i Douglas Philips nazywają takie doświadczenie stanem szczególnej wrażliwości (ang. high touch), w którym rozumienie dokonuje się bez słów, na podstawie cieleśnie doznawanych reakcji na świat⁵². Prowadzą one do jego odsłonięcia – a wtedy odkrywa się przed nami również własne „ja”, zaczynamy rozumieć, że jesteśmy kimś, kto w określony sposób odnosi się do pewnego aspektu świata.

To właśnie milczenie jako praktyka pozwala nam zwrócić się ku własnej cielesności, „zasłuchać się” w nią i dzięki propriocepcji rozpoznać, na co reagujemy, co nas pozytywnie lub negatywnie porusza, co wybieramy, co nas angażuje. Być może ten rodzaj doznań pozwala oddzielić naszą autentyczność od społecznych gier, w których uczestniczymy, określić, kiedy jesteśmy sobą, a kiedy manipulujemy wrażeniem, jakie sprawiamy. Doznania te stanowią warunek szczerości wobec siebie i wobec innych – mamy wiedzę o sobie, bo pozostajemy w opartym na propriocepcji kontakcie ze sobą.

Kwestie te współcześnie wydają się szczególnie znaczące ze względu na technologicznie wzmacniane tendencje do kontrolowania autoprezentacji lub – mówiąc kolokwialnie – „podrasowywania” swojego wizerunku, z którym z czasem zaczynamy się identyfikować. Wymóg takiej kontroli, czy wręcz nakazująca ją norma społeczna, kryje lęk przed ujawnieniem siebie, lecz nade wszystko przed poznaniem siebie. Ze względu na swoją doniosłość problematyka ta jednak wymaga odrębnego omówienia.

Ludwig Wittgenstein kończy *Tractatus logico-philosophicus* tezą, która stała się jednym z najbardziej znanych filozoficznych cytatów: „O czym nie można mówić, o tym trzeba milczeć”⁵³. Być może jednak jest również tak, że aby mówić, trzeba milczeć, bo to właśnie milczenie pozwala odsłonić te obszary doświadczenia, doznawania świata i siebie, w których – jak stwierdza Martin Heidegger – zwracamy uwagę „na to, co daje do myślenia”⁵⁴, dopiero wtórnie ubierając to w słowa. Ucieleśnione doświadczenie siebie odsłaniające się w praktyce milczenia jest zatem początkiem pewnego kontinuum, które następnie może się przerodzić w refleksyjne, artykułowane odnoszenie się do siebie. Właśnie jako kontinuum postrzega proces rozumienia Bartosz Brożek⁵⁵, jeżeli chcemy wiedzieć, kim jesteśmy, zgodnie z jego podejściem, musimy

⁵² Por. J. Naisbitt, N. Naisbitt, D. Philips, *High tech, high touch*, Wydawnictwo Zysk i S-ka, Poznań 2003, s. 37n.

⁵³ L. Wittgenstein, *Tractatus logico-philosophicus*, tłum. B. Wolniewicz, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 1997, s. 83.

⁵⁴ M. Heidegger, *Co zwie się myśleniem*, tłum. J. Mizera, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa–Wrocław 2000, s. 11.

⁵⁵ Por. B. Brożek, *Granice interpretacji*, Copernicus Center Press, Kraków 2014, e-book, format MOBI, loc. 1587.

„wsluchiwać się” w pełne spektrum doświadczania siebie. W tym subtelny odślanianiu się „ja” milczenie niewątpliwie może okazać się pomocne.

*

W rozważaniach tych przyjęto, że milczenie jako praktyka tożsamościowa pozwala człowiekowi otworzyć się na te aspekty relacji ze światem i z innymi, które wydobywają najbardziej podstawowy dla człowieka, ucieleśniony rodzaj doznawania, umożliwiający odnoszenie się do samego siebie i rozpoznawanie – dzięki propriocepcji – obszarów własnej autentyczności, niejako cielesne „wypóbowywanie”, kim jesteśmy. Wydaje się, że bez tej otwartej przestrzeni, jaką oferuje milczenie, taki rodzaj zwrotu ku „sobie ucieleśnionemu” nie może się dokonać, zazwyczaj bowiem doświadczenie własnej cielesności pozostaje przezroczyste, nie na ten rodzaj bodźców jest ukierunkowana nasza uwaga, chyba że przykuwa ją ból lub niewygodą – a to właśnie cielesność stanowi nieusuwalny fundament „ja”.

Foucault w *Hermeneutyce podmiotu* dokonuje analizy pism starożytnych autorów, w których opisuje praktyki „troski o siebie”⁵⁶, których ostatecznym celem było zbudowanie „czujności siebie”⁵⁷ umożliwiającej osiągnięcie mądrości, rozumianej nie tyle jako poznanie prawdy, ile jako nabywanie wiedzy o właściwym działaniu – wiedzy, pozwalającej nam usytuować się w świecie. Wydaje się, że nie milknąc, pozbawiamy się najbardziej podstawowego doświadczenia warunkującego naszą mądrość. Sugestywnie doświadczenie to opisuje Merleau-Ponty: „Zagadka zasadza się na tym, iż moje ciało jest widzące i widzialne równocześnie. Spogląda ono na wszystkie rzeczy i może także spojrzeć na siebie, a w tym co widzi, rozpoznać wówczas «drugą stronę» swojej mocy. Widzi ono siebie, widząc, dotyka siebie, dotykając, jest dla siebie samego widzialne i wyczuwalne. Jest sobą nie przez przejrzystość jak myślenie, które cokolwiek myśląc, zaraz to asymiluje, konstytuuje, transformuje w myśl, lecz sobą przez [...] przynależność tego, kto widzi, do tego, co widzi, tego, kto dotyka, do tego, co dotyka, czującego do odczuwanego – a więc sobą ujętym wśród rzeczy”⁵⁸.

To właśnie praktyka milczenia może stać się przepustką do tych momentów, w których poznajemy siebie w świecie w sposób niczym niezapśredniczony, a zatem najbardziej adekwatny, u źródła uzyskując odpowiedzi, kim jesteśmy i jak żyć.

⁵⁶ Foucault, dz. cyt., s. 31n.

⁵⁷ Tamże, s. 188; por. Gros, dz. cyt., s. 596.

⁵⁸ M. Merleau-Ponty, *Oko, ciało, byt*, tłum. J. Migasiński, w: J. Migasiński, *Merleau-Ponty*, Wiedza Powszechna, Warszawa 1995, s. 174.

CISZA JAKO ŚRODEK WYRAZU

Dariusz KOSIŃSKI

RESZTA JEST MILCZENIEM

Cisza sceniczna, rozumiana dosłownie i konkretnie jako ścisły brak dźwięku, jest dla teatru stanem bardzo ryzykownym i zdarza się nadzwyczaj rzadko. Teatr jakby odruchowo boi się ciszy i gdy z jakichś powodów postaci na scenie przestają mówić, natychmiast sięga po inne dźwięki, nawet jeśli akcja sceniczna wprost sugeruje wyciszenie.

TEATR MÓWIONY

W teatrze nie milczy się bezkarnie. Milczenie sceniczne to stan nadzwyczajny, wywołujący niepokój, zwracający uwagę. Nawet tam, gdzie – jak w sztuce mimu – z założenia unika się mówienia i stosuje ekspresję bezsłowną doprowadzoną do mistrzowskiej wyrazistości, brak mowy staje się znakiem odmienności i wciąż – wbrew wysiłkom twórców – uznawany jest za podstawową cechę definicyjną. Mimo wielu lat rozwoju pantomimy i jej wspaniałych osiągnięć (zwłaszcza w Polsce – głównie dzięki Henrykowi Tomaszewskiemu), teatr, który milczy, wciąż przyjmuje się w naszym kręgu kulturowym jako anomalię, a milczenie sceniczne jako zburzenie zwykłego toku zdarzeń. Świetnie pokazuje to anegdota, którą niedawno słyszałem: pewien recenzent teatralny wybrał się z dzieckiem na przedstawienie teatru tańca i przeżywał męki, bo syn co chwila pytał go: „Tato, a kiedy oni zaczną mówić?”.

Gdy próbujemy myśleć o teatralnym milczeniu, warto sobie zdać sprawę z podstawowego faktu, na który w wieku dwudziestym zwróciło uwagę wielu artystów poszukujących, na czele z Jerzym Grotowskim i Eugeniem Barbą. Chodzi o podział sztuk przedstawieniowych, który nastąpił i utrwalił się na Zachodzie, i do jakiegoś stopnia wciąż obowiązuje, choć już nie wydaje się oczywisty. To podział na przedstawienia tańczone, tradycyjnie nazywane baletem, dziś częściej sztuką tańca, śpiewane – operę, operetkę (z wstawkami tańczonymi, wykonywanymi przez inny zespół) – oraz mówione. Te ostatnie zwykliśmy nazywać po prostu teatrem i oddzielać od dwóch pozostałych grup, chociaż uogólnione definicje teatru obejmują i balet, i operę. Zamiast używać trzech odmiennie brzmiących słów, właściwiej byłoby mówić o teatrze tańczonym, śpiewanym (lub – jak na początku dziewiętnastego wieku – lirycznym) oraz mówionym, co zresztą pozwalałoby szukać ogólnej definicji i wspólnoty przedstawień teatralnych w czymś tak podstawowym, jak działanie wystawione do oglądania przez innych.

Nie zatrzymujemy się jednak przy definicji teatru, bo nie o nią teraz chodzi, ale o zwrócenie uwagi na fakt, że przynajmniej w naszym, zachodnim kręgu kulturowym, wytworzyła się i zakorzeniła praktyka uznająca mowę sceniczną za podstawę wydzielenia teatru „bezzprzymiotnikowego” w jego najbardziej utrwalonej historycznie i rozpowszechnionej wersji. Krótko rzecz ujmując, niezależnie od wszelkich teorii i nowatorskich poszukiwań dla większości ludzi Zachodu teatr to miejsce, w którym się mówi, milczenie zatem stanowi w nim sytuację specjalną, stan wyjątkowy.

To przekonanie – tak oczywiste, że niekiedy nieuświadomiane – umacnia jeszcze tradycja łącząca na Zachodzie teatr z tekstem literackim, zwanym zwyczajowo dramatem. Historycznie rzecz biorąc, teatr jako miejsce i narzędzie służące wystawianiu tekstu dramatycznego to wynalazek dość późny, związany przede wszystkim z powstaniem nowego medium, druku, jako narzędzia materializującego i archiwizującego dającą się zachować i dystrybuować część ulotnego doświadczenia. Upowszechnienie się teatru w osiemnastym i dziewiętnastym wieku następowało równolegle z rozwojem druku jako medium masowego i taniego oraz z umocnieniem prestiżu literatury jako zdolnej do przetrwania i przekraczania granic czasu i miejsca. Oba te czynniki, wraz z właściwym kulturze mieszczańskiej nastawieniem na ponadczasową trwałość i gromadzenie nieprzemijających dóbr, stanowiących fundament bezpieczeństwa, sprawiły, że teatr – postrzegany zazwyczaj jako ulotny i przemijający – został odesłany na służbę literaturze. Wiązało się to także z dążeniem do poddania go kontroli i ograniczenia możliwości bezpośredniego, improwizowanego odwoływania się do widowni. Proces „cywilizowania”, jakiemu poddawana była w osiemnastym i dziewiętnastym wieku komedia (zwłaszcza w jej wersji ludowej, jarmarcznej, takiej, jak włoskie dell’arte czy polska komedia rybałtowska), pokazuje, jak bardzo obawiano się sytuacji, w której obecny na scenie żywy człowiek może powiedzieć coś „od siebie” do innych ludzi zgromadzonych wokół, i jak się przed taką możliwością zabezpieczano. Słowo pisane – podlegające cenzurze – zostało wykorzystane jako narzędzie dyscyplinowania teatru. Pod pozorem dbania o wartości estetyczne teatr sprowadzono do instrumentarium wykonawczego służącego ożywieniu i ucieleśnieniu „wiecznotrwałego słowa poety”. Umocnione zostało w ten sposób zespolenie sceny z mową, zwłaszcza wiązaną, a zadanie aktorów ograniczone niemal do wypowiadania tekstu z towarzyszeniem gestu i odpowiednio dobranej mimiki.

O tym nastawieniu na wypowiadanie tekstu i o traktowaniu teatru jako sztuki mówienia nic może nie świadczy lepiej niż dominujące w pierwszej połowie dziewiętnastego wieku w Polsce określenie publiczności teatralnej mianem słuchaczy, nie zaś widzów. Oczywiście do teatru chodziło się z wielu powodów, ale to słuchanie było aktywnością zalecaną przez krytykę, która

z kolei od aktorek i aktorów wymagała przede wszystkim dobrego głosu i czystej wymowy. Wiązało się to zapewne z innym przesunięciem, ukrywającym niebezpieczną podnieť dostarczaną przez teatr – pokusę oglądania wystawionych na widok publiczności ciał kobiet i mężczyzn, ciał z założenia atrakcyjnych. Mowa i słuchanie jako etycznie właściwe przesłaniały ryzykowne relacje wzroku i ciała.

Ta dyscyplinująca strategia stosunkowo szybko zaczęła się rozpadać: ewolucja aktorstwa w wieku dziewiętnastym zmierzała ku stopniowemu oswobodzeniu ciała, nadaniu coraz większego znaczenia środkom wyrazu związanym z jego aktywnością: mimice, gestowi i ruchowi scenicznemu. Oswobadzanie ciała nie oznaczało jednak utraty znaczenia przez mowę. Ta się wprawdzie naturalizowała, ucodzienniała, odchodziła od klasycystycznej melodyjności, ale nadal dominowała na scenach i nigdy została pozbawiona swojej pozycji. Można się czasem spotkać z twierdzeniami, że awangardy teatralne dwudziestego wieku znosiły dominację słowa, że były wręcz antywerbalne. Jest to daleko posunięte uproszczenie, wynikające z niewiedzy lub niechęci. Ani Edward G. Craig, ani Antonin Artaud, ani tym bardziej Jerzy Grotowski czy Tadeusz Kantor nie postulowali rezygnacji ze słowa. Owszem – na różne sposoby dążyli do wyzwolenia teatru spod władzy literatury, ale słowo i mowa były dla nich niezwykle ważne. Liczne nieporozumienia odnoszące się do tych i innych teatrów eksperymentalnych wynikają najczęściej z przywiązania do zasady podporządkowania teatru literaturze i uznania, że mowa pojawiająca się na scenie jako odautorska, pozbawiona odpowiedniej ozdoby i autorytetu „dzieła”, nie jest tą właściwą. Prowadzi to do takich aberracji, jak twierdzenie, że teatr Grotowskiego, w którym mówi się zaskakująco dużo i to w sposób precyzyjnie przemyślany i skomponowany, jest teatrem „fizycznym”, teatrem ciała. W wydanej niedawno w języku polskim książce włoski artysta teatru narracji Gabriele Vacis¹ zdaje sprawę ze swojego zaskoczenia odkryciem, że modelowy przykład „teatru fizycznego”, za jaki uchodzi *Księżę niezłomny* Teatru Laboratorium to przede wszystkim wielkie, bardzo długie monologi wypowiadane przez Ryszarda Cieślaka. Problem tylko w tym, że utrwalający legendę Grotowskiego krytycy amerykańscy i europejscy, nie rozumiejąc nic z tych mówionych po polsku monologów, uczynili ze swojej ignorancji (bo przecież Słowackiego i Wyspiańskiego nie znali) fundament rzekomej „fizyczności” Teatru Laboratorium.

Jeśli przyjrzeć się teatrowi dwudziestego wieku bez uprzedzeń, z łatwością można zauważyć, że wielu z jego najbardziej wpływowych twórców z całą konsekwencją i świadomością posługiwało się słowem, mową, opowiadaniem.

¹ Zob. G. Vacis, *Awareness. Dziesięć dni z Jerzym Grotowskim*, tłum. K. Woźniak, Wydawnictwo Paśaże, Kraków 2015.

Wystarczy może wymienić trzy nazwiska zaczynające się na literę B: Brecht, Beckett i Boal. Każdy z nich na własny oryginalny sposób nie tylko nie negocował, ale wręcz umacniał znaczenie i wartości słowa scenicznego i teatralnej rozmowy. W efekcie mimo różnorodnych prób rebelii i reformy, związek teatru z mową i obraz aktora jako człowieka, który wypowiada słowa, jest wciąż centralnym wyobrażeniem zachodniej kultury teatralnej, a w przyzwyczajeniach znacznej części publiczności pozostaje nieodmiennie czymś oczywistym i oczekiwanym.

GRA NIEMA

Piszę o tym wszystkim nie po to, by wznawiać dyskusję o relacji między sceną a słowem czy literaturą, ale by zarysować – jak mi się wydaje konieczne – tło dla rozważań o milczeniu w teatrze. Milczeniu, nie zaś ciszy – bo te dwie sytuacje trzeba w teatrze rozdzielić. Cisza sceniczna, rozumiana dosłownie i konkretnie jako ścisły brak dźwięku, jest dla teatru stanem bardzo ryzykownym i zdarza się nadzwyczaj rzadko. Teatr jakby odruchowo boi się ciszy i gdy z jakichś powodów postaci na scenie przestają mówić, natychmiast sięga po inne dźwięki, nawet jeśli akcja sceniczna wprost sugeruje wyciszenie². Wynika to w jakiejś mierze z bardzo prostych uwarunkowań: nawet pełna kontrola nad dźwiękami płynącymi ze sceny nie gwarantuje ciszy w teatrze. Pamiętam sprzed wielu lat występ w krakowskim Teatrze 38 amerykańskiej aktorki Margot Lee Sherman, współpracującej między innymi z Josephem Chaikinem i The Living Theatre, która w finale swego monodramu zdejmowała sceniczną suknię w akcie uwolnienia się bohaterki od traumatycznej przeszłości. Scena miała być rodzajem afektywnej kulminacji przebiegającej w skupionej ciszy. Nie udało się to jednak, bo dokładnie w chwili rozpoczęcia się tej sceny z pobliskiego klubu „Pod Jaszczurami” dobiegły pierwsze dźwięki koncertu jazzu nowoorleańskiego.

Właśnie w celu doprecyzowania przedmiotu dalszych rozważań poświęciłem tyle miejsca mowie scenicznej i teatrowi mówionemu. Dopiero bowiem w kontekście dominacji mówienia można próbować uchwycić sensy, funkcje i wartości, jakie ma teatralne milczenie. Jak już wspomniałem, da się ono najprościej opisać jako znacząca nieobecność podstawowego narzędzia ekspresji – ludzkiej mowy. W takim określeniu tkwi rodzaj sprzeczności: skoro

² Oto przykład dosłownie z ostatnich dni: w inscenizacji *Bram raju według* Jerzego Andrzejewskiego wyreżyserowanej przez Krzysztofa Rekowskiego w Teatrze im. Wilama Horzycy w Toruniu (premiera 17 X 2015) jeden ze spowiadających się bohaterów prosi, by spowiednik pozwolił mu przez chwilę pomilczeć. Gdy tylko uzyskuje zgodę na myślenie w ciszy, rozlega się „nastrojowa” muzyka.

teatr dramatyczny jest określany przez mowę, to jej brak powinien oznaczać moment pustki, przerwy, zakłócenia, a nawet wręcz zaniku. Tymczasem ten brak, to zakłócenie, zwraca uwagę, wzmacnia skupienie, prowadzi do wyciszenia widowni, która odruchowo wręcz reaguje na nie jako na coś wyjątkowo ważnego. Oto pierwszy paradoks milczenia teatralnego: brak staje się podstawą komunikacji.

Analizując milczenie w dramacie, Anna Krajewska wyróżniła trzy jego motywacje: filozoficzną, empiryczną i sceniczną, która interesuje mnie tu najbardziej, a którą badaczka powiązała „z przewidywanym efektem teatralnym [...] sceny w kontekście całego ciągu scenicznego utworu”³. Takie milczenie nie jest w teatrze niczym nowym, by przypomnieć tylko milczenie Prometeusza w tragedii Ajschylosa, wzmagające oczekiwanie na słowa bohatera, a więc służące „przewidywanemu efektowi scenicznemu”.

Ów „efekt” może pełnić bardzo różne funkcje. Najbardziej podstawową jest zwrócenie uwagi na osobę milczącą i spowodowanie skupienia się na niej, wzmoczenie napięcia związanego z oczekiwaniem na jej spodziewane słowa lub też podkreślenie odmienności jej stanu czy sytuacji. Na tym fundamencie wyróżnienia przez milczenie rozgrywać można już całą gamę dramatycznych konstrukcji: od niesamowitości i wzniosłości, przez krytyczny dystans, po śmieszność. Niezależnie od tematu sytuacje takie od dawna były szczególnym przejawem i dowodem umiejętności aktorskich, sprawdzanych i potwierdzanych – co znów wydawać się może paradoksalne – nie tyle w podstawowej czynności mówienia, co właśnie w sytuacjach tak zwanej gry niemej.

Zyskała ona szczególne znaczenie pod koniec wieku dziewiętnastego i na początku dwudziestego wraz z pojawieniem się dramatu naturalistycznego i symbolistycznego, które – z różnych powodów – chętnie posługiwały się milczeniem. O grze niemej jako o „koronie” sztuki aktorskiej i dowodzie na najwyższe mistrzostwo artystyczne pisano jednak już kilkadziesiąt lat wcześniej. Teatr mieszczański cenił mowę sceniczną i zdecydowanie oponował przeciwko jej lekceważeniu. Piórami krytyków piętnował bezlitośnie jej skazy i pilnował, by zachowana była jej szczególna tradycja. Jednocześnie jednak samo mówienie sceniczne nie wystarczało, by zostać uznanym za „artystę dramatycznego”. Dobry głos i czysta dykcja to warunki podstawowe, zaledwie narzędzia do realizacji najważniejszego celu – przeistoczenia się w postać. Potwierdzeniem, że się tego dokonało, nie były już wyraziście, dobitnie, z odpowiednią intencją wypowiedziane słowa, ale mimika i gest, a w szczególności gra niema, a więc gra poza słowami, niezależna od nich, tworzona samoist-

³ Cyt. za: *Problemy teorii dramatu i teatru*, wybór i oprac. J. Degler, Wydawnictwo Uniwersytetu Wrocławskiego, Wrocław 2003, t. 1, s. 149. Zob. A. K r a j e w s k a, *Milczenie w dramacie*, „Teksty” 1978, nr 5(41), s. 140-152.

nie przez aktorki i aktorów tam, gdzie tekst dramatyczny zarysowywał tylko ogólne ramy lub w ogóle (co zdarzało się i zdarza wcale często) zapominał o postaci, której akurat nie dał nic do powiedzenia.

To właśnie w takich sytuacjach wielcy aktorzy dowodzili w oczach dziewiętnastowiecznej publiczności, że są artystami w pełnym tego pojęcia rozumieniu, a więc, że nie tylko wykonują z powodzeniem cudzy twór, ale sami kreują własną sztuką nieistniejącą wcześniej rzeczywistość. Aktor mówiący tekst napisany przez kogoś innego, nieodmiennie uznawany był za „talent odtwórczy”. Kiedy jednak bez słów tworzył wyraziste sceny i budował z nich niepowtarzalną postać, przyznawano mu tytuł twórcy, a czasem nawet „geniusza”.

Tak właśnie działo się w przypadku największego polskiego komika Alojzego Gonzagi Żółkowskiego (1814-1889). Oto dla przykładu jedna tylko opinia o jego grze bez słów: „Gdyby ktoś inny próbował długich przestanków zapelnionych u Żółkowskiego wyrazistą grą rysów i gestami wyszukanyymi w najgłębszych tajniach charakterystyki przedstawionej przez siebie postaci, mogłoby się to wydać za długie i przewlekłe może; ale Żółkowskiemu wolno jest nie mówić przez całą chociażby scenę, a przykuta do niego uwaga widzów będzie ciągle wyszukiwała czegoś nowego i co ważniejsze nie zawiedzie się w oczekiwaniu”⁴.

O wykonywanych przez Żółkowskiego scenach niemych pisano, że były to jego „czyste i bezwarunkowe utwory”⁵, ponieważ tego, co w ich trakcie wyrażał, „nie znalazł w tekście”⁶. Dowodem osiągnięcia mistrzostwa było wypełnione życiem sceniczne milczenie...

Wspominam o Żółkowskim, by nieco zrównoważyć istniejący w badaniach nad milczeniem teatralnym pogląd, że zyskuje ono szczególne znaczenie dopiero wraz z kryzysem teatru realistycznego dziewiętnastego wieku, a więc z pojawieniem się dramatu naturalistycznego i symbolistycznego. To oczywiście prawda, że przemiany w dramacie warunkowane zmianami w życiu społecznym doprowadziły do istotnego wzrostu znaczenia gry niemej, nie można jednak zapominać, że była ona na scenie obecna i ceniona już wcześniej, stanowiąc wyjątkowy przejaw aktorskiego kunsztu. Zasadnicza różnica, jaka pojawiła się na przełomie stuleci, polegała zaś na tym, że gra niema stała się wymogiem podstawowym, z czasem wręcz ważniejszym niż odpowiedni głos i dykcja. Jak pisał znakomity znawca tematu Jan Michalik, „ekspresję pozasłowną uważano wtedy nie tylko za równouprawnioną, ale nawet doskonalszą od ekspresji słowa, którego możliwości niektórzy uważali za ograni-

⁴ W. Szymanowski, „Tygodnik Ilustrowany” 1869, nr 67, s. 174n.

⁵ K. Kaszewski, „Kłosy” 1879, nr 716, s. 191.

⁶ Tamże.

czony⁷⁷. Według badacza dynamiczny rozwój gry niemej będący wynikiem tego przekonania miał dwojakie konsekwencje: „z jednej strony zwiększała w nieznany poprzednio sposób swój udział w budowaniu roli, mogła poważnie modyfikować, często «dowartościowywać» tekst literacki, poważnie zwiększając walory postaci, z drugiej prowadziła do nobilitacji epizodu, pozwalała tworzyć arcydzieła bez udziału jednego słowa”⁷⁸.

Jako klasyczny przykład takiej sceny przywoływany jest najczęściej epizod Starego Wiarusa w *Warszawiance*⁹ Stanisława Wyspiańskiego, ale ja chciałbym to zjawisko planowanego i oddawanego aktorkom i aktorom milczenia zilustrować przykładem dużo mniej znanym, może artystycznie banalnym, a zarazem jakby bardziej typowym. Oto fragment *Topieli* Stanisława Przybyszewskiego:

EUGENIA

sama, patrzy błędnie dookoła, zrywa się jakby chciała gdzieś natychmiast z czymś ważnym biec – to znowu, jakby chciała przed czymś uciec. Z salonu dolatuje gwar, śmiechy, rozgłosny toast: nasza solenizantka panna Ludmiła niech żyje! Chór: niech żyje i muzyka. Eugenia chwytą się za serce-zatacza ku ogrodowej ławeczce i pada na nią bezsilna¹⁰.

Scen podobnych było w dramatach Przybyszewskiego i współczesnych mu pisarzy bardzo wiele. Sytuacja w niej tworzona jest typową sytuacją monologu, a dokładnie soliloquium: Eugenia, uwikłana w niezwykle skomplikowaną sytuację zmuszającą ją do nieustannego udawania przed najbliższymi, może wreszcie w samotności dać wyraz swym lękom i rozpacz. Jednak zamiast monologu Przybyszewski zapisał jedynie zewnętrzne przejawy wewnętrznego stanu postaci, niejako pozostawiając całą tę sceną do twórczego dopełnienia przez aktorkę (zgodnie z tezami, które sam głosił¹¹).

Pozornie zmiana polega tylko na zastąpieniu jednego środka wyrazu, czy też – jak powiedzieliby przed laty semiotycy – jednego systemu znaków innym. W rzeczywistości jest to zmiana zasadnicza, bo brak słów do wypowiedzenia zdecydowanie zwiększa swobodę twórczą aktorów, rezygnacja z panowania pisarzy nad sceną, tworzy zaś swoistą pustkę, w którą już za chwilę wejść mieli reżyserzy, przejmując na dobre i złe władzę nad scenami teatralnymi. Ryzyku-

⁷⁷ J. Michalik, *Dzieje teatru w Krakowie w latach 1893-1915*, cz. 1, *Teatr miejski*, Wydawnictwo Literackie, Kraków 1985, t. 2, s. 111.

⁷⁸ Tamże, s. 114.

⁹ Por. S. Wyspiański, *Warszawianka*, w: tenże, „*Warszawianka*”. „*Wesele*”, Wydawnictwo Literackie, Kraków 1992, s. 23.

¹⁰ S. Przybyszewski, *Topiel*, Gebethner i Wolff, Warszawa 1912, s. 43 (zachowano pisownię oryginalną).

¹¹ Zob. tenże, *O dramacie i scenie*, w: *Mysł teatralna Młodej Polski*, oprac. I. Sławińska, S. Kruk, Wydawnictwa Artystyczne i Filmowe, Warszawa 1966, s. 62n.

jąc pewne historyczne uproszczenie, ale zarazem dając się skusić wyrazistością tezy, powiedziałbym, że to właśnie milczenie stało się tym wyłomem w literackim murze, przez który wdarła się do teatru nowoczesna sztuka inscenizacji. Niezależnie od tego, jak bardzo poszczególni inscenizatorzy interesowali się i interesują słowami, ich specjalnością, znakiem rozpoznawczym stała się gra niema – to, co dzieje się na scenie poza mową. Teatr inscenizatorów nie wierzy słowu (tak jak i my w większości słowom nie wierzymy), dąży więc poza nie: ku obrazowi, muzyce, ciału. Ku milczeniu.

MILCZY I NIE PRZEPADA

A może to dążenie nie stanowi wyłącznie cechy „teatru inscenizatorów”? Może paradoks, który usiłuję tropić, dałoby się ująć w taki sposób: Teatr Zachodu, teatr mówiony jest otoczony milczeniem i zawsze do milczenia zdąża, w przekonaniu – jakże dla naszej kultury podstawowym – że niezależnie od wartości i wagi słów, milczenie jest od nich cenniejsze? Gdyby tak było, to zarazem dążyłby on ku swojej zagładzie, miałby w sam swój rdzeń wpisane własne zaprzeczenie – milczenie, które jest złotem i zarazem śmiercią.

Związek między milczeniem – czy nawet ciszą – a śmiercią jest oczywisty, wręcz banalny, ale w kontekście teatralnym „cisza śmierci” ma szczególne brzmienie i wartości. To związek znów – paradoksalny. W teatrze, którego wyróżnik i wartość podstawową stanowi w rozpowszechnionym i nieustannie powtarzanym przekonaniu to, że jest sztuką żywą, a nawet – jak dowodzi przekonująco w wydanej niedawno świetnej książce Tomasz Kubikowski¹² – sztuką przeżycia, śmierć pojawia się, może się pojawić jedynie jako efekt, fikcja, symulacja. Jest „odgrywana”, to znaczy wywoływana przez żywych jako wrażenie lub coś, co jest nieobecne, ale na co się wskazuje. Jednym z najważniejszych narzędzi tego wskazywania i wywoływania jest właśnie cisza, milczenie, które – jak pisałem wcześniej – ma szczególny status na scenie, niemal tak pełnej dźwięków, jak wyspa Prospera. Oczywiście od wieków pojawiała się też w teatrze śmierć jako osoba bardzo wymowna (przypomnijmy choćby posiadającą znamiona teatralne *Rozmowę mistrza Polikarpa ze Śmiercią* czy ludową śmierć z jasełek i herodów), ale wówczas ma też znamiona groteski. Gadatliwa śmierć jest czymś niepoważnym...

Podstawowa konwencja ukazywania na scenie postaci osób umarłych i związanych ze śmiercią opiera się właśnie na milczeniu. Milczy duch Banka w *Makbecie* i naśladujący go duch Aliny w *Balladynie*. Milczy (do czasu) posąg Komandora

¹² Zob. T. K u b i k o w s k i, *Przeżyć na scenie*, Akademia Teatralna im. A. Zelwerowicza, Warszawa 2015.

w Molierowskim *Don Juanie*, milczą pozostające w cieniu jeszcze nieuświadomionej śmierci postacie widoczne za oknami *Wnętrza* Maurice'a Maeterlincka. Jedną z najdoskonalszych może realizacji tego typu milczących osób i scen jest Protesilas z dramatu Stanisława Wyspiańskiego. Wzywany przez tęskniącą za nim żonę, Laodamię, przychodzi do niej przyprowadzany przez Hermesa, ale odmiennie niż w antycznym micie, przychodzi nie jako człowiek ożywiony na jedną noc na prośbę małżonki, ale jako ktoś całkowicie obcy, odziany w stalową zbroję i równie stalowe milczenie. Protesilas nie mówi nic – całuje tylko żonę, a ten pocałunek jest dla niej początkiem drogi ku śmierci¹³.

Przypominam *Protesilasa i Laodamię* nie tylko dlatego, że to jedno z wciąż niedocenionych arcydzieł polskiego dramatu i teatru, ale także dlatego, że dramat ten zawiera bezpośrednie odwołanie do najważniejszego dzieła polskiej sztuki teatralnej – *Dziadów* Adama Mickiewicza. Przywołanie tego, jak go kiedyś nazwałem, „matecznika” polskiego teatru w kontekście teatralnego milczenia i jego paradoksów wydaje mi się konieczne, ponieważ jeden z przewodnich tematów dzieła stanowi relacja między sferami słowa i milczenia. Wszak modelowy dla całości obrzęd, tworzący fundament i źródło tego, co Leszek Kolankiewicz nazwał „teatrem Święta Zmarłych”¹⁴, polega na przełamywaniu bariery milczenia między żywymi i umarłymi. O wyjątkowości nocy *Dziadów* decyduje wszak to, że umarli pozostający bez głosu mogą w tę jedną jedyną noc zostać do niego dopuszczeni, by opowiedzieć swoją historię i wygłosić wynikające z niej pouczenia dla żyjących. Niezwykłość i zarazem wciąż płodna teatralność *Dziadów* polega właśnie na tym, że przekraczając „próg milczenia”, widma mogą wejść na scenę i odegrać na niej swój dramat, wypowiadając to, co w zwykłych warunkach i w nieświętym czasie pozostaje w ciszy. Ta właśnie podstawowa sytuacja czyni z arcydramatu Mickiewicza wręcz archetyp teatru jako pustej, wyciszonej i wydzielonej z rzeczywistości przestrzeni, w której ktoś się pojawia, by wypowiedzieć siebie. Ten archetyp przerwanej ciszy i archetyp postaci, która tu właśnie, na teatralnej scenie ma wyjątkowe prawo przemówić, wykorzystywali najwięksi twórcy polskiego teatru. W szczególny sposób przyswoił go i twórczo przetworzył Stanisław Wyspiański, nie tylko w *Weselu* i *Wyzwoleniu*, które wprost nawiązują do *Dziadów*. Być może najdalej poszedł on za dziełem Mickiewicza w *Akropolis*, gdzie teatr udziela głosu i ciała postaciom nieludzkim – dziełom sztuki z Katedry Wawelskiej – milczącym przez cały rok z wyjątkiem tej jednej jedynej nocy, „godziny żywej”¹⁵, kiedy świat oczekuje na Zmartwychwstanie. Opozycja

¹³ Zob. S. W y s p i a ń s k i, *Protesilaos i Laodamia*, w: tenże, *Dzieła zebrane*, oprac. L. Płoszewski, Wydawnictwo Literackie, t. 2, Kraków 1958, s. 77-130.

¹⁴ L. K o l a n k i e w i c z, *Dziady. Teatr Święta Zmarłych*, słowo/obraz terytoria, Gdańsk 1999.

¹⁵ S. W y s p i a ń s k i, *Akropolis*, w: tenże, *Dramaty wybrane*, Wydawnictwo Literackie, Kraków 1972, s. 12.

milczenia i głosu jako metonimii martwoty i życia jest tu rozgrywana na wielu planach, z odwołaniem do starożytnych gatunków mowy, w tym proroctwa i psalmu. Po wielu latach ta sama podstawowa sytuacja została wykorzystana przez Jerzego Grotowskiego do ewokacji niesamowitego spotkania z niewypowiadalnym i niewypowiadającym doświadczeniem Zagłady...

Zanim jednak zakończy się zaduszny obrzęd – przedstawienie milczących, którym udzielono głosu, by mogli wyrazić zdobytą przez śmierć wiedzę – Adam Mickiewicz inicjuje nagle jeszcze jeden dramat milczenia, przekraczając i dopełniając stworzony przez samego siebie archetyp. Pamiętamy to wszyscy dobrze, nie zaszkodzi jednak przypomnieć:

GUŚLARZ

[...]

Dziatki! patrzajcie, dla Boga!
Wszak to zapada podłoga
I blade widmo powstaje;
Zwraca stopy ku pasterce,
I stanęło tuż przy boku.

[...]

Pokazał ręką na serce,
Lecz nic nie mówi pasterce

[...]

CHÓR

Ciemno wszędzie, głucho wszędzie.
Co to będzie, co to będzie?

GUŚLARZ

Odpowiadaj, maro błada!
Cóż to, nic nie odpowiada?

CHÓR

Cóż to, nic nie odpowiada?

[...]

GUŚLARZ

Przebóg! cóż to za szkarada?
Nie odchodzi i nie gada!

CHÓR

Nie odchodzi i nie gada!

GUŚLARZ

Duszo przeklęta czy błoga,
Opuszczaj święte obrzędy!
Oto roztwarta podłoga,

Kędy wszedłeś, wychodź tędy.
Bo cię przeklnę w imię Boga,
(po pauzie)
Precz stąd na lasy, na rzeki,
I zgiń, przepadnij na wieki!
(Widmo stoi)
Przebóg! cóż to za szkarada?
I milczy, i nie przepada!

CHÓR

I milczy, i nie przepada!¹⁶

Zainscenizowawszy rudymmentarny dla teatru¹⁷ dramat wywołania głosu z ciszy, Mickiewicz powraca do milczenia, tym razem jednak wprowadzonego w przestrzeń uprzywilejowanej mowy. Wieńcząca druga część *Dziadów część II* sytuacja budzi przerażenie Guślarza i Chóru, a więc twórców i zarazem współuczestników przedstawienia. Ukazuje paradoks scenicznego milczenia, o którym mówiłem na początku: milczenie w teatrze to stan nadzwyczajny, a im dłużej trwa, tym bardziej jest niepokojące. W teatrze *Dziadów* – teatrze, którego celem i podstawową wartością jest mówienie, do którego wkracza się, by mówić i słuchać – milczenie rodzi już nie tylko niepokój, ale wręcz przerażenie, ponieważ zaprzecza sensowi istnienia tego teatru. Widmo, które wkracza na scenę, ale nic nie mówi, pozostaje radykalnie i całkowicie poza spotykającymi się tu światami: żywych i umarłych. Przychodzi skądinąd, a tego „skądinąd” nawet Guślarz nie może sobie wyobrazić, bo całkowicie nie mieści się ono w dualistycznym wyobrażeniu „tego” i „tamtego” świata, nawet jeśli – jak to jest w *Dziadach* – oba te „światy” mają swoje wewnętrzne hierarchie i sfery pośrednie.

Tym, co decyduje o niesamowitości Widma, są dwie jego paradoksalne (nie)aktywności. „Nie odchodzi i nie gada!” – wołają z przerażeniem Guślarz i Chór. Tym, co nie mieści się w ich rozumieniu, jest właśnie m i l c z ą c a o b e c n o ś ć widma. Zjawia, nawet najokropniejsza, ale mówiąca, wypowiadająca swoją prawdę – jest możliwa do pojęcia. Ale zjawia jako postać objawiająca się, wystawiająca wręcz nachalnie swoją obecność, lecz milcząca, staje się czymś więcej niż tajemnicą, czymś o wiele trudniejszym do zniesienia

¹⁶ A. Mickiewicz, *Dziady, cz. II*, w: tenże, *Dziela*, t. 3, *Utwory dramatyczne*, oprac. L. Płozewski, Czytelnik, Warszawa 1949, s. 33-35.

¹⁷ Tym razem już nie tylko zachodniego. W kontekście *Dziadów* jako teatru święta zmarłych przywoływano często japońskie nō jako przedstawienie odwołujące się do analogicznego wzoru dramatycznego – spotkania żywych z istotami należącymi do innej sfery rzeczywistości: duchami zmarłych, demonami, bóstwami. Przy wszystkich różnicach, nō wiedzie ku tej samej sytuacji, która stanowi rdzeń *Dziadów*: do wyjątkowej i umożliwianej przez teatr sytuacji odzyskania własnego głosu.

– tajemnicą wystawioną. To być może jest dla milczenia teatralnego sprawa kluczowa: wkraczając w przestrzeń sceny, przestrzeń szczególnej aktywności semiotycznej i performatywnej jednocześnie, postać niejako zobowiązuje się do ekspresji i działania. Tymczasem zjawia doskonale milcząca, a więc też nietworząca komunikatu za pomocą takich ekwiwalentów mowy, jak gest, mimika, czy muzyka, zrywa ten kontrakt, tym samym niejako zrywając przedstawienie. Co gorsza, Widmo jednocześnie „i milczy, i nie przepada”, zrywa więc umowę fundującą teatr, a jednocześnie podtrzymuje jego trwanie, nie opuszczając sceny. W ten sposób – że pozwolę sobie na dopowiedzenie do Mickiewicza – wprowadzany jest jakiś inny rodzaj teatru, w którym milczenie pozostaje na scenie, a nie jest tylko tym, co ją otacza, i z czego się ona rodzi, co przez różnicę ją umożliwia. Odważyłbym się nawet powiedzieć, że to finał części drugiej stanowi fundament dla teatru części czwartej i trzeciej. Oczywiście można powiedzieć, że w części czwartej Pustelnik-Gustaw – ten „aktor straszny”¹⁸, jak go nazwał Słowacki – działa jak pozostałe, „zwykłe” widma z części drugiej: przychodzi w noc zaduszną, by przerwać milczenie i opowiedzieć swoją historię, powracając w finale do ciszy i ciemności. Powiedziałbym jednak, że odmienność jego scenicznej obecności polega na tym, że jego arcy popisowy występ obejmuje także tajemniczą ciszę, w jakiej pojawiał się w części drugiej. Potok słów, śpiew i nadzwyczajna aktywność Pustelnika (tak dynamicznie i współcześnie rozegrana ostatnio przez Bartosza Porczyka w *Dziadach* w reżyserii Michała Zadary w Teatrze Polskim we Wrocławiu¹⁹) nie tyle wynika z jego milczenia, ile je otacza i zawiera. Tamto milczenie stanowi jakby puste i wciąż niedostępne jądro rozgrywanego w chatce księdza autoperformansu. Mówienie Gustawa zdaje się wciąż na nie wskazywać, paradoksalnie umacniając jego niesamowitość. Im więcej Gustaw mówi, im bardziej wyjaśnia, tym mniej zrozumiałe jest jego milczenie w kaplicy Dziadów.

Teatr uobeczonego milczenia i jego tajemnicy stanowi też rdzeń najważniejszej części *Dziadów*, części trzeciej. Tym razem jednak jest to milczenie osoby nieobecnej pod żadną postacią, przywoływanej jedynie głosem tego, który się do niej zwraca. To – rzecz jasna – milczenie Boga, do którego zwraca się Konrad w „Wielkiej improwizacji”²⁰. W stosunku do części drugiej następuje tu swoista zamiana miejsc: tym razem to Konrad usiłuje „zakłąć” milczącą postać, by przemówiła, ale jego rozpaczliwe próby nie przynoszą żadnego efektu. Dramatyzm tej sytuacji polega jednak nie tylko na tym, że Bóg milczy, ale na tym, że „i milczy, i nie przepada”. Brzmi to ryzykownie – wiem, ale

¹⁸ J. Słowacki, *Dziady*, w: tenże, *Dziela*, t. 8, *Dramaty*, oprac. W. Hahn, Zakład Narodowy im. Ossolińskich, Wrocław 1959, s. 422.

¹⁹ Premiera 20 II 2016.

²⁰ Por. A. Mickiewicz, *Dziadów część III*, w: tenże, *Dziela*, t. 3, s. 158-167.

sięgam po tę analogię formuły, bo przecież jest jasne, a jednocześnie jakby nie dość wydobyte, że siatka scenicznych napięć przebiega w tej scenie nie między obecnością a nieobecnością, ale między mową a milczeniem. Konrad ani przez chwilę nie wyprowadza z milczenia Boga przypuszczenia o jego nieistnieniu. Nie ma żadnych wątpliwości, że Adresat jego monologu jest obecny w przestrzeni scenicznej. Jest, ale milczy. „Nie odchodzi, i nie gada” – i to właśnie jest źródło męki i bluźnierstwa Konrada. Tak jak Guślarz wobec Widma wpadł w przerażenie w obliczu całkowitej Inności, tak i Konrad, nie mogąc pojąć inności Boga wyrażającej się w obecnym milczeniu, bluźnierczo sprowadza ją do kategorii znanego sobie przeciwieństwa, do „cara”²¹.

Pamiętać trzeba, że słowo to podpowiada i wypowiada Szatan – a zatem, że jest ono nie tylko bluźnierstwem, ale też błędem, być może zejściem z drogi, na której można się do Boga zbliżyć, a która wiedzie przez akceptację Jego milczącej obecności. Taką drogą idzie Ksiądz Piotr, otrzymując w zamian dar udzielenia odpowiedzi na oskarżenia i pytania Konrada. Relacja między „Wielką improwizacją”, a „Widzeniem Księdza Piotra”²² wydaje mi się w tym kontekście analogiczna do relacji między częścią drugą a czwartą: co w pierwszej jest przerażającym milczeniem, w drugiej wytwarza słowo, którego milczenie nie jest zaprzeczeniem, ale istotną częścią, źródłem.

Mickiewicz tworzy w ten sposób niejako wyższy poziom teatru milczenia, który nie polega już na grze niemej (a więc zastępowaniu słowa innymi, mniej jednoznacznymi środkami wyrazu, symptomami stanów sytuacji), ani na przerażającym, uobecnionym przerwaniu przedstawienia. Jest to teatr milczenia paradoksalnie obecnego w słowie, milczenia, które umożliwia wypowiedzenie słowa, samo będąc przez słowo ujawniane, uobecniane – już nie jako niepokojące zerwanie, ale jako niewypowiadalne „nie to”. Nie pustka i nie uykająca werbalizacji „resztką”, ale pełnia.

Takie milczenie lokowałoby się na przeciwnym biegunie „ciszy śmierci”. Nie byłoby już zagrażającym teatrowi brakiem, ale możliwą do doświadczenia dzięki niemu całością. Nie oznaczałoby jego zagłady, ale wręcz wskazywało na jego niezwykłą wartość jako miejsca i wehikułu umożliwiającego dotarcie do punktu, w którym brzmienie wielości osiąga harmonię obejmującej je ciszy.

MILCZĄCY ŚWIADKOWIE

Zdaję sobie sprawę, że wszystko to brzmi „metafizycznie”, co pewnie jest wynikiem ułomności słów, a może po prostu mojej własnej słabości, utrud-

²¹ Tamże, s. 167.

²² Por. tamże, s. 189-192.

niającej znalezienie sposobów wypowiedzenia tego, do czego prowadzi mnie myślenie o milczeniu w teatrze. Tymczasem mowa tu o zjawiskach wcale konkretnych, które już na najprostszym poziomie sprawiają, że teatr jest doświadczeniem jedności w wielości. Pewien językowy i myślowy nawyk każe w tej jedności widzieć jakąś metafizyczną istotę, rzecz jednak w tym, że niczego takiego nie ma, że wielości tworzącej przedstawienie teatralne nie jedno- czy coś, jakiś „byt”, ale paradoksalna pustka mająca własną wartość i własne piękno. Nie znajduję lepszego słowa na opisanie tego może najważniejszego paradoksu teatralnego niż „cisza”. Cisza jest brakiem – brakiem dźwięku, ale przecież nie myślimy o niej jako o niczym. Wprost przeciwnie – wydaje się czymś wartościowym i pożądanym.

Powiedziałem wcześniej, że w teatrze cisza jest ryzykowna, a więc rzadko spotykana. To prawda – ale zarazem fałsz, bo przecież cisza jest w teatrze obecna stale, pożądana, a nawet wymuszana. Tyle, że nie dotyczy sceny, lecz widowni. Myśląc o milczeniu i ciszy – tak jak w ogóle myśląc o teatrze – skupiamy się na scenie. Tymczasem druga z podstawowych grup współtwórców wydarzenia teatralnego, publiczność, pozostaje ukryta w półmroku i – właśnie! – milcząca. To wprawdzie też wynalazek zachodni i stosunkowo późny, bo jeszcze pod koniec wieku osiemnastego nikt widowni przymusowo nie uciszał, a aktorki i aktorzy musieli wysilać talenty i płuca, by zwrócić na siebie uwagę. Zmieniło się to, gdy zlikwidowano miejsca stojące na parterze, a widownię usadzono na krzesłach i w ławach. Ponieważ „reprezentacji teatralnych” przede wszystkim słuchano, a nie było żadnych mikrofonów i mikroportów (o szczęśliwe teatralne czasy!), domagano się od widowni zachowania ciszy, która też stopniowo zapanowała i króluje w teatrze typu zachodniego po dziś dzień.

Kiedy więc mówię, że teatr taki „jest otoczony milczeniem i zawsze do milczenia zdąża” i że cisza jest tym, co łączy teatralne, zwielokrotnione reprezentacje wielości, to na poziomie bardzo konkretnym mówię o milczeniu i ciszy widzów. Jeśli popatrzyć na przeciętną salę teatralną w czasie przedstawienia, to ukaże się obraz prosty, wręcz banalny: rozjaśniona, pełna ruchu scena otoczona przez pełną salę milczących ludzi, zjednoczonych w ciszy. I pewnie tylko w ciszy, bo naiwnością byłoby sądzić, że widzowie przeżywają to samo, tego samego doświadczają poza tym jednym, podstawowym – ciszą własną, własnym milczeniem.

Uciszenie widzów postrzegano się dawniej i postrzega się dziś jako wadę teatru, jego słabość. Oczywiście: z pewnego punktu widzenia milczenie publiczności teatralnej jest obrazem i mikrodoświadczeniem władzy i uległości wobec niej. Może być też i bywało ono wykorzystywane jako narzędzie swojej pedagogiki, dyscyplinowania ciał i umysłów w zgodzie z ideologiami i wzorcami życia propagowanymi przez władców wyobraźni i jej machin. Dziś

jednak, gdy żyjemy w „społeczeństwie spektaklu”²³, gdy nieustannie działa „wyzwanie performansu” – nakaz występu, popisywania się, wykazywania się własną skutecznością²⁴ – milczenie i znalezienie się w sytuacji dystansu wobec widowiska zaczyna mieć inne znaczenie i inne wartości. Pozwala choćby częściowo wyjść poza „bycie widowiskowe”, ale bez zrywania z nim relacji. Pozwala być wobec widowiska w sposób, który na co dzień nie jest nam dany, a który wydaje się konieczny, byśmy mogli poznać całą jego urodę i nędzę, wielkość i śmieszność. Milczenie widowni teatralnej nie jest dziś milczeniem poddanych, edukowanych za pomocą fascynujących osób i „czarownych chwil”. To raczej milczenie re-edukowanych, rodzaj czasowej alternatywy teatralnej, wytwarzającej krytyczny dystans i zdolność poddania refleksji widowisk, w których żyjemy i które – chcąc nie chcąc – współtworzymy.

Jeśli próbować połączyć wszystko, co do tej pory o milczeniu w teatrze próbowałem powiedzieć, to właśnie w milczeniu widzów spotyka się i śmierć, i niesamowita inność i paradoks milczącego Adresata. Widzowie są wszak poza życiem sceny, są w jej świecie radykalnie obcy (ich pojawienie się na scenie prowadzi do zerwania przedstawienia), a jednocześnie wszystko, co się na scenie dzieje, jest na nich nakierowane, do nich adresowane. Nie zajmują przy tym – co trzeba koniecznie doprecyzować – pozycji boskich, gdyż nie są twórcami tego świata i nie panują nad nim²⁵. Ich miejsce i rola są inne: otrzymują przywilej innego spojrzenia na ludzką rzeczywistość, ludzkie marzenia i pożądania. Stereotyp głosi, że mają możliwość oglądać i oceniać samych siebie. To chyba zbyt proste, bo od podobieństwa w doświadczeniu teatralnym ważniejsza wydaje mi się różnica, zasadzająca się na tym, że nie robimy tego, co ludzie widoczni na scenie. Wprawiamy się natomiast w stan szczególnej niespektakularnej aktywności – jesteśmy obecni, ale nie występujemy, nie działamy. Nie tylko symptomem, ale wręcz środowiskiem i narzędziem tego aktywnego niedziałania jest milczenie, w którym sami pozostajemy. To właśnie ono spaja doświadczenie teatralnej wielości, otacza teatr i umożliwia go.

Wśród wielu stereotypowych, często zbanalizowanych sposobów mówienia o ciszy jest też i taki, który wskazuje na wartości płynące z jej słuchania. „Posłuchaj ciszy” to wyzwanie do uspokojenia wewnętrznego i zewnętrznego hałasu, otwarcia się na to, co poza słowami i poza dźwiękami, co nie jest

²³ To oczywiście termin Guya Deborda. Zob. G. D e b o r d, „*Społeczeństwo spektaklu*” oraz „*Rozważania o społeczeństwie spektaklu*”, tłum. M. Kwaterko, PIW, Warszawa 2006.

²⁴ Diagnozę tę z całą precyzją prezentuje i rozwija Jon McKenzie w książce *Performuj, albo... Od dyscypliny do performansu* (tłum. T. Kubikowski, Universitas, Kraków 2011).

²⁵ Stąd w metaforze theatrum mundi, realizowanej z całą precyzją przez Pedra Calderona de la Barcę w *Wielkim teatrze świata*, Bogu przypada pozycja Autora. Zob. P. C a l d e r o n d e l a B a r c a, *Wielki teatr świata*, tłum. L. Biały, w: tenże, *Autos sacramentales*, Zakład Narodowy im. Ossolińskich–Wydawnictwo, Wrocław–Warszawa–Kraków 1997, s. 3-70.

„tym” – czymkolwiek byłoby znane nam „to”. Nawet jeśli w teatrze próbuje się czasem taki stan osiągać, to nawoływanie do posłuchania ciszy wydaje mi się w tym przypadku niefortunne. Teatr nie jest miejscem słuchania ciszy, ale czymś znacznie cenniejszym niż takie sentymentalne sytuacje. Teatr stanowi miejsce aktywnego wcielania i przeżywania ciszy, która jako „nie to” otacza, przenika i nadaje jedność „temu” życiu. Czy to oznacza, że teatr jest miejscem filozoficznym? Chcę wierzyć, że tak.

Kinga KIWAŁA

MUZYKA A CISZA O wymiarach ciszy w muzyce

Cisza muzyczna nie jest tożsama z ciszą fizyczną (choć ta pozwala jej „wybrzmieć”), podobnie jak w życiu wewnętrznym człowieka spokój i cisza możliwe są w świecie pełnym hałasu. W utworze muzycznym cisza stanowi dialektyczny biegun opozycji w stosunku do dźwięków zakomponowanych przez twórcę. Innymi słowy, w muzyce zawsze zachodzi jakaś relacja materii dźwiękowej do ciszy.

Thomas Clifton, autor *The Poetics of Musical Silence*¹, jednego ze starszych i jednocześnie najważniejszych tekstów dotyczących muzycznej ciszy, stwierdza, że zgłębianie tego zagadnienia można porównać do deliberowania nad sensem przestrzeni między drzewami w lesie – może się ono wydawać dziwaczne i przewrotne, dopóki nie uświadomimy sobie, iż przestrzeń ta warunkuje postrzeganie samego lasu². Niemniej problem ciszy, mimo że należy do fundamentalnych zagadnień muzyki, jest wyjątkowo trudny do zwerbalizowania i nastęrcza sporo pytań, co podkreślają niemal wszyscy autorzy wciąż stosunkowo nielicznych prac na ten temat. Powodów tego stanu jest co najmniej kilka, a każdy z nich zdradza głęboko dialektyczne oblicze.

Po pierwsze, cisza – w intuicyjnej próbie zdefiniowania problemu – wydaje się przeciwieństwem muzyki. Dźwięk niszczy ciszę, a muzyka to sztuka dźwięku. Oczywiście jest jednak, że cisza to warunek, środowisko pojawienia się brzmienia, jego idealny biegun przeciwny. Próba uchwycenia tej dialektyki stała się podstawą prac większości autorów podejmujących to zagadnienie.

Po drugie, cisza wewnątrz-muzyczna, cisza dzieła muzycznego, nie jest tożsama z ciszą „zewnątrzną”, podobnie jak czas dzieła (quasi czas – mówiąc po Ingardenowsku) nie jest tożsamy z czasem realnym, w którym rozgrywa się wykonanie utworu. Ale przecież w tymże wykonaniu, będącym konkretyzacją estetyczną dzieła, cisza muzyczna spotyka się z ciszą fizyczną w dużo ściślejszym stopniu, niż ma to miejsce w przypadku czasu.

Wiąże się z tym kolejny problem natury ontologicznej. Cisza fizyczna ujmowana bywa najczęściej w opisie negatywnym, analogicznie do nicości. Tak rozumianą absolutną, „pustą” ciszę trudno jednak spotkać w świecie żyjącego i czującego człowieka, nie istnieje ona także w muzyce jako jego

¹ Zob. T. Clifton, *The Poetic of Musical Silence*, „The Musical Quarterly” 62(1976) nr 2, s. 163-181.

² Por. tamże, s. 163.

wytworze. Cisza obiektywna jest pewnym stanem dającym się pomyśleć, lecz niedostępnym doświadczeniu – jest dla nas niejako „inwariantnym modelem” stanu braku dźwięku. Każdy percypowalny stan ciszy jest tylko wariantem w większym lub mniejszym stopniu realizującym swój model. Amerykański kompozytor John Cage, symbol awangardy, zafascynowany problemem ciszy, postanowił zbadać jej istnienie. Kiedy w roku 1951 zamknął się w komorze antypogłosowej harwardzkiego laboratorium akustycznego, stwierdził, że stale słyszy tam jednak szum – był to dźwięk jego własnego organizmu³. Odkrycie to stanowiło punkt zwrotny w pojmowaniu przez niego ciszy i dźwięku.

Paradoksalne jest również to, że tak jak w mowie i komunikacji międzyludzkiej cisza może znamionować najgłębszy sens, w przypadku dzieła muzycznego bywa ona najbardziej wymownym jego momentem, chociaż – jak podkreśla Zofia Lissa – jej znaczenia zależą od dźwiękowego (a w utworach wokalnie-instrumentalnych również słownego, semantycznego) kontekstu⁴. Wspomniany Thomas Clifton pisał: „Cisza nie jest niczym. Nie jest «poziomem zero». Cisza jest doświadczana zarówno jako znacząca, jak i przynależąca ściśle do brzmieniowej warstwy dzieła. Cisza jest doświadczana jako wcielona substancja lub aktywność”⁵.

Warto tym wyodrębnionym problemom przyjrzeć się bliżej.

CISZA „PRZYMUZYCZNA”

„Dzieło muzyczne, jak wszystko co brzmieniowe, rozciąga się pomiędzy dwoma rodzajami ciszy: ciszą swych narodzin i ciszą, w której się wypełnia” – pisze w swojej znanej pracy Gisèle Brelet⁶. Cisza narodzin i wypełnienia utworu nie jest jednak tożsama z wewnętrzną ciszą jego narracji, zakomponowaną przez twórcę, przejawiającą się w obecności bardziej lub mniej słyszalnych „prześwitów” między dźwiękami, które w swojej najbardziej czytelnej postaci przyjmują postać pauz. Autorzy zwracali uwagę na tę różnicę, wyodrębniając dwa rodzaje ciszy: ciszę tuż przed rozpoczęciem wykonania utworu i tuż po jego zakończeniu nazywali „przymuzyczną” – w odróżnieniu do „muzycznej” ciszy dzieła⁷. Ponadto oba te rodzaje ciszy odróżnić należy od ciszy obiektywnej, fizycznej, niezwiązanej z dziełem i jego brzmieniową zawartością.

³ Zob. J. C a g e, *An Autobiographical Statement* (1990), http://johncage.org/autobiographical_statement.html.

⁴ Por. Z. L i s s a, *Estetyczne funkcje ciszy i pauzy w muzyce*, w: *taż, Szkice z estetyki muzycznej*, PWM, Kraków 1965, s. 185.

⁵ C l i f t o n, dz. cyt., s. 163.

⁶ G. B r e l e t, *Musique et silence*, „Revue Musicale” 1946, nr 200, s. 169 (cyt. za: A. Chęćka-Gotkiewicz, *Ucho i umysł. Szkice o doświadczaniu muzyki, słowo/obraz terytoria*, Gdańsk 2012, s. 42).

⁷ Por. L i s s a, dz. cyt., s. 188.

Sens ciszy zarówno muzycznej, jak i przymuzycznej prawie zawsze w jakimś stopniu zdeterminowany i określony jest materiałem brzmieniowym konkretnego utworu. Cisza „przymuzyczna” stanowi miejsce spotkania, swego rodzaju pomost między ciszą fizyczną a ciszą – i dźwiękiem – dzieła muzycznego. Sami kompozytorzy jednak zdają się niekiedy zakomponowywać momenty tuż przed i tuż po dziele, zacierając granicę między oboma rodzajami ciszy, przewidując reakcje psychologiczne słuchaczy. Początkowe wyłanianie się „z niczego” charakterystyczne jest na przykład dla wielu utworów symfonicznych Krzysztofa Pendereckiego. Łatwo można uchwycić „zabarwienie emocjonalne” tych początkowych „gestów otwarcia” – wprowadzające niepokój tremolanda kotłów oraz niskie brzmienia wiolonczel i kontrabasów zdają się w utworach Pendereckiego współgrać z egzystencjalistycznym przeświadczeniem Gisèle Brelet, że doświadczenie ciszy muzycznej nierozzerwalnie łączy się z lękiem⁸. Inaczej jest w słynnym *The Unanswered Question* autorstwa ojca muzyki amerykańskiej, transcendentalisty Charlesa Ivesa. Brzmiące od początku do końca utworu na granicy ciszy smyczki stanowią według samego twórcy rezonans odwiecznej ciszy, stałego i niezmiennego podłoża wszelkich zmian.

Oczywiste jest jednak, że mimo stosowania takich lub podobnych środków kompozytorskich prowadzących do niwelacji granicy między ciszą a dźwiękiem granica ta na początku utworu bywa zazwyczaj ściśle wyznaczalna. Zacierać się może natomiast zupełnie w jego końcowych partiach. Zofia Lissa, autorka wciąż najbardziej znanych polskojęzycznych prac o muzycznej ciszy, podaje przykład sonat Beethovena (w szczególności *Sonaty fortepianowej op. 10 nr 1*, cz. I), w których ostatnie takty są wypauzowane⁹. Cisza ta, przewidziana przez twórcę, należy jeszcze organicznie do samego utworu, ale moment jej przejścia w ciszę „przymuzyczną” jest niezauważalny. W historii muzyki można znaleźć liczne dzieła, w których narracja zmierza właśnie ku końcowej ciszy; warto wymienić tu choćby *Symfonię „pożegnalną”* Josepha Haydna, *Kwartet na koniec czasu* Oliviera Messiaena czy *Muzykę żałobną* Witolda Lutosławskiego. Końcowe takty wielu utworów śląskiego kompozytora Eugeniusza Knapika często opatrzone są określeniem „al niente”; a muzyka Henryka Mikołaja Góreckiego, nauczyciela Knapika, zdaje się rozplýwać w bezkresie ciszy, którą tym bardziej podkreślają potęgą i wzniosłością brzmienia, charakterystyczne dla wielu jego dzieł.

⁸ Por. Brelet, dz. cyt. Por. też: Chęćka-Gotkowiec, dz. cyt., s. 44.

⁹ Por. Lissa, dz. cyt., s. 190; zob. też: taż, *O roli ciszy i pauzy w muzyce*, „Muzyka” 1960, nr 4, s. 12-42.

W nowszej literaturze muzycznej spotykane są także utwory, które rozpoczynają się ciszą zakomponowaną przez twórcę. Na przykład Zygmunt Krauze rozpoczyna dziesięciosekundową ciszą pochodzący z 1967 roku utwór *Esquisse*.

Istotne jest, że w granicznych momentach, którymi są początek i koniec dzieła, cisza, niezależnie od stopnia powiązania ciszy jeszcze muzycznej z tą już przymusyczną, ma sens – jak zauważa Paulina Doniec – jedynie w relacji dzieło–odbiorca, a więc należy do konkretyzacji estetycznej utworu¹⁰. Końcowa cisza może bowiem działać bardzo silnie w sensie estetycznym, a kompozytorzy zdają sobie sprawę z tego faktu. Ostatni akcent *Pasji według św. Marka* Pawła Mykietyna, w której wydarzenia opowiedziane są retrospektywnie, stanowi niedokończona wypowiedź Judasza w Ogródcu: „Rabbi”. Wypowiedzi tej towarzyszy muzyka postmodernistycznie zdeintegrowana, rwąca się, niemal rozsypująca się na naszych oczach. Cisza końca utworu jest w tym momencie ciszą retoryczną – niezadane pytanie pozostaje otwarte, historia Chrystusa wyłamuje się z ram konwencjonalnego gatunku pasyjnego i wymaga osobistego dopowiedzenia słuchacza – w ciszy następującej już po zakończeniu dzieła¹¹.

Według Zofii Lissy innym (obok początkowej i końcowej) rodzajem ciszy „przymusycznej” są przerwy między częściami w utworze wieloczęściowym¹². Są one związane z dziełem w dużo większym stopniu niż cisza na początku i końcu dzieła, niemniej – zdaniem autorki – niedookreśloność czasu ich trwania sprawia, że nie można ich zaliczyć do dzieła samego. Innego zdania był Roman Ingarden, który kwestię przerw między częściami utworu postawił w centrum swoich rozważań o tożsamości dzieła muzycznego. Według polskiego fenomenologa utwór jest zorganizowaną całością, w której części do siebie należą i wzajem się postulują. Przerwy między częściami włączają się w całość dzieła, spełniając ważną rolę konstrukcyjną. W większości doniosłych pod względem artystycznym utworów muzycznych przerwy stanowią miejsce wybrzmienia zakończonej części i przygotowania do – najczęściej kontrastującej – części następnej. Dlatego też przerwy nie mogą być zbyt długie ani zbyt krótkie. Zdaniem Ingardena zatem przerwa, „mimo tego, iż jest brakiem tworów dźwiękowych, stanowi w gruncie rzeczy człon dzieła i daleką jest od tego, by całości dzieła zagrażać, a tym bardziej ją unicestwiać. Jest ona też wyznaczona (choćby w przybliżeniu) przez otaczające ją części dzieła i okazuje się w ostatecznym obrachunku nie tyle brakiem, co pewnym pozytywnym składnikiem dzieła muzycznego”¹³.

¹⁰ Por. P. D o n i e c, *O niektórych aspektach ciszy i milczenia w muzyce*, praca magisterska napisana pod kierunkiem Jagny Dankowskiej (maszynopis), Akademia Muzyczna w Warszawie, Warszawa 2002, s. 73.

¹¹ Cisza końca *Pasji* Mykietyna rzeczywiście „działa” niezwykle mocno. Przywołać można chociażby krakowskie prawykonanie utworu, kiedy w wypełnionej do ostatniego miejsca filharmonii po wybrzmieniu ostatnich dźwięków utworu publiczność niemal zastygła na dłuższą chwilę.

¹² Por. L i s s a, *Estetyczne funkcje ciszy i pauzy w muzyce*, s. 190n.

¹³ R. I n g a r d e n, *Utwór muzyczny i sprawa jego tożsamości*, w: tenże, *Studia z estetyki*, t. 2, PWN, Warszawa 1958, s. 276.

Reasumując kwestie tak zwanej ciszy przymuzycznej, warto dodać, że wspomniany już John Cage właśnie z niej – jak się wydaje – uczynił materiał swego słynnego milczącego utworu 4.33. Według relacji jego prawykonanie wywołało skandal wśród publiczności niebędącej w stanie znieść przedłużającego się momentu oczekiwania na rozpoczęcie utworu, które – jak wiadomo – ostatecznie nie nastąpiło. Obok swoistego eksperymentu psychologicznego Cage miał na celu również efekt estetyczny, a przede wszystkim – paradoksalnie – efekt brzmieniowy. Wiązało się to z jego odkryciem nieistnienia dla podmiotu obiektywnej ciszy. Kompozytor mówił: „Nie ma czegoś takiego, jak pusta przestrzeń lub pusty czas. Zawsze jest coś do zobaczenia, coś do usłyszenia. W rzeczywistości, gdy próbujemy stworzyć ciszę, nie potrafimy”¹⁴, oraz: „Cisza nie istnieje. Zawsze coś się zdarzy, co wywoła jakiś dźwięk. Nie wie się nic, gdy naprawdę zaczyna się słuchać”¹⁵. Indeterministyczny eksperyment Cage’a nie polegał więc na maksymalnym ograniczeniu materiału brzmieniowego dzieła (aż do jego zanegowania), lecz przeciwnie – na jego poszerzeniu o brzmienia świata zewnętrznego, które słuchając muzyki, zwykle eliminujemy jako doń nieprzynależące. W ten sposób kompozytor dowodzi, że muzyczna cisza niekoniecznie polega na braku brzmienia, lecz zasadza się na jego swoistej hierarchizacji, której dokonujemy, aby móc funkcjonować w świecie wypełnionym brzmieniem.

CISZA MUZYCZNA

Psychologiczne kwestie dotyczące odbioru ciszy schodzą na plan dalszy w przypadku ciszy muzycznej, należącej do ukonstytuowanego dzieła muzycznego. Cisza ta, przejawiająca się między innymi (bo nie tylko) w postaci pauz, przynależy do wewnętrznego świata muzyki i ma swoje własne funkcje. Oczywiście nie znaczy to, że miejsce wykonania dzieła, jak i psychiczne nastawienie słuchacza nie są istotne w urzeczywistnianiu i „dekodowaniu” sensu muzycznej ciszy. Są to ważne kwestie, od których niejednokrotnie zależy właściwa konkretyzacja utworu, niemniej mają one jednocześnie charakter zagadnień wtórnych. Dzieło muzyczne w swej zawartości eliminuje „niechciane” brzmienia (zauważa to Cage, optując zresztą za ich dopuszczeniem do „dziejącej się” muzyki, ujmowanej jako proces) – choć ich nagromadzenie może oczywiście przeszkadzać w odbiorze wykonywanego dzieła. Nieprzypadkowo w erze coraz bardziej doskonałych me-

¹⁴ J. C a g e, *Experimental Music*, w: tenże, *Silence*, Wesleyan University Press, Middletown, Connecticut, 1961, s. 7n. (cyt. za: J. Szerszenowicz, *Cisza – środowisko czy tworzywo muzyki?*, w: *Wokół ciszy. W stulecie urodzin Johna Cage’a*, red. M. Grajter, Akademia Muzyczna w Łodzi, Łódź 2013, s. 96).

¹⁵ Cyt. za: P. O r l i k, *Formy obecności pitagorejskich praktyk milczenia w muzyce*, w: *Wokół ciszy. W stulecie urodzin Johna Cage’a*, s. 113, przypis.

diów i sposobów odtwarzania muzyki, a zarazem zaawansowanych możliwości wyciszenia brzmień przypadkowych, wykształciło się pokolenie „słuchawkowe”, mające niekiedy trudności z odbiorem muzyki wykonywanej na żywo¹⁶.

Cisza muzyczna zatem – powtórzmy – nie jest tożsama z ciszą fizyczną (choć ta pozwala jej „wybrzmieć”), podobnie jak w życiu wewnętrznym człowieka spokój i cisza możliwe są w świecie pełnym hałasu¹⁷. W utworze muzycznym cisza stanowi dialektyczny biegun opozycji w stosunku do dźwięków zakomponowanych przez twórcę. Innymi słowy, jak pisze Paulina Doniec, w muzyce zawsze zachodzi jakaś relacja materii dźwiękowej do ciszy¹⁸.

Istnieje sporo definicji muzyki, które uwzględniają tę dialektykę. Gisèle Brelet ujmuje muzyczną dialektykę brzmienia i ciszy w kategoriach Heideggerowskiego egzystencjalizmu. Muzyka to bycie-ku-ciszy, to stała walka o podtrzymywanie gasnącego dźwięku¹⁹. Pianista Dawid Barenboim mówił w tym duchu: „Dźwięki ciążą ku ciszy w ten sam sposób, co przedmioty ku ziemi. [...] Granie muzyki jest aktem męstwa, ponieważ próbujemy przeciwstawić się wielu naturalnym regułom fizycznym. Pierwsza dotyczy ciszy. Jeśli chce się utrzymać dźwięk, jeśli chce się stworzyć napięcie, którego źródłem jest brzmienie – mamy pierwszą więc między początkowym dźwiękiem i ciszą, która go poprzedza. Później między pierwszym a drugim dźwiękiem. I tak dalej, *ad infinitum*. Musimy sprzeciwiać się prawom natury”²⁰. Definicjom muzyki uwypuklającym swoistą walkę między ciszą a dźwiękiem przeciwstawiają się te, które podkreślają harmonię między tymi dwoma komponentami muzyki – Lissa mówiła w tym kontekście o „symbiozie” ciszy i dźwięku w kształtowaniu tkaniny muzycznej²¹. John Cage ujmuje tę dialektykę w jeszcze innych kategoriach (niejako „od strony” brzmienia), szczególnie podkreślając, że bez ciszy muzyka, podobnie jak wypowiedź językowa, byłaby niemożliwa. Pauzy „rozcieńczają” zbyt gęste nasycenie brzmienia i wprowadzają (analogicznie jak ma to miejsce w mowie) konieczną dla percepcji interpunkcję²².

¹⁶ W roku 2012 w Polsce w odpowiedzi na spadek liczby bywalców koncertów zorganizowano nawet akcję zatytułowaną: „Nie bądź dźwiękoszczelny. Wspieramy żywą muzykę”. Do przyczyn kurczenia się liczby słuchaczy muzyki wykonywanej na żywo zalicza się preferencje części odbiorców, którzy wolą słuchać muzyki z odtwarzaczy.

¹⁷ Warto przypomnieć tu charyzmat monastycznych wspólnot jerozolimskich, realizujących ideę budowania oaz ciszy i modlitwy w sercach wielkich miast – a więc w jakimś sensie „mimo” dobiegającego zewsząd brzmienia.

¹⁸ Por. Doniec, dz. cyt., s.53.

¹⁹ Zob. Brelet, dz. cyt.; por. Chęcka-Gotkiewicz, dz. cyt., s. 44.

²⁰ D. Barenboim, E.W. Said, *Paralele i paradoksy, Rozmowy o muzyce i społeczeństwie*, tłum. A. Laskowski, PIW, Warszawa 2008, s. 36.

²¹ Por. Lissa, *Estetyczne funkcje ciszy i pauzy w muzyce*, s. 187.

²² Por. J. Kutnik, (*W*) co grają słowa Cage'a, w: *Wokół ciszy. W stulecie urodzin Johna Cage'a*, s. 20.

Właśnie podobieństwo do mowy i – w ujęciu jeszcze bardziej organicznym – do ludzkiego oddechu, jest jednym z motywów najczęściej pojawiających się w pracach dotyczących muzycznej ciszy. Anna Chęćka-Gotkiewicz pisze: „Cisza jest materią muzyki, oddechem, bez którego muzyka byłaby martwa”²³. Porównanie to ma oczywiście głęboki sens, również w ujęciu historycznym. U źródeł nowożytnej muzyki wielu kultur – także nowożytnej kultury europejskiej – leży śpiew, w którym następstwo dźwięku i ciszy kształtowane jest w naturalny sposób przez frazowanie i konstrukcję tekstu słownego skojarzone z oddechem ludzkim. W niektórych językach – zauważa Chęćka-Gotkiewicz – zachowały się do dziś ślady tego pierwotnego, naturalnego związku wykorzystywanego w celu oznaczenia muzycznych pauz²⁴. W języku francuskim czas pauz określany jest przez odniesienie do westchnienia: pauza ćwierćnotowa to właśnie westchnienie (franc. le soupir), ósemkowa – pół westchnienia (franc. le demi-soupir), szesnastkowa – ćwierć westchnienia i tak dalej. Inaczej jest w języku angielskim. Pauza to odpoczynek (ang. rest). Autorka pisze „Odpoczywa forma muzyczna, pozwalając swoim częściom elementarnym nabrać wyrazu. Poprzez pauzy w formie muzycznej odgradzane są zdarzenia dźwiękowe. Odpoczywa więc i ucho, i umysł słuchacza. Umysł subiektywizuje muzykę w momencie darowanej mu ciszy, odczytuje ją dla siebie, ale też nabiera sił przed dalszą serią zdarzeń. Cisza muzyczna powołuje do istnienia cały system oczekiwań”²⁵.

Anglojęzyczne określenie pauzy wskazuje więc nie tyle na jej genezę, ile raczej na jedną z funkcji, które może ona pełnić w muzyce. Funkcje te są różnorodne i nierzadko determinowane wyłącznie przez kontekst dźwiękowy²⁶. Niemniej we wszystkich niemal pracach dotyczących muzycznej ciszy podkreśla się dwie podstawowe role pauz (a także innych przejawów ciszy wynikającej na przykład z artykulacji czy frazowania) – konstrukcyjną i energetyczną. Zofia Lissa pisze: „Cisza [...] jest środkiem partykulacji formy, to jest środkiem rozczłonkowania jej przebiegu w czasie”²⁷. Ustanawiając ściśle określone czasowo (rytmicznie) cezury w potoku dźwięków²⁸, cisza oddziela

Warto podkreślić, że kompozytor ten jest również autorem muzycznie zakomponowanego *Odczytu o niczym*, gdzie w graficznym ujęciu tekstu słownego ważną rolę odgrywały przerwy-pauzy (zob. J. C a g e, *Odczyt o niczym*, tłum. M. Bristiger, „Res Facta” 1967, nr 1, s. 94-113).

²³ Chęćka-Gotkiewicz, dz. cyt., s. 30.

²⁴ Por. tamże, s. 33n.

²⁵ Tamże, s. 35n.

²⁶ Por. Szerszenowicz, dz. cyt., s. 85.

²⁷ Lissa, *Estetyczne funkcje ciszy i pauzy w muzyce*, s. 185.

²⁸ Zob. hasło „Pauza”, w: *Encyklopedia muzyki*, red. A. Chodkowski, PWN, Warszawa 2001, s. 673n.

i szereguje cząstki formalne, a przez to wpływa również na sposób percepcji i ujęcie formy utworu przez słuchaczy²⁹.

Funkcja energetyczna pauzy muzycznej wydaje się natomiast jeszcze lepiej uchwytnym i bardziej pierwotnym fenomenem niż jej rola konstrukcyjna. Borys Asafiew podkreślał: „Pauza-cezura przerywa ruch jako nieoczekiwana przeszkoda, swego rodzaju tama, wzmagająca intensywność ruchu”³⁰. Energetyczna funkcja pauzy oznacza jej zdolność zarówno do wzmagania napięcia, jak i do jego niwelowania. Stanowi też zaprzeczenie poglądu, jakoby cisza była tożsama z pustką i dawała się określić jedynie negatywnie. Kompozytor Michał Moc mówił: „Cisza muzyczna to [...] nie przerwa – to kumulacja energii i myśli nad tym, co po niej”³¹. Jacek Szerszenowicz zwraca uwagę na retoryczną zasadę apozjopezy – „zamilknięcia wzmagającego ekspresyjności”³², która rozpowszechniona była w muzyce barokowej, a następnie została przejęta przez muzykę o charakterze narracyjnym i programowym. Funkcję tę można by metaforycznie ująć jako „ciszę przed burzą”. W sposób szczególny kumuluje ona napięcie, co charakterystyczne jest choćby dla symfoniki Beethovenowskiej – wystarczy tu przypomnieć początek *V Symfonii*, gdzie dwukrotne powtórzenie czterodźwiękowego „motywu losu” oddzielają właśnie takie „energetyczne” zawieszenia, antycypujące szalony impet brzmienia. Równie często spotykane jest odwrotne działanie pauzy – niwelujące napięcie, pozwalające „wyhamować” ruch muzyczny, wygasic nagromadzony potencjał energetyczny (wspomniano o tym przy okazji pauzy „przymuszycznej”).

Napięciowa funkcja pauzy uwidacznia jeszcze jeden istotny problem – zagadnienie czasu jej trwania. Pauza stanowi w toku utworu przerwę dokładnie oznaczoną czasowo, niemniej jej percepcja zależy od dźwiękowego kontekstu. Asafiew pisał: „Pauza często ścina ilościowo trwanie dźwięku, ale ten skrócony kompleks dźwiękowy nie przestaje faktycznie brzmieć”³³. Również jednak czas pauzy – poprzez wzmaganie napięcia w momentach dynamicznych – może w percepcji zostać pozornie skrócony. Nie jest to czas „pusty” – w jakiś sposób określony zostaje bowiem przez poprzedzające go i następujące po nim zdarzenia brzmieniowe. Zgodnie z Husserlowską zasadą retencji i protencji, słuchając muzyki, „wypełniamy” miejsca ciszy, antycypując brzmienia przyszłe i zachowując w pamięci te ustępujące, jeszcze jakoś w ciszy wybrzmiewające. Św. Augustyn, który w swoich rozważaniach o czasie posługiwał się

²⁹ Por. Szerszenowicz, dz. cyt., s. 85; M. Demska-Třebacz, *Cisza i rytm w muzyce*, w: *Semantyka milczenia. Zbiór studiów*, red. K. Handke, Sławistyczny Ośrodek Wydawniczy, Warszawa 1999, s. 63.

³⁰ Cyt. za: Lissa, *Estetyczne funkcje ciszy i pauzy w muzyce*, s. 182.

³¹ M. Moc, [Wypowiedź], w: *Wokół ciszy. W stulecie urodzin Johna Cage’a*, s. 143.

³² Szerszenowicz, dz. cyt., s. 87.

³³ Cyt. za: Lissa, *Estetyczne funkcje ciszy i pauzy w muzyce*, s. 181n.

przykładem muzyki, także dostrzegał te prawidłowości. Pisał: „Kiedy mierzymy okresy cisy i powiadamy, że dany jej okres trwał tak samo długo, jak dany okres rozbrzmiewania dźwięku, mierzymy dźwięk w myśli, tak jakby nadal dźwięczał, i dzięki temu możemy ocenić długość trwania okresów cisy. [...] Co bowiem z niego już się dokonało, to rozbrzmiewało. Co się jeszcze nie dokonało, będzie rozbrzmiewać. Kiedy się to dokonuje, czujna uwaga człowieka, będąca czymś teraźniejszym, przeprowadza przyszłość ku przeszłości: przyszłość ciągle się zmniejsza, a przeszłość wzrasta, aż wreszcie – po pełnym wchłonięciu przyszłości – wszystko jest już tylko przeszłością. [...] Możliwe jest to tylko dzięki temu, że w umyśle, który owych rzeczy dokonuje, istnieją trzy funkcje: oczekiwanie, uwaga i pamięć. To, czego umysł oczekuje, poprzez to, na co zwraca uwagę, przechodzi w to, co on zapamiętuje. Na pewno przyszłości jeszcze nie ma. A jednak tkwi w umyśle oczekiwanie przyszłości. Na pewno przeszłości już nie ma. A jednak przechowuje się w umyśle pamięć o przeszłości”³⁴.

Jednocześnie pauza, jako „miejsce” wybrzmiewania, „rozchodzenia” się dźwięku ujawnia swój wymiar quasi przestrzenny. Jako idealna opozycja brzmienia stanowi dlań jakby płaszczyznę, na której rozgrywa się „akcja” utworu (używając sformułowania Witolda Lutosławskiego), płaszczyznę, która w momentach pojawienia się pauz „prześwituje” i wychodzi na plan pierwszy, stając się chwilowo materią utworu.

Pauzy intensyfikują lub zaburzają bowiem zarówno przebieg czasowy dzieła, jak i „rozrzedzają” jego fakturę; możliwe jest zatem zarówno czasowe, jak i przestrzenne ujęcie muzycznej cisy. To kluczowe zagadnienie wymaga bliższego naświetlenia.

CZASOPRZESTRZENNY WYMIAR MUZYCZNEJ CISZY

„Muzyka potrzebuje czasu jedynie po to, żeby go zanegować. [...] akt słuchania zatrzymuje płynący czas”³⁵ – pisał Claude Levi Strauss. Słowa te brzmieć mogą zaskakująco, zważywszy, że muzyka zaliczana jest do sztuk procesualnych, dziejących się w czasie, w odróżnieniu od malarstwa czy rzeźby, ujmowanych jako przestrzenne. Mimo tej w pewien sposób pierwotnej intuicji dotyczącej czasowości muzyki problem nie jest jednoznaczny, o czym świadczy nie tylko zacytowana wyżej wypowiedź Levi-Straussa, ale również stale w ostatnim czasie wzrastające zainteresowanie badaczy problemem prze-

³⁴ Św. Augustyn, *Wyznania*, ks. XI, 27-28, tłum. Z. Kubiak, Instytut Wydawniczy Pax, Warszawa 1987, s. 297n.

³⁵ Cyt. za: Doniec, dz. cyt., s. 63.

strzeni w muzyce³⁶. Kwestia ciszy wyrasta na jedno z czołowych zagadnień dotyczących zarówno wymiaru czasowego, jak i przestrzennego muzyki – co więcej, łączy oba te wymiary w czasoprzestrzenną jedność.

Czasowy wymiar muzycznej ciszy jest oczywisty. O głównej różnicy między brzmieniem a ciszą w utworze stanowi „ilość” policzalnych parametrów, dźwięk charakteryzowany jest bowiem przez cały ich szereg (obok długości trwania – także przez takie parametry, jak wysokość, artykulacja czy dynamika), natomiast cisza tylko przez czas. Zofia Lissa nazywa zatem pauzę „czasociszą”³⁷. Obiektywny, dający się (przynajmniej w wykonaniu) policzyć czas trwania ciszy nie zawsze współgra jednak z jej charakterem i z rolą, którą pełni ona w przebiegu utworu; w swojej funkcji energetycznej pauza niekiedy może potęgować w odbiorze szybkość przebiegu muzycznych zdarzeń (a więc przepływ muzycznego czasu), ale jednocześnie potrafi ten czas (pozornie) zatrzymać. Gisèle Brelet dowodzi z kolei, że pauza stanowi swoiste zawieszenie czasu – uobecnia i zatrzymuje chwilę między przeszłością a przyszłością. W przeświadczeniu francuskiej muzykolog ta zdolność muzycznej ciszy stanowi o jej głęboko egzystencjalnym wymiarze: w tym pozornym zatrzymaniu czasu słuchacz może (paradoksalnie) jeszcze dotkliwiej odczuć własne przemijanie³⁸. Jeśli sama muzyka – jak chce Levi-Strauss – ma zdolność negacji czasu, to pauza zdolność tę intensyfikuje, stanowiąc niekiedy – przypomnijmy sformułowanie Asafiewa – tamę dla przebiegu muzycznego.

Funkcja potęgowania czy też niwelowania odczucia przepływu czasu należy jednak do tego samego, „linearnego” wymiaru muzycznej ciszy. Interesujące jest, że to właśnie na nim skupiają się zazwyczaj interpretatorzy, jak gdyby nie doceniając wymiaru „wertikalno-przestrzennego”, który jest równie – a niekiedy być może nawet bardziej – dostępny w percepcji. Tymczasem tylko „trójwymiarowe” ujmowanie ciszy pozwala dotknąć jej istoty w muzyce.

Fenomen współgrania ciszy (milczenia) i przestrzeni jest zresztą jednym z fenomenów najpełniej uchwytnych intuicyjnie, zawsze też związanych z doświadczeniem wielkości. Znane są naznaczone egzystencjalnym lękiem słowa Pascala dotyczące kosmosu: „Wiekuista c i s z a tych nieskończonych p r z e - strzeni przeraża mnie”³⁹. W apofatycznej myśli gnostycznej Bóg określa-

³⁶ Zob. np. K. S z y m a ń s k a - S t u ł k a, *Idea przestrzeni w muzyce*, Uniwersytet Muzyczny Fryderyka Chopina, Warszawa 2015.

³⁷ L i s s a, *Estetyczne funkcje ciszy i pauzy w muzyce*, s. 186. Autorka twierdzi, że określoność czasu trwania muzycznej pauzy stanowi o najistotniejszej różnicy między nią a ciszą przymuzyczną; warto jednak podkreślić, że również czas ciszy stricte muzycznej bywa niedookreślony – wykorzystywane są wówczas chociażby fermaty, nie wspominając już o niemożności czasowego dookreślenia mikropauz (na przykład „oddechów” między frazami).

³⁸ Zob. B r e l e t, dz. cyt.; por. A. C h ę ć k a - G o t k o w i c z, dz. cyt., s. 44.

³⁹ B. P a s c a l, *Myśli*, 91 [C. 101], tłum. T. Żeleński (Boy), Instytut Wydawniczy Pax, Warszawa 1989, s. 73.

ny był jako „głębia i cisza”⁴⁰. Pojęcia te pojawiają się również w pismach mistyków – o przepojonej ciszą „głębi duszy”⁴¹, w której zachodzi najintymniejsze zjednoczenie człowieka z Bogiem, pisał Mistrz Eckhart. Myślenie tego typu charakterystyczne jest zresztą również dla kultur pozaeuropejskich. Mahatma Ghandi przeciwstawiał milczenie i głębię morza krzykowi ziemi i śpiewowi nieba⁴². Hinduski filozof Jiddu Krishnamurti pisał: „Milczenie i przestrzoność idą w parze. Ogrom milczenia to ogrom umysłu, w którym nie ma środka”⁴³.

Również w muzyce ów wymiar „wertikalno-przestrzenny” odbierany jest słuchowo jako zdolność oddawania za pomocą ciszy (i – szerzej – za pomocą niuansów dynamiki) wrażenia głębi (oddali). Muzyka od dawna zna i wykorzystuje na przykład efekt echa, popularny zwłaszcza w renesansie i baroku, a osiągany cieniowaniem dynamicznym (*forte-piano*). W muzyce, zwłaszcza romantycznej, spotykane jest określenie „*da lontano*” (lub „*quasi da lontano*”). Współcześnie występuje ono chociażby w utworach Krzysztofa Pendereckiego. Co istotne, fragmenty opatrzone przez niego tym dookreśleniem stanowią zazwyczaj w przebiegu utworu momenty kluczowe, nasycone dużym ładunkiem ekspresywnym oraz znaczeniowym. Często twórca wprowadza w nich rozpoznawalne cytaty i aluzje, na przykład kolędę *Cicha noc* w *II Symfonii* czy pieśń *Boże, coś Polskę* w *Te Deum*. „Wtórna iluzja przestrzeni”⁴⁴ konstituowana bywa w muzyce również poprzez bardziej radykalną opozycję brzmienia i pauzy – tą dialektyką dźwięku i ciszy w mistrzowski sposób operował Henryk Mikołaj Górecki. Rozpoznawalną cechą stylu kompozytora, charakterystyczną przede wszystkim dla jego utworów powstałych po roku 1965 (od czasu *Refrenu*) stała się obecność wielu pauz, zwłaszcza generalnych, pełniących wszystkie wymienione wyżej funkcje muzyczne. Wrażenie głębi tworzone jest w utworach kompozytora właśnie przez maksymalnie kontrastujące zestawianie odcinków utrzymanych w niemal skrajnej głośności i natężeniu ekspresywnym (określenia „*con massima passione*”, „*con grande tensione*”, „*con massima espressione*”) z nagle pojawiającymi się pauzami. Te ostatnie są swoistymi rezonatorami brzmień ledwo ucichłych, a przez biegunową opozycyjność natężenia brzmienia konstituują wrażenie dotykania płaszczyzny „dna” utworu, z którego wyłania się dźwięk. Tak rozpoczyna

⁴⁰ G. Quispel, *Gnoza*, tłum. B. Kita, Instytut Wydawniczy Pax, Warszawa 1988, s. 90.

⁴¹ Mistrz Eckhart, *Dzieła wszystkie*, tłum. W. Szymona, Wydawnictwo Polskiej Prowincji Dominikanów „W drodze”, t. 1, *Kazania*, Poznań 2013, s. 71, 96.

⁴² Por. kard. J. Ratzinger, *Nowa pieśń dla Pana*, tłum. J. Zychowicz, Znak, Kraków 2005, s. 200.

⁴³ J. Krishnamurti, *The Only Revolution*, Victor Gollancz, London 1970, s. 40, <http://jungledrum.hopto.org/news/attachments/sep2012/theonlyrevolution.pdf>, s. 33 (tłum. fragm. – K.K.).

⁴⁴ Według Janiny Makoty w muzyce iluzją pierwotną jest czasowość, a wtórna – przestrzenność (por. J. Makota, *O klasyfikacji sztuk pięknych*, Wydawnictwo Literackie, Warszawa 1964, s. 138).

się między innymi *II Symfonia „Kopernikowska”* czy dedykowany Janowi Pawłowi *II Psalm Beatus vir*. Warto dodać, że charakterystyczna dla muzyki kompozytora powtarzalność krótkich odcinków harmoniczo-melodycznych, przerywanych pauzami, tworzy iluzję „czasu zatrzymanego”, co również należy do najbardziej rozpoznawalnych cech stylu Góreckiego. Istotny jest jednak fakt, że podobnie jak w utworach Pendereckiego, owe momenty szczególnego wykorzystywania muzycznej ciszy cechują zazwyczaj miejsca szczególnie naznaczone semantycznie.

Quasi-przestrzenna rola muzycznej ciszy uwidacznia się nie tylko w przypadku niektórych pauz, przerywających tok brzmieniowy utworu, ale również w jednoczesnym (faktualnym) nakładaniu muzycznych planów. Taka hierarchizacja planów występuje chociażby we wspomnianym *The Unanswered Question* Ivesa. Plan „najgłębszy”, utrzymany w maksymalnie ściszonej dynamice, stanowi tu niezmienny, jakby nieruchomy, eufonicznie brzmiący plan głęboki, na tle którego rozgrywa się dramatyczna akcja instrumentów dętych – co istotne, przerywana również pauzami, intensyfikującymi doniosłość owych egzystencjalnych „pytań bez odpowiedzi”.

Jednym z najdoskonalszych muzycznych „filozofów ciszy” był Anton Webern, twórca muzycznego punktualizmu, kompozytor szczególnie zainteresowany przestrzenią muzyczną, przejawiającą się w idei unifikacji linearnego i wertykalnego wymiaru muzyki. W swych ażurowych, aforystycznych, trwających niekiedy kilkanaście sekund (nie dłużej niż kilka minut) instrumentalnych utworach twórca ten rezygnuje z dramaturgicznej roli ciszy. Dąży natomiast do jej obiektywnego ujęcia, jako – jak ujmuje to Michalina Kmieciak – negatywu dźwięku, koniecznego, aby mógł się on objawić jako punkt⁴⁵. W tym celu maksymalnie niweluje też dynamiczny kontrast między dźwiękiem a ciszą, oscylując wokół dynamiki piano i pianissimo. Kmieciak pisze: „Twórczość Weberna staje się zaprzeczeniem wizji muzyki jako opowieści, posiadającej własną dramaturgię, akcję. Dźwięk zostaje przez niego zawieszony w próżni milczenia [...] pauzy służą oderwaniu poszczególnych nut od siebie, nadaniu im autonomii i wyrwaniu z kontekstu pozostałych dźwięków”⁴⁶. Można zaryzykować twierdzenie, że cisza w muzyce Weberna nie jest określana – jak w przypadku większości innych dzieł muzycznych – przez kontekst brzmieniowy; przeciwnie, to ona określa dźwięk. Potencjał muzyczny Weberna kryje się w tym, co niewypowiedziane, a jego abstrakcyjna wizja muzyki i ciszy (a może raczej „muzyki w ciszy”) zbliża się do pełnej realizacji idei muzyki absolutnej, nacechowanej metafizycznie, czyli zdającej się sięgać

⁴⁵ Por. M. Kmieciak, *Różnica w ciszy. Webern a Cage*, w: *John Cage. Człowiek, dzieło, paradoks*, red. M. Chołoniewski, B. Bogunia, Akademia Muzyczna w Krakowie, Kraków 2014, s. 110.

⁴⁶ Tamże, s. 107n.

tę, co prawdziwie jest, bez odwoływania się do znaczeń pozamuzycznych. Interpretatorzy twórczości kompozytora zwracali uwagę, że mimo całkowitego zanegowania pozamuzycznego znaczenia (a może właśnie dzięki temu podejściu) kompozytor w doskonały sposób dotyka tego, co niewyraźne i nieprzedstawialne. Jacek Szerszenowicz pisał: „Skrajna Webernowska dynamika przybiera charakter konceptualny: jest bardziej domyślna niż osiągalna, odpowiada pogładowi, że cisza jest zjawiskiem na granicy bytu i abstrakcji, przybliża nas do Absolutu i staje się stanem świętym, który nie powinien być skalany materią dźwięku”⁴⁷.

Przywołane postawy kompozytorskie, mimo że mocno nacechowane indywidualnym podejściem do problemu, zdają się jednak dowodzić, iż muzyczna cisza, pełniąc różne funkcje i określana w diametralnie odmiennym kontekście dźwiękowym, odsłaniać może nie tylko swój potencjał wyrazowy, lecz także rys metafizyczny oraz symboliczny, transcendujący ostatecznie materię czysto muzyczną. Konieczne staje się zatem zgłębienie tej kwestii.

SEMANTYCZNA I METAFIZYCZNA FUNKCJA CISZY W MUZYCE

W pracach dotyczących muzycznej ciszy zagadnienie jej sensu głębszego niż formalny i energetyczny rzadko bywa szerzej rozwijane, mimo że autorzy przeczuwają istnienie tego problemu i nań wskazują. Ostrożność tę można zrozumieć i uzasadnić. Wyjście poza czysto muzyczną funkcję ciszy w utworze z zasady pociąga za sobą konieczność dotknięcia kwestii możliwości jej „zniczeń” oraz innych odniesień pozamuzycznych, co w kontekście wciąż popularnej wśród części muzykologów, kompozytorów i wykonawców teorii o asemantyczności muzyki stwarza problemy natury estetycznej i teoriopoznawczej. Innym powodem istniejącego stanu rzeczy jest fakt, że pozamuzycznie nacechowana cisza występuje często w utworach wokalnie-instrumentalnych lub programowych, w których jej sens determinowany jest przez kontekst nie tylko dźwiękowy, ale przede wszystkim słowny bądź fabularny. Oczywiście w przypadku tego rodzaju dzieł możliwe funkcje ciszy znacznie się multiplikują, ale wspomniany odrębny status tej muzyki usprawiedliwia – choć tylko częściowo – pomijanie tej problematyki w ograniczonych objętościowo pracach. Częściowo, gdyż sprawa nie jest do końca jednoznaczna. Jak się bowiem okazuje, cisza wykraczająca poza sens czysto muzyczny spotykana jest również w absolutnej muzyce instrumentalnej, a co więcej, sensy te dają się powszechnie – choć niekiedy intuicyjnie – zrozumieć. Krótkie omówienia takiego wykorzystywania muzycznej ciszy można zresztą znaleźć w pracach,

⁴⁷ Szerszenowicz, dz. cyt., s. 90.

które nie zajmują się bliżej tym problemem. Symptomatyczny jest tu przykład wielokrotnie cytowanej Zofii Lissy, znanej z marksistowskiej orientacji swoich powojennych badań. Podając przykład *II Symfonii* Brucknera, ze względu na znaczną ilość pauz zwanej *Pausensinfonie*, autorka zauważa, że wykorzystana cisza nadaje tej muzyce „charakter rozległości, dali”⁴⁸. Znając „mistyczny” światopogląd kompozytora, można przypuszczać – pisze Lissa – że pauzy posiadają w tej muzyce funkcję symboliczną, odnoszącą się do „kosmicznych wyobrażeń”⁴⁹. Trzeba tu wyjaśnić, że sens i charakter pełnej wewnętrznej spokoju, ale i romantycznej żarliwości muzyki Brucknera, również tej instrumentalnej, płynie po prostu z jego gorącej wiary (twórca był gorliwym katolikiem). Muzyka ta wydaje się dotykać sfery sacrum. Na taką interpretację, wprost potwierdzającą transcendentny, religijny wymiar muzycznej ciszy w twórczości kompozytora, Lissa nie mogła jednak (lub nie chciała) sobie pozwolić w latach sześćdziesiątych ubiegłego wieku, w których powstawały jej teksty.

Próbując w szerszej perspektywie zmierzyć się z zarysowanymi problemami, stajemy wobec konieczności dookreślenia kwestii terminologicznych dotyczących możliwości transcendowania przez muzykę, a co za tym idzie – również przez muzyczną ciszę, materii czysto brzmieniowej i czysto dźwiękowych wartości estetycznych⁵⁰. Problem ten jest oczywiście zbyt obszerny, żeby odnieść się do niego w całości; w dwudziestym i dwudziestym pierwszym stuleciu stał się on przedmiotem szeroko zakrojonych badań semiotyki, ale również hermeneutyki muzycznej. Warto jednak poczynić ogólną uwagę, że często źródłem nieporozumień i sporów w kwestii tak zwanego „muzycznego znaczenia” bywa niedoprecyzowanie podstawowych definicji i terminów. Pojęcie znaczenia, przeniesione wprost z językowej komunikacji międzyludzkiej, rzeczywiście budzić może, w przypadku muzyki, zrozumiałe opory⁵¹. Niezależnie od toczonych dyskusji na temat tego, czy muzyka może być pojmowana jako rodzaj języka, raczej niewątpliwy pozostaje fakt, że – jeśli już przyjmiemy taką możliwość – jest to język specyficzny, rozumiany raczej ogólnie jako swoiste, artystyczne medium komunikacyjne, nie zaś przekaz jednoznacznie dookreślonych znaczeń poprzez dźwięki. Co jednak interesujące,

⁴⁸ L i s s a, *Estetyczne funkcje ciszy i pauzy w muzyce*, s. 197n.

⁴⁹ Tamże, s. 198.

⁵⁰ Pojęcie „transcendowania dzieła” rozwija ks. Tadeusz Dzidek (por. ks. T. D z i d e k, *Funkcje sztuki w teologii*, Wydawnictwo WAM, Kraków 2013, s. 58n.).

⁵¹ Symptomatyczna dla tego problemu jest dyskusja Carla Dahlhausa z Romanem Ingardenem. Niemiecki muzykolog zauważył, że niechęć Ingardena do pojęcia znaczenia w muzyce (a tym samym do stwierdzenia jej wielowarstwowości, analogicznie do innych sztuk) wynikała z jednoznacznie językowego jego rozumienia. Natomiast według Dahlhausa w muzyce konieczne jest odejście od modelu językowego (zob. C. D a h l h a u s, *Muzyka jako tekst*, w: tenże, *„Idea muzyki absolutnej” i inne studia*, tłum. A. Buchner, PWM, Kraków 1988, s. 257n.).

perspektywa semiotyczna możliwa jest w muzyce nawet przy zanegowaniu w niej pojęcia znaczenia, co zdają się przeoczać liczni krytycy znaczeniowych możliwości muzyki. Na fakt ten zwrócił uwagę między innymi Władysław Stróżewski, który podkreślając, że wymiar semiotyczny stanowi konstytutywny, niezbywalny aspekt sztuki, wprowadza jednocześnie szersze w stosunku do znaczenia pojęcie sensu⁵². Autor ten zwraca uwagę, że sens sztuki, także muzyki, nie musi się zamykać w jej funkcji znakowej. Możliwe jest natomiast wyodrębnienie w niej różnych „płaszczyzn sensu”: istnieje sens artystyczny, wyrazowy i aksjologiczny dzieła muzycznego, ale zaistnieć może również jego sens przedmiotowy, symboliczny, sakralny czy metafizyczny. Podobne szerokie pojęcie sensu, znacznie przekraczające wąskie pojęcie znaczenia, wyodrębnia również Mieczysław Tomaszewski⁵³.

Nawet jednak całkowite odrzucenie perspektywy semiotycznej nie musi automatycznie wykluczać możliwości „transcendowania” przez muzykę materii czysto brzmieniowej. Warto przywołać tu przykład Romana Ingardena. Filozof ten, bardzo niechętnie odnoszący się do kwestii zdolności semantycznych muzyki, wprowadza jednak kategorię jakości metafizycznych, możliwych do ukonstytuowania się we wszystkich rodzajach sztuk⁵⁴. Jakości te, dające odbiorcy szczególnie intensywne przeżycie istnienia, często charakteryzuje właśnie semantyczna „niewyraźalność” (zresztą egzystencjalna interpretacja muzycznej ciszy dokonana przez Gisèle Brelet również zdaje się dotyczyć tego problemu). Warto by może w tym kontekście zrewidować potoczne, lecz mocno zakorzenione rozumienie pojęcia muzyki absolutnej jako zamykającej się wyłącznie w samej sobie. Właściwe, zgodne z romantyczną genezą tego pojęcia rozumienie określenia „absolutny” w muzyce oznaczać ma natomiast jej zdolność do pozaznaczeniowego, a więc bezpośredniego docierania do podstaw bytu, absolutu (rozumianego filozoficznie, jak i niekiedy religijnie). Nieprzypadkowo w hierarchii sztuk Arthura Schopenhauera muzyka zajmowała najwyższe miejsce, jako ta, która zdolna jest bezpośrednio przedstawić świat i jego podstawy (woleń)⁵⁵. Takie rozumienie absolutności byłoby więc właściwie tożsame z kategorią metafizyczności w sztuce w ujęciu Ingardena (jak wiadomo, pojęcie metafizyczności również bywa rozumiane w roz-

⁵² Por. W. Stróżewski, *Trzy wymiary dzieła sztuki*, w: tenże, *Wokół piękna. Szkice z estetyki*, Universitas, Kraków 2002, s. 6.

⁵³ Por. M. Tomaszewski, *Nad analizą i interpretacją dzieła muzycznego. Myśli i doświadczenia*, w: tenże, *Interpretacja integralna dzieła muzycznego*, Akademia Muzyczna w Krakowie, Kraków 2000, s. 23n.

⁵⁴ Por. R. Ingarden, *O dziele literackim. Badania z pogranicza ontologii, teorii języka i filozofii literatury*, tłum. M. Turowicz, Warszawa 1988, s. 368n.; tenże, *Studia z estetyki*, t. 2, s. 61.

⁵⁵ Por. E. Fubini, *Historia estetyki muzycznej*, tłum. Z. Skowron, Musica Iagiellonica, Kraków 2015, s. 272-277.

maity sposób, a także – niestety – często nadużywane). Intuicję tę wydają się potwierdzać wypowiedzi Witolda Lutosławskiego, który uznawał muzykę za sztukę asemantyczną, ale jednocześnie pod koniec życia wypowiadał się o niej jako o przesłaniu ze świata idealnego⁵⁶. Warto dodać, że Władysław Stróżewski uznawał późną twórczość kompozytora za w sposób szczególny naznaczoną metafizycznością⁵⁷.

Ten krótki i w związku z tym mocno uproszczony rekonesans konieczny był dla podjęcia próby dwojakiej interpretacji – semantycznej (lub symbolicznej) oraz metafizycznej – funkcji ciszy w muzyce, która zdaje się przekraczać swą brzmieniową naturę. Oba te typy mogą – co istotne – występować tak razem, jak i oddzielnie. I tak na przykład w twórczości Pendereckiego i Góreckiego konstytuują się zazwyczaj obie funkcje ciszy; dla asemantycznej muzyki – i ciszy – Weberna charakterystyczna jest ta druga. Warto kwestie te poddać głębszej interpretacji.

W swych analizach funkcji ciszy w muzyce Paulina Doniec przeprowadza interesującą interpretację bliskoznacznych pojęć ciszy i milczenia, sięgając między innymi do prac z zakresu literaturoznawstwa. Przyjmując postawę asemantyczną wobec muzyki, autorka ta dowodzi, iż możliwa jest w niej jedynie cisza bezznaczeniowa, „pusta”⁵⁸, „pasywna”⁵⁹. Milczenie natomiast, jako swoiste dla komunikacji językowej, zawsze jest „komunikacyjnie i treściowo naznaczone”⁶⁰. „Milczenie-wyrażanie – pisze Doniec – jest [...] jednocześnie i zawsze milczeniem-informowaniem”⁶¹. Interesujące pozostaje spostrzeżenie autorki, że to odbiorca konkretyzuje i dopełnia sens milczenia, którego przekaz bywa wielo-znaczny.

Jeśli jednak weźmiemy pod uwagę wcześniejsze rozróżnienia, to wydaje się, że – wbrew spojrzeniu autorki – w muzyce (nie tylko wokalnie-instrumentalnej, ale także instrumentalnej) może ukonstytuować się zarówno asemantyczna cisza, jak i semantycznie nacechowane milczenie. Oczywiście, żeby takie milczenie zaistniało w muzyce absolutnej, musi zostać spełnionych kilka warunków, o których jeszcze będzie mowa. Komentując wspomnianą *Pausensinfonie* Brucknera, Zofia Lissa pisała o funkcji pauz w tym utworze: „Nie są to dramatyczne «pęknięcia» tkaniny dźwiękowej, kumulujące napięcie przez

⁵⁶ Por. *Posłanie ze świata idealnego. Z Witoldem Lutosławskim rozmawia Ludwika Malewska-Mostowicz*, w: W. Lutosławski, *Postscriptum*, oprac. D. Gwizdalanka, K. Meyer, Zeszyty Literackie, Warszawa 1999, s. 54, 56.

⁵⁷ Por. W. Stróżewski, *Czas piękna*, w: tenże, *Wokół piękna. Szkice z estetyki*, s. 386.

⁵⁸ P. Doniec, *O ciszy i milczeniu*, w: *W kręgu muzyki i myśli humanistycznej*, red. M. Demska-Trębacz, cz. 10, Wydawnictwo Akademii Muzycznej im. Fryderyka Chopina, Warszawa 2003, s. 30.

⁵⁹ Tamże.

⁶⁰ Tamże.

⁶¹ Tamże.

przeplływ pozornie «pustego» czasu, ale są [one – K.K.] jej dalszym ciągiem, jej «dopowiadaniem» w ciszy, w duchu Norwidowskiego sformułowania, iż «milczenie... jest częścią mowy»⁶². Znany fenomenolog religii Gerardus van der Leeuw nie wahał się przyrównać milczenia muzycznego do milczenia kultycznego, obecnego w wielu religiach jako wyraz dotknięcia niewyraźnej tajemnicy. Pisał: „To milczenie kultowe nie jest brakiem dźwięku, nie ma charakteru negatywnego, lecz pozytywny. Podobnie jak w muzyce pauzy robią czasem największe wrażenie, mają najmocniejszy wyraz, tak też w kulcie milczenie działa nie tylko jako wyraz największego wzruszenia, lecz również jako środek najgłębszego objawienia»⁶³.

W muzyce mocno nacechowany semantycznie typ ciszy ukształtował się w wiekach szesnastym i siedemnastym w ramach tak zwanej retoryki muzycznej. Retoryka ta dotyczyła początkowo wyłącznie muzyki wokально-instrumentalnej, lecz z czasem zaczęto doszukiwać się jej śladów również w utworach pozbawionych warstwy tekstowej. Trasybulos Georgiades twierdzi na przykład, iż specyficzny, sakralny wymiar muzyki instrumentalnej Bacha wynika z faktu, że kompozytor przeniósł na tę muzykę prozodię sakralnego słowa⁶⁴, a niektórzy hermeneuci muzyczni próbowali w tym duchu interpretować tematy Bachowskich fug, doszukując się w nich śladów konkretnych fragmentów chorałowych hymnów i psalmów⁶⁵. Istotne jest, że w temacie Bachowskiej fugi ważną, energetyczną rolę odgrywa właśnie pauza⁶⁶. W barokowej retoryce muzyczna cisza przyjmowała postać dwóch figur: aposiopesis (zamilknięcia) oraz suspiratio (westchnienia). Cisza w funkcji pierwszej z figur obrazowała często pustkę czy śmierć, ale również momenty najgłębszego wzruszenia. Taka pauza generalna pojawiała się często w opracowaniach *Credo* lub w utworach pasyjnych po słowach zwiastujących śmierć Chrystusa; z czasem wykorzystywanie w tych momentach ciszy weszło do praktyki wykonawczej, mimo że w partyturze kompozytor nie zawsze notował pauzę. Suspiratio łączyło się zaś z fragmentami słowno-muzycznymi dotyczącymi płaczu, westchnienia; figura ta wpłynęła na ukształtowanie się specyficznych, krótkich motywów melodycznych nazwanych właśnie „westchnieniowymi” (charakterystyczne są one chociażby dla słynnej *Lacrimosy* z *Requiem* Mozarta). Tradycja retoryki

⁶² L i s s a, *estetyczne funkcje ciszy i pauzy w muzyce*, s. 197.

⁶³ G. v a n d e r L e e u w, *Fenomenologia religii*, tłum. J. Prokopiuk, Książka i Wiedza, Warszawa 1997, s. 378.

⁶⁴ P o r. T. G e o r g i a d e s, *Sakral und Profan in der Musik*, Max Hueber, München 1960, s. 98.

⁶⁵ Geneza formy fugi rzeczywiście tkwi w muzyce wokalne – jej przodkiem był motet.

⁶⁶ Zob. G.C. B u t l e r, *Fugue and Rhetoric*, „Journal of Music Theory” 21(1977) nr 1, s. 49-109; S. V a r t o l o, *J.S. Bach, Die Kunst der Fuge*, Naxos 8.57057778 http://www.naxos.com/sharedfiles/PDF/8.570577-78_sungtext.pdf.

muzycznej żywa jest do dziś w twórczości wokalnie-instrumentalnej niektórych kompozytorów (w Polsce na przykład Krzysztofa Pendereckiego).

W muzyce instrumentalnej semantycznie nacechowana cisza pojawiała się przede wszystkim w gatunkach „charakterystycznych”, jak lamento, kołysanka, nokturn czy marsz żałobny. Pauza w tego typu dziełach nie konstytuuje oczywiście dookreślonych znaczeń, lecz rozpoznawalny, ogólny sens wyrazowy.

W STRONĘ TEOLOGICZNEGO SENSU CISZY W MUZYCE ROZPOZNANIE

„Śpiew, który przepełnia niebios, musi zamilknąć wobec bezsiły stworzeń zbliżających się do najgłębszej tajemnicy Bóstwa”⁶⁷ – pisze Gerardus van der Leeuw, analizując fenomen adoracji. W ujęciach zjawiska religijnego – zarówno teologicznych, jak i religioznawczych – dialektyka śpiewu i milczenia jest jednym z najczęstszych obrazów, jakimi posługują się autorzy. Oba te fenomeny przekraczają bowiem jakoś „zwykły” sposób komunikacji interpersonalnej (mowę), charakteryzują szczególne („niezwyczajne”) momenty życia ludzkiego, pojawiają się często wówczas, gdy wyrazowe możliwości języka zawodzą. Rolę tej dialektyki w doświadczeniu transcendencji uwypukla Biblia. Psalmi przesycone są wezwaniem do „śpiewu dla Pana”, co doskonale wyrażone zostało w Psalmie 96: „*Śpiewajcie Panu pieśń nową, / śpiewajcie Panu, wszystkie krainy!*” (w. 1). Jednocześnie w Księdze Habakuka pojawia się wezwanie do milczenia: „A Pan mieszka w swym świętym domu, niechaj zamilknie przed Nim cała ziemia” (Ha 1,20). Dialektyka ta ukształtowała pewien wzór postawy chrześcijańskiej. Śpiew psalmów i głębokie, pełne czujności milczenie stanowiły wyróżnik drogi ojców pustyni⁶⁸. Św. Jan od Krzyża doświadczenie mistyczne określał jako „muzykę ciszą przepojoną”⁶⁹. Kardynał Joseph Ratzinger tak wyjaśniał fenomen tej dialektyki: „Wiara pochodzi ze słuchania słowa Bożego. Tam wszakże, gdzie słowo Boże zostaje przełożone na słowo ludzkie, pozostaje pewna reszta w postaci tego, co nie zostało wypowiedziane i co nie daje się wypowiedzieć, co wzywa nas do milczenia – milczenia, które w końcu sprawia, że to, co niewypowiedziane, staje się śpiewem, i przyzywa na pomoc także głosy kosmosu, aby niewypowiedzialne stało się słyszalne”⁷⁰.

⁶⁷ Van der Leeuw, dz. cyt., s. 463.

⁶⁸ Zob. *Filokalia. Teksty o modlitwie serca*, tłum. i oprac. ks. J. Naumowicz, Wydawnictwo Benedyktynów „Tyniec”–Wydawnictwo M, Tyniec–Kraków 1998.

⁶⁹ Św. Jan od Krzyża, *Pieśń duchowa*, strofa 15, w tenże, *Dzieła*, tłum. B. Smyrak OCD, Wydawnictwo Karmelitów Bosych, Kraków 2004, t. 2, s. 23.

⁷⁰ Ratzinger, dz. cyt., s. 215.

Można zaryzykować twierdzenie, że w ludzkim doświadczeniu jakości, które przekraczają zwyczajność codziennego życia, dialektyka ciszy i milczenia rodzi szczególnego rodzaju „sprężenie zwrotne”. Największe napięcie „zamyka usta”, ale i z milczenia rodzić się może śpiew. Znane są słowa Ludwiga Wittgensteina, „O czym nie można mówić, o tym trzeba milczeć”⁷¹. Parafrazując niejako tę wypowiedź, teolog Philipp Harnocourt, przyrodni brat zmarłego w marcu bieżącego roku dyrygenta Nikolausa Harnoncourta, mówił: „O czym nie można mówić, to można, a nawet trzeba – jeśli nie wolno milczeć – wyrażać śpiewem i muzyką”⁷². Roman Berger zwraca uwagę, że podobna „wymiana zdań” niejako dokonała się między Theodorem W. Adorno a Janem Pawłem II w kontekście swego rodzaju misterium iniquitatis, jakim był holocaust. Według Adorna po Auschwitz poezji i muzyce pozostało tylko milczenie. Pięćdziesiąt lat później podczas uroczystości upamiętniających Shoah Jan Paweł II stwierdził, że nawet w naszych czasach człowiek może śpiewać, jeśli jego muzyka jest protestem przeciw złu, lamentem nad ludzkim nieszczęściem lub – wyrazem nadziei. Ta różnica w podejściu Adorna i Jana Pawła II wynika – zdaniem Bergera – z odrębnych koncepcji człowieka. Punktem wyjścia dla Adorna jest antropocentryzm zamykający się w doczesności, wykluczający transcendowanie osoby ludzkiej. Tak pojmowany człowiek – twórca sztuki będącej ekspresją jego indywidualnej egzystencji – nie potrafi wyrazić katastrof, które zyskały wymiar apokaliptyczny, ponadindywidualny. „W stanowisku Jana Pawła II – pisze Berger – dojrzeć można człowieka – istotę stworzoną na obraz Boga, a więc będącą w pierwszym rzędzie częścią całości Stworzenia, całości Misterium. Sztuka jest wówczas przejawem ukrytych w człowieku zdolności dotknięcia – w wyjątkowych chwilach ekstazy, zachwyty – całości tej Tajemnicy [...]. Sztuka jest więc sztuką-przekraczania-granic-codzienności. Człowiek ś m i e ś p i e w a ć, o ile uda mu się przekroczyć granice egoizmu”⁷³.

Szukając odpowiedzi na pytanie o sens i istotę muzyki religijnej, kardynał Ratzinger powołuje się na (wspomniane już) słowa Mahatmy Gandhiego, iż głębi morza właściwe jest milczenie, ziemi – krzyk, a niebu – śpiew. Krzyk stworzeń ziemi chce zagłuszyć milczenie morza i śpiew nieba. Interpretując tę myśl, autor pisze: „Człowiek [...] ma udział we wszystkich trzech sferach: nosi w sobie głębię morza, ciężar ziemi i wysokość nieba, i dlatego łączy w sobie wszystkie trzy właściwości: milczenie, krzyk i śpiew. [...] Pozbawionemu odczucia transcendencji człowiekowi pozostaje tylko krzyk. [...] Prawdziwa

⁷¹ L. Wittgenstein, *Tractatus logico-philosophicus*, tłum. B. Wolniewicz, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 1997, s. 83.

⁷² Cyt. za: Ratzinger, dz. cyt., s. 215.

⁷³ R. Berger, *Głębia – zapomniany wymiar?*, w: tenże, *Zasada twórczości. Wybór pism z lat 1984-2005*, Akademia Muzyczna w Katowicach, Katowice 2005, s. 215n.

liturgia [...] przywraca mu jego całość [...] przyswajając mu umiejętność lotu [...] wznosząc ku górze jego serce, sprawia, że umilkła pieśń odzywa się w nim na nowo”⁷⁴.

Dialektyka ciszy i śpiewu jest więc fenomenem uchwytnym mimo opinii niejako przeciwstawiających te zjawiska lub jedno z nich uwypuklających. Śpiew (muzyka) i cisza tworzą tę dialektyczną jedność nie tylko na poziomie czysto brzmieniowym, ale również wyrazowym i estetycznym. Jest to także doświadczenie ponadkulturowe, ogólnoludzkie. Libański filozof i poeta Khalil Gibran pisał: „Śpiewać powinienś tylko wtedy, gdy pijesz z rzeki ciszy”⁷⁵. Idea ta znajduje swoisty rezonans w muzyce wspomnianego już Eugeniusza Knapika, dla którego śpiew stanowi jedną z estetycznych determinant twórczości. W utworze *Le Chant* pojawienie się głosu ludzkiego zwiastuje pauza generalna, podkreślona dodatkowo określeniem „silenzio”; na pożegnanie dwudziestego wieku kompozytor tworzy monumentalny cykl pieśni pod znaczącym tytułem *Up into the Silence*.

Powracając jednak do pierwszoplanowego tematu ciszy – jej rolę w muzyce dotyczącej tajemnicy Transcendencji docenili w dwudziestym stuleciu fenomenologowie religii. Uwypuklając irracjonalne, niepoznawalne (a więc niewyraźne) aspekty sacrum, Rudolf Otto pisał, że w muzyce najdoskonalszym sposobem przedstawiania numinosum jest wzniosłość oddawana przez milczenie⁷⁶. Cytowany już Gerardus van der Leeuw pisał: „[Milczenie] staje się [...] pozytywnym wyrazem tego, co niewyraźne, językiem tego, co w języku niewypowiadane. [...] Jedyna moc objawia się tylko *per viam negationis*”⁷⁷. Według myśli fenomenologicznej zatem, podejmującej niejako ścieżki teologii apofatycznej, cisza w muzyce, nosząca rys metafizyczny, stanowi jedyny możliwy wyraz Innego, niepoznawalnej Rzeczywistości.

Warto jeszcze wspomnieć, że niektóre definicje muzyki – zarówno europejskie, jak i wschodnie – odnajdują szczególną jedność ciszy i brzmienia w pojęciu harmonii. Pitagorejczycy wprowadzili pojęcie harmonii sfer, którą w średniowieczu rozwinął Boecjusz w trójczłonowej relacji: *musica humana* – *musica mundana* – *musica instrumentalis*. Tylko ta ostatnia słyszalna jest przez ucho ludzkie. Badając kosmiczną harmonię sfer, pitagorejczycy twierdzili, że dźwięk wydawany przez ruch kołowy gwiazd nie jest słyszany, ponieważ dźwięk ten „jest od naszego urodzenia tuż przy nas, wskutek czego nie

⁷⁴ R a t z i n g e r, dz. cyt., s. 200.

⁷⁵ K. G i b r a n, *Prorok*, <http://www.eioba.pl/a/1oiv/prorok>.

⁷⁶ Por. R. O t t o, *Świętość. Elementy irracjonalne w pojęciu bóstwa i ich stosunek do elementów racjonalnych*, tłum. B. Kupis, Książka i Wiedza, Warszawa 1968, s. 105.

⁷⁷ V a n d e r L e e u w, dz. cyt., s. 377n.

odróżniamy go od jego przeciwieństwa – milczenia”⁷⁸. Do pewnego stopnia analogiczna koncepcja narodziła się w filozofii chińskiej, a rozpowszechniła zwłaszcza w konfucjanizmie. Metafizyczny korzeń wszelkiej brzmieniowości (w tym muzyki) – „Wielki Dźwięk” – nie brzmi. Wang Bi tłumaczy: „Wielkiego Dźwięku nie można usłyszeć. Gdyby brzmiał, to jego dźwięk oddalałby się i przybliżał, raz byłby bardziej wyraźny, innym razem mniej wyraźny. I jako taki nie mógłby rządzić wszystkimi dźwiękami. Dlatego mówi się, że on nie brzmi”⁷⁹. Koncepcja ta wpłynęła na wykształcenie się w Chinach szczególnej praktyki bezdźwięcznej gry na instrumencie, która stanowiła rodzaj medytacji. Rafał Mazur tak wyjaśnia tę praktykę: „Podczas docierania do Dào [należy] pomniejszać, a nie powiększać, ujmować, a nie dodawać. Więc i mędrcy tak czynili, wraz z głębią zrozumienia ujmowali dźwięków. Aż w efekcie docierali do Wielkiego Dźwięku i wtedy już nic nie musieli grać. Sam instrument, jego dotyk, jego obecność, czy też dźwięk wydobywający się z jego pudła rezonansowego pod wpływem podmuchu wiatru, [...] kierowały umysł mędrca w stronę Dào [...] do korzenia wszelkich rzeczy, całej rzeczywistości. [...] Kto obcuje z Dào, obcuje z Wielkim Dźwiękiem. Kto obcuje z Wielkim Dźwiękiem, obcuje z ciszą”⁸⁰.

*

Zaprezentowany rekonesans stanowi swego rodzaju rozpoznanie tematu, nieroszczące sobie oczywiście prawa do jego wyczerpania. Warto zapewne byłoby przyjrzeć się bliżej konkretnym przejawom wykorzystywania ciszy w muzyce przez twórców reprezentujących różne epoki, techniki i style. Na głębsze opracowanie czeka na pewno szersza próba interpretacji ciszy jako sposobu oddania sacrum w muzyce, a także porównanie do analogicznych prób w malarstwie i sztukach plastycznych. Sztuka jako wyraz *via negationis* posiada bowiem pewne rysy wspólne, do których należą kategorie takie, jak przestrzeń, milczenie, ciemność, światło, bezprzedmiotowość (*asemantyczność*). Jest to materiał na odrębne opracowania.

Żyjemy w świecie, w którym coraz bardziej zaburza się pożądana równowaga między ciszą a dźwiękiem na niekorzyść tej pierwszej – cisza staje się towarem deficytowym. Nie tylko więc w muzyce, ale i w codziennym do-

⁷⁸ A r y s t o t e l e s, *O niebie*, ks. II, 290b, tłum. P. Siwek, w: tenże, *Dziela wszystkie*, t. 2, „Fizyka”. „*O niebie*”. „*O powstawaniu i niszczeniu*”. „*Meteorologika*”. „*O świecie*”. „*Metafizyka*”, tłum. K. Leśniak i in., PWN, Warszawa 1990, s. 288. Por. D o n i e c, dz. cyt., s. 36.

⁷⁹ R. M a z u r, 4'33'' a daoistyczna koncepcja „Muzyki bez Dźwięku”, w: John Cage, *Człowiek, dzieło, paradoks*, s. 265.

⁸⁰ Tamże, s. 266n.

świadczeniu – dbajmy o nią i jej poszukujmy. Jest bowiem miejscem spotkania człowieka z człowiekiem i człowieka ze Stwórcą. Cage powiadał, iż spokój i cisza potrzebne są, abyśmy mogli usłyszeć drugiego człowieka, dowiedzieć się, że inni ludzie też myślą⁸¹. Kompozytor młodego pokolenia Michał Moc mówił natomiast: „Myślę, że dla współczesnego człowieka cisza może być potwierdzeniem działania siły nadprzyrodzonej, stwórczej – bo przecież odkąd żyję, wciąż wszystko wokół otacza mnie dźwiękiem. Cisza pojawia się jak dotyk Stwórcy, gdy godzi się na sen, a potem jednak powoduje powrót do codzienności dźwięków – pozwalając na przebudzenie”⁸².

⁸¹ Por. *Wokół ciszy. W stulecie urodzin Johna Cage’a* (sentencja przytoczona na tylnej okładce książki).

⁸² M o c, dz. cyt., s. 143.

MIĘDZY SŁOWEM A MILCZENIEM

Łukasz NIEWCZAS

MILCZENIE I METAFORA O przenośni w dwóch tekstach Norwida o Chopinie

Norwidowskie arcydzieło mogłoby stanowić argument w długim sporze o to, czy jakości konkretne, naoczne, wizualne ewokowane są w dziele literackim intensywniej za pomocą rozwiązań o charakterze metaforycznym, czy też bez ich udziału. „Fortepian Szopena” jest bowiem utworem, w którym element obrazowy odgrywa bardzo istotną rolę, aktualizuje się jednak głównie za sprawą rozwiązań innych niż przenośne.

Problematyka ciszy i milczenia odgrywa w dziele Cypriana Norwida, na różnych jego poziomach, bardzo istotną rolę – nic też dziwnego, że doczekała się już niemałej literatury przedmiotu¹. Problem ten ujmowano zazwyczaj w perspektywie filozoficznej (epistemologicznej, historiozoficznej, aksjologicznej), głównie na kanwie analiz późnego, napisanego kilka miesięcy przed śmiercią Norwida eseju *Milczenie*². Zagadnieniem tym zajmowano się również na tradycyjnym gruncie motywiki i tematologii. Stosunkowo rzadko podejmowano natomiast problem milczenia jako elementu poetyki Norwida – mam tu na myśli rozmaite tekstowe sposoby ewokacji ciszy w jego poezji. Najobszerniejsze obserwacje poświęcone temu zagadnieniu odnajdziemy w komparatystycznej książce Piotra Śniedziewskiego *Mallarmé – Norwid. Milczenie i poetycki modernizm we Francji oraz w Polsce*, w rozdziale zaty-

¹ Zob. np. M. Jastrun, *Między słowem a milczeniem*, PIW, Warszawa 1960; J. Trypućko, *Norwidowskie „skąpstwo w mowie”*, w: *Norwid żywy*, red. W. Günthner, Związek Pisarzy Polskich na Obczyźnie, Londyn 1962, s. 151-164; Z.L. Zaleski, *Norwidowa poetyka i dialektyka milczenia*, w: *Norwid żywy*, s. 255-273; M. Straszewska, *O milczeniu i ciszy u Norwida (szkic)*, „Przegląd Humanistyczny” 8(1964) nr 4(43), s. 47-64; J.W. Gomułicki, *Patos i milczenie*, w: C. Norwid, *Białe kwiaty*, PIW, Warszawa 1965, s. 5-52; M. Adamiec, *Paradoksy „Milczenia”*, w: C.K. Norwid, *W setną rocznicę śmierci. Materiały z sesji naukowej zorganizowanej w dniach 18 i 19 maja 1983 r.*, Wyższa Szkoła Pedagogiczna, Opole 1984, s. 53-67; M. Kalinowska, *Mowa i milczenie. Romantyczne antynomie samotności* (zob. zwł. rozdz. „O monologu w twórczości Cypriana Norwida”, s. 205-245), PIW, Warszawa 1989; A. Okopień-Sławińska, *Semantyczna strategia poetyckiego zamilczenia (Przypadek „Jak...” Cypriana Norwida)*, „Teksty Drugie” 2000, nr 5(64), s. 30-42; J. Puzyna, „*Milczenie*” Norwida, w: *Semantyka milczenia. Zbiór studiów II*, red. K. Handke, Slawistyczny Ośrodek Wydawniczy, Warszawa 2002, s. 19-42; S. Sawicki, *Norwid o nieujawnianym wymiarze zdań*, w: tenże, *Wartość – sacrum – Norwid II*, Wydawnictwo KUL, Lublin 2007, s. 139-147; P. Śniedziewski, *Mallarmé – Norwid. Milczenie i poetycki modernizm we Francji oraz w Polsce*, Wydawnictwo Naukowe UAM, Poznań 2008.

² Zob. C. Norwid, *Milczenie*, w: tenże, *Pisma wszystkie*, t. 6, *Proza*, cz. 1, oprac. J.W. Gomułicki, PIW, Warszawa 1971, s. 221-248.

tułowanym „Mówić milcząc”³, w którym badacz omawia „formalne środki pozwalające wyrazić lub zasugerować milczenie w poezji”⁴, takie jak: aliteracja, elipsa, suspensja, zeugma czy specyficzne Norwidowskie interpunkcja i typografia. Wśród analizowanych przez Śniedziewskiego zabiegów nie znajdziemy jednak charakterystyki metafory, a wydaje się, że jest ona jednym z tych elementów języka, które w szczególny sposób przybliżają poezję autora *Vade-mecum* do bieguna poetyckiego milczenia. Owo przybliżanie chciałbym poniżej zademonstrować, porównując dwa sposoby, w jakie Norwid kształtuje swoją metaforykę w dwóch bardzo różnych tekstach, które łączy temat (postać Fryderyka Chopina) oraz fakt, że w obu sens budowany jest w dużej mierze za pomocą metafory.

Znane nam Norwidowskie pisma dokumentują dwie tylko bezpośrednie reakcje autora na śmierć Chopina. Pierwszą z nich jest lakoniczna, dość cierpka uwaga, którą Norwid kończy list do Cezarego Platera, napisany około 25 października 1849 roku: „Chopin umarł – przy samej śmierci jego nie byłam, bo za wiele atlasów i koronek otaczało łóżko cierpiącego – ale go parę dni pierwej widział i pożegnał”⁵. Druga piśmienna reakcja ze strony Norwida to jego autorstwa nekrolog Chopina, który ukazał się 25 października 1849 roku w „Dzienniku Polskim”.

Motyw śmierci genialnego muzyka pojawia się później w dyskursywnym *Epilogu* do *Promethidiona*, gdzie przepowiada Norwid, że „w P o l s c e od grobu Fryderyka Chopina rozwinie się sztuka, jako powoju wieniec”⁶. Ale to znów jedynie wzmianka, napisana ponadto już około roku po śmierci kompozytora⁷. *Czarne kwiaty* ukończone zostają w roku 1856, *Fortepian Szopena*⁸ pisze Norwid najprawdopodobniej w końcu 1863 lub na początku 1864⁹, pod

³ Zob. Śniedziewski, dz. cyt., s. 131-180.

⁴ Tamże, s. 176.

⁵ C. Norwid, *Do Cezarego Platera*, w: tenże, *Pisma wszystkie*, t. 8, *Listy 1839-1861*, oprac. J.W. Gomułicki, PIW, Warszawa 1971, s. 80n.

⁶ Tenże, *Promethidion. Epilog*, w: tenże, *Pisma wszystkie*, t. 3, *Poematy*, oprac. J.W. Gomułicki, PIW, Warszawa 1971, s. 464. Podkreślam, że chodzi mi tu o motyw śmierci kompozytora, sam wątek chopinowski pojawia się bowiem w *Promethidionie* naturalnie dużo wcześniej, inicjując w dialogu *Bogumił* dysputę o pięknie i sztuce (por. tenże, *Promethidion. Bogumił*, w: tenże, *Pisma wszystkie*, t. 3, s. 443n.).

⁷ Świadczy o tym informacja umieszczona pod XX fragmentem *Epilogu*: „Pisałem w wigilię roku 1851” (tenże, *Promethidion. Epilog*, s. 479), co należy rozumieć jako: w ostatnich dniach 1850 roku. Z drugiej strony, czas powstania poszczególnych fragmentów *Promethidiona* znamy jedynie w przybliżeniu. Por. na ten temat: S. Sawicki, *Wstęp*, w: C. Norwid, *Promethidion. Rzecz w dwóch dialogach z epilogiem*, oprac. S. Sawicki, Universitas, Kraków 1997, s. 5-8.

⁸ Zob. C. Norwid, *Fortepian Szopena*, w: tenże, *Pisma wszystkie*, t. 2, *Wiersze*, cz. 2, oprac. J.W. Gomułicki, PIW, Warszawa 1971, s. 143-147.

⁹ Por. komentarz do *Fortepianu Szopena* (*Dodatek krytyczny*, w: Norwid, *Pisma wszystkie*, t. 2, s. 392).

wpływem dramatycznych wydarzeń będących następstwem zamachu na generała Teodora Berga. I to właściwie wszystkie „chopinowskie” utwory Norwida. Poza tym zachowała się garść wzmianek epistolarnych, z rzadka tylko rozbudowanych. Ujmując rzecz od strony ilościowej, trzeba przyznać, że to dość niewiele, szczególnie gdy zważyć, jak wielką wartość przypisywał Norwid dziełu Chopina. Z drugiej strony, wymienione wyżej tytuły (poza nekrologiem) to utwory szczególne, Norwidowskie arcydzieła.

W szkicu tym chciałbym przyjrzeć się aspektowo napisanemu tuż po śmierci muzyka nekrologowi¹⁰ oraz jednemu z największych utworów Norwida, *Fortepianowi Szopena*. Dzieli te teksty, rzecz jasna, bardzo wiele. Uzasadnienia wymaga zatem perspektywa, która motywowałaby zestawienie ich ze sobą. Czynnikiem oczywistym jest ich pokrewieństwo tematyczne: motyw śmierci kompozytora. Wydaje się jednak, że do ciekawych wniosków może prowadzić rozpatrzenie obu tekstów w kontekście pewnego aspektu ich poetyki. Oba bowiem, tak odmienne nie tylko gatunkowo i rodzajowo, ale nawet umieszczane w zupełnie innym przedziale pism Norwida (*Fortepian Szopena* zalicza się do pism artystycznych, a *Nekrolog* do nieartystycznych), zbliża budowanie sensu za pomocą metafory. W tej właśnie perspektywie – porównania sposobu posługiwania się przenośnią w dwóch tak różnych tekstach – chciałbym pokazać pewne istotne prawidłowości dotyczące sposobu, w jaki Norwid kształtuje swoją metaforę. Jak się okaże, zagadnienie to wiąże się ściśle także z problematyką poetyckiego milczenia.

PRZENOŚNIA W „NEKROLOGU”

Dla genologicznej praktyki Norwida charakterystyczna jest dążność do rozszerzania i przekraczania kategorii gatunkowych, wypróbowywanie ich pojemności, gra z konwencją i świadomością literacką epoki. Nawet wtedy, gdy pisarz sięga po gatunek w swoim rozumieniu pośledni – nawet gdy pisze felieton, to głównie po to, by poddać go autotematycznej refleksji zmierzającej do uświadomienia istotnych właściwości tej odmiany czasopiśmiennictwa¹¹. Granice gatunku przekracza Norwid także, pisząc nekrologi (a przynajmniej niektóre z nich)¹², teksty w pewnym sensie wszakże „użytkowe”: nie utwory literackie poświęcone zmarłym, wpisujące się w wielką tradycję poezji fune-

¹⁰ Zob. C. Norwid, *Nekrolog [Fryderyka Chopina]*, w: tenże, *Pisma wszystkie*, t. 6, *Proza*, cz. 1, oprac. J.W. Gomułicki, PIW, Warszawa 1971, s. 251.

¹¹ Zob. tenże, *O felietonie felieton*, w: tenże, *Pisma wszystkie*, t. 6, cz. 1, s. 378n.

¹² Por. A. Kuik - Kalinowska, *Nekrologi Norwida wobec tradycji romantycznej*, w: *Genologia Cypriana Norwida*, red. A. Kuik-Kalinowska, Wydawnictwo Pomorskiej Akademii Pedagogicznej, Słupsk 2005, s. 188n.

ralnej, lecz gazetowe fragmenty, pisane szybko i służące pewnym doraźnym celom, na przykład przedstawieniu sylwetki zmarłego i opisanii jego osiągnięć.

Owo przekroczenie granic tradycyjnego nekrologu polega u Norwida, mówiąc najogólniej, na kreowaniu literackości tekstu w obrębie gatunku, który tejże literackości nie zakłada. Efekt ten osiągany jest na różne sposoby, głównie jednak za pomocą rozwiązań o charakterze epickim, takich jak modelowanie wypowiedzi na biografię artystyczną czy też posługiwanie się nacechowaną symbolicznie anegdotą¹³. Wśród nekrologowych tekstów Norwida ten poświęcony Chopinowi wyróżnia się jednak najbardziej. Nie tylko dlatego, że opiewa jedną z największych postaci ówczesnego życia kulturalnego – i to postać, która już za życia osiągnęła wielką sławę. Uwagę badacza literatury bardziej przyciąga fakt, że literackość tekstu budowana jest tu sposobami lirycznymi – i to w najbardziej klasyczny sposób: poprzez silne zmetaforyzowanie języka wypowiedzi. Przywołajmy cały, dość krótki, tekst:

Rodem warszawianin, sercem Polak, a talentem świata obywatel, Fryderyk Chopin zeszedł z tego świata. Choroba piersiowa przyspieszyła śmierć za wczesną artysty w trzydziestym dziewiątym roku życia – dnia siedemnastego miesiąca bieżącego.

Umiął on najtrudniejsze sztuki zadania rozwiązywać z tajemniczą biegłością – umiał bowiem zbierać kwiaty polne, rosy z nich ani puchu nie otrząsając najlżejszego. I umiał je w gwiazdy, w meteory, że nie powiem: w komety, całej świecącej Europie, ideału sztuką przepromieniać.

Przezeń Ludu polskiego porozrzucane łąy po polach w dyjademie ludzkości się zebrały na dyament piękna, kryształami harmonii osobliwej.

To jest – co największego sztukmistrz może uczynić i to uczynił Fryderyk Chopin. Cały prawie żywot (bo część główną) poza krajem spędził dla kraju.

To jest, co największego dopiąć może wychodziec, i tego Fryderyk Chopin dopiął.

Wszędzie jest – bo w Ojczyzny duchu mądrze przestawał – i w Ojczyźnie spoczął, bo jest wszędzie. Kochanowski skarżył czasu swego:

„Tymoteusza, sławnego muzyka ateńskiego, nie wygnano, jedno iż był jedną strunę do swego instrumentu przyczynił: ale za naszego wieku nie jedną, ale dziewięć strun do lutnie przydano: a pieśni dzisiejsze tak daleko są różne od *Bogarodzice*, jako i obyczaje od Statutu. Taka to odmiana w muzyce czyni odmianę i w Rzeczypospolitej...”.

Kochanowski w *Sobótkach* pierwszy ludu poezję uczonemu światu uwidomił – w muzyce Chopin toż uczynił.

Paryż, dnia 18 października 1849 r.¹⁴

O *Nekrologu* nie pisano wiele, ale nieliczne komentarze cechuje ton superlatywny. W stulecie śmierci wielkiego muzyka przypomniał ów tekst w „Twórczości” Kazimierz Wyka, komentując go następująco: „Podajemy ten nekrolog dla lapidarnego piękna tej nagrobnej inskrypcji. Inskrypcji pełnej skupionego

¹³ Por. tamże, s. 190.

¹⁴ Norwid, *Nekrolog*, s. 251.

patosu, wykutej w uroczystej i niezwyklej składni Norwida, a zarazem w samą istotę muzyki Chopina trafiającej w sposób, który zdumiewa swoją przenikliwością [...]. Podobnego nagrobka nie otrzymał żaden z naszych wielkich artystów”¹⁵.

Urodę *Nekrologu* doceniał też najwyraźniej Juliusz W. Gomulicki, opatrując go w *Pismach wszystkich* określeniem „piękny”¹⁶. W końcu, pisząca stosunkowo niedawno o tym tekście Adela Kuik-Kalinowska, analizując jego środkową, poetycką część, stwierdziła, że zawarta tam obrazowa charakterystyka twórczości Chopina zmierza do tego, by wydobyć i wyrazić „najsztelniej z subtelności”¹⁷.

Można chyba bez większych wątpliwości stwierdzić, że przywołani wyżej badacze nie podnosiliby kwestii wysokiej wartości artystycznej nekrologu, gdyby nie jego środkowa, zmetaforyzowana część, będąca niespodziewanym, poetyckim wyłomem, przecinającym faktograficzne sprawozdanie właściwe tradycyjnie zorientowanej formie nekrologowej. Przytoczmy raz jeszcze ten tylko fragment:

Umiał on najtrudniejsze sztuki zadania rozwiązywać z tajemniczą biegłością – umiał bowiem zbierać kwiaty polne, rosy z nich ani puchu nie otrząsając najbliższego. I umiał je w gwiazdy, w meteory, że nie powiem: w komety, całej świecące Europie, ideału sztuką przepromieniać.

Przezeń Ludu polskiego porozrzucane łyzy po polach w dyjademie ludzkości się zebrały na dyament piękna, kryształami harmonii osobiwej.

Zastosowaną tutaj metaforę można określić (również przenośnie) mianem „głośniejszej”, jest ona bowiem wyrazista, silnie eksponowana. Wynika to z wielu względów. Po pierwsze, zwraca uwagę ekspresyjne nacechowanie fragmentu, akcentowane przez wielość czasowników oraz imiesłówów wchodzących w połączenia metaforyczne: „zbierać”, „otrząsając”, „świecące”, „przepromieniać”, „porozrzucane”, „zebrały”. Nagromadzenie na krótkiej przestrzeni tekstu słów wyrażających czynności, kreuje dynamikę całego fragmentu. Uderza ona tym bardziej, że kontrastuje ze swoim otoczeniem tekstowym: naznaczoną spokojnym, patetycznym rytmem relacją faktograficzną.

Wyrazista dynamika metaforycznego przedstawienia idzie w parze z silną konkretnością. O Norwidowskim obrazie pisano różnie, zwykle jednak akcentując właściwą jego poetyce niechęć do plastycznych przedstawień¹⁸.

¹⁵ Zob. K. W y k a, *Kilka słów o nekrologu Chopina*, w: tenże, *Cyprian Norwid. Studia, artykuły, recenzje*, Wydawnictwo Literackie, Kraków 1989, s. 259n.

¹⁶ *Kalendarz biograficzny*, w: Norwid, *Pisma wszystkie*, t. 11, *Aneksy*, oprac. J.W. Gomulicki, PIW, Warszawa 1976, s. 63.

¹⁷ Ku i k - K a l i n o w s k a, dz. cyt., s. 190.

¹⁸ Por. T. S k u b a l a n k a, *Styl poetycki Norwida ze stanowiska historycznego*, w: też, *Mickiewicz, Słowacki, Norwid. Studia nad językiem i stylem*, Wydawnictwo UMCS, Lublin 1997,

Wyraźne sugestie płynęły tu zresztą ze strony autorskiego komentarza, choćby z przedmowy do *Vade-mecum*, w której Norwid dystansował się wobec właściwej polskiej poezji „szkoły bogatego koloru i obrazowania”¹⁹. W *Nekrologu* – napisanym co prawda kilkanaście lat przed przywołaną przedmową – jest jednak Norwid adeptem tejże szkoły. Cały obraz opiera się na wertykalnym przeciwstawieniu dwóch przestrzeni: ziemi i nieba. Geniusz muzyki umożliwia metaforyczną transformację („przepromienienie”) „kwiatów polnych”, a więc tego, co ziemskie, zwyczajne, bliskie, sielskie – w „gwiazdy”, „meteor” i „komety”, stanowiące tu jakby emblematy sfery ideału. Muzyka staje się zatem, jak poezja w późnym wierszu Norwida, „niepojednanych dwóch sfer pośrednicą”²⁰. Obraz z *Nekrologu* pokazuje ów proces jako bezkonfliktowy. Ideału sięga Chopin „z tajemniczą biegłością”, tworząc ponadczasowy, uniwersalny wzorzec sztuki doskonałej. Akcentuje to, dopełniając wyrazistości obrazu, bogata metaforyka świetlna.

Ekspozycja metafory jest tu także następstwem rozwiązań czysto formalnych, choćby tego, że Norwid sięga po bardzo rozpoznawalną, szczególnie typową dla polskiej poezji postać przenośni, jaką stanowi jej wariant dopełniaczowy. Spiętrzenie takich metafor napotykamy w ostatnim zdaniu analizowanego fragmentu, w którym mowa jest o „Ludu polskiego porozrzucanych łzach”, zbierających się w „dyjademie ludzkości” na „dyjament piękna” „kryształami harmonii osobliwej”. Wysoka frekwencja przenośni, w połączeniu z użyciem jej szczególnie rozpoznawalnej formy, przesądza o wyrazistości całego zjawiska.

Akcentowanej przeze mnie ekspresji metaforyki *Nekrologu* nie towarzyszy jednak – jak sądzę – jej śmiałość, rozumiana jako semantyczna świeżość i oryginalność wyrazu²¹. Przeciwnie, analizowane tu przenośnie mają raczej konwencjonalny charakter. Wynika on na przykład z budowania metafor w oparciu o leksykę typową dla romantycznego słownika (kwiaty, rosa, gwiazdy, meteor, łzy, diament)²², z zastosowania utartych trybów metaforyzacji (wtórne raczej w tej postaci przenośnie świetlne), a w końcu też poetyki obrazu, raczej

s. 159n. Warto nadmienić, że obserwacja badaczki dotycząca „nieobrazowości” poezji Norwida jest trafna w odniesieniu do liryki poety, niekoniecznie natomiast do poematów, z których takie, jak na przykład *Quidam*, cechuje silne nasycenie elementem obrazowym.

¹⁹ Norwid, *Vade-mecum*. Do czytelnika, w: tenże, *Pisma wszystkie*, t. 2, cz. 2, s. 10.

²⁰ Tenże, *Na zgon Poezji*, w: tenże, *Pisma wszystkie*, t. 2, cz. 2, s. 200. Wiersz powstał w roku 1877.

²¹ Na temat różnych ujęć śmiałości metafory zob. H. Weinrich, *Semantyka śmiałej metafory*, w: *Studia z teorii literatury. Archiwum przekładów „Pamiętnika Literackiego”*, t. 1, red. M. Głowiński, H. Markiewicz, Zakład Narodowy im. Ossolińskich. Wydawnictwo, Wrocław 1977, s. 101-121.

²² Na temat słownictwa poezji Norwida por. T. Skubalanka, *Styl poezji Norwida na tle tradycji poetyckiej romantyzmu*, w: tenże, *Mickiewicz, Słowacki, Norwid. Studia nad językiem i stylem*, s. 194.

jednoznacznego w konkretyzacji, silnie apelującego do wrażeń naocznych. Skłonny byłbym zatem powątpiewać, czy rzeczywiście – jak pisała Kuik-Kalinowska – ów nekrologowy fragment sięga „najsztubtelniejszych z sztubtelności” dzieła Chopina.

Abstrahując jednak od kwestii oceny wartości artystycznej tego fragmentu, co zawsze pozostaje w dziedzinie gustu, trzeba przecież powiedzieć, że ukształtowanie metafory Norwida w jego poezji, szczególnie poezji dojrzałej, przybiera całkiem inne formy.

METAFORYKA „FORTEPIANU SZOPENA”

Należy od razu na wstępie zaznaczyć, że w twórczości lirycznej Norwida odnajdziemy wiele utworów, w których metafora odgrywa bardziej konstytutywną rolę niż w *Fortepianie Szopena*. Bywa – jako przykład mogą tu posłużyć wiersze takie, jak *Idee i prawda*²³ lub *[Klaskaniem mając obrzękłe prawice...]*²⁴ – że stanowi ona fundament wykreowanego w utworze świata, jego ontologiczne źródło. Stając się dominantą konstrukcyjną utworu, sprawia, że cała refleksja poetycka rozwija się i wysnuwa z wnętrza metafory. W *Fortepianie Szopena* na pierwszy plan wysuwają się przede wszystkim zabiegi o charakterze parabolicznym i symbolicznym²⁵. W ich obrębie, na poziomie retorycznym tekstu, ważną rolę odgrywają liczne personifikacje („życia koniec szepce do początku”²⁶, „rozmawiają z sobą struny”²⁷, „zmówił ton”²⁸, „Cnota [...] rzekła do siebie”²⁹, „kłóć się klawisze”³⁰, „głuche kamienie”³¹), nie wydaje się jednak, żeby kreowane były za pomocą mechanizmów metaforycznych, dlatego też wyłączam je z badań poświęconych przenośni³². W obliczu hierarchizacji zabiegów pobudzających wieloznaczeniowość tekstu wypada przecież

²³ Zob. C. N o r w i d, *Vade-mecum XLII. Idee i prawda*, w: tenże, *Pisma wszystkie*, t. 2, cz. 2, s. 65n.

²⁴ Zob. t e n ż e, *Vade-mecum I. [Klaskaniem mając obrzękłe prawice...]*, w: tenże, *Pisma wszystkie*, t. 2, cz. 2, s. 15-17.

²⁵ Potwierdzają to liczne interpretacje utworu, operujące bardzo często pojęciami symbolu i paraboli, rzadko natomiast pojęciem metafory.

²⁶ N o r w i d, *Fortepian Szopena*, s. 143.

²⁷ Tamże.

²⁸ Tamże, s. 144.

²⁹ Tamże.

³⁰ Tamże, s. 145.

³¹ Tamże, s. 147.

³² Mamy tu do czynienia raczej z arbitralnym przypisaniem danym pojęciom (przedmiotom, zjawiskom) pewnych przymiotów właściwych ludziom, przede wszystkim zaś umiejętności mówienia. Na temat rozróżnienia pomiędzy metaforą a personifikacją zob. M. G r z ę d z i e l s k a, *Małe i wielkie metafory*, „Pamiętnik Literacki” 62(1971) nr 4, s. 97-112. Por. też: A. K a r p i Ń s k i,

zauważyć, że i specyficznie ukształtowana metafora odgrywa w *Fortepianie Szopena* niepoślednią rolę³³.

Anafora „Byłem u Ciebie”³⁴, rozpoczynająca trzy pierwsze strofy wiersza, pozornie wprowadza czytelnika w konkretną sytuację: przywołuje odwiedzi-ny Norwida u Chopina niedługo przed śmiercią kompozytora. Konkretność ta przekształca się jednak od razu w sytuację o charakterze symbolicznym. Pierwszą tego sugestią stanowi już napięcie, jakie stwarza zestawienie gramatycznej formy liczby pojedynczej czasu przeszłego („byłem”) z liczbą mnogą „dni przedostatnich nie dociezonego wątku”³⁵ („byłem [...] w te dni”³⁶). Inaczej niż w *Czarnych kwiatach*³⁷, w których metafizyczna treść wyłania się ze szczelin dokumentalnego niemal zapisu pojedynczego zdarzenia, konkretność „byłem u Ciebie” w *Fortepianie Szopena* przenosi od razu w sferę uogólnienia, mitycznej syntezy „dni przedostatnich”.

Sformułowanie: „dni przedostatnie nie dociezonego wątku”, wydaje się semantycznie proste, dlatego też – być może – w lekturze słabnie wrażenie obcowania z dość złożoną metaforą. Jej wyrazistość zaciera się już na poziomie wersowego zorganizowania wypowiedzi, klauzula wierszowa tnie bowiem przenosi na dwie części. „Dni przedostatnie” należy traktować tutaj jako peryfrazę, pełniącą swoje tradycyjne zadanie osłabienia negatywności faktu, o którym w domyśle jest mowa. Wydaje się jednak, że istotna funkcja tego wyrażenia jest ukryta głębiej. Akcentuje ono bowiem czasowy kontur opowieści, stanowiącej pierwszą część utworu. Kontur ów zakreślony został w *Fortepianie Szopena* za pomocą zabiegów metaforycznych: od „dni przedostatnich” z pierwszej strofy, aż po konstatację: „I – oto – pieśń skończyłeś”³⁸, ze strofy szóstej.

„Skończenie pieśni” jest tu bowiem także metaforą. Łatwo jednak zapoznać ów fakt, gdyż stwierdzenie to doskonale wpisuje się w dosłowny, pozostający na pierwszym poziomie odbioru, opis gry Chopina, wypełniający strofę trzecią, czwartą i piątą. Swoisty realizm tego przedstawienia kreują

Metaforyka staropolskiej poezji ziemiańskiej, w: *Studia o metaforze I*, red. E. Sarnowska-Temierusz, Zakład Narodowy im. Ossolińskich. Wydawnictwo, Wrocław 1980, s. 105.

³³ Obszerne części analizy *Fortepianu Szopena*, sprofilowanej jednak wyłącznie w aspekcie problemu obrazowania poetyckiego, były już publikowane. Zob. Ł. N i e w c z a s, *Wizualność Norwidowskiej metafory (na przykładzie „Fortepianu Szopena”)*, „Colloquia Litteraria” 2012, nr 2(13), s. 89-101. Por. t e n ż e, *Niewidoczna metafora. Strategie mówienia przenośnego w poezji Norwida*, Towarzystwo Naukowe KUL, Lublin 2013, s. 143-155.

³⁴ N o r w i d, *Fortepian Szopena*, s. 143.

³⁵ Tamże.

³⁶ Tamże.

³⁷ Zob. t e n ż e, *Czarne kwiaty*, w: tenże, *Pisma wszystkie*, t. 6, cz. 1, s. 173-186.

³⁸ T e n ż e, *Fortepian Szopena*, s. 145.

takie motywy, jak „chwiejne dotknięcia”³⁹ klawiatury, alabastrowa białosc dłoni „mieszająca się”⁴⁰ z bielą klawiszy fortepianu czy też powtórzona fraza „A w tym, coś grał”⁴¹. A jednak nie można mieć chyba wątpliwości, że „skończenie pieśni”, opalizujące znaczeniem dosłownym i przenośnym, jest tu także metaforą śmierci. Czy też, mówiąc dokładniej, „pieśń” to przenośnia in absentia⁴² życia, które kończy się wraz z urwaniem gry. W lekturze takiej utwierdza kontekst całego dwuwiersu: „I – oto – pieśń skończyłeś – i już więcej / Nie oglądam Cię [...]”⁴³.

Aktualizujące się w szóstej strofie rozumienie „pieśni” jako życia promieniuje dyskretnie wstecz, każe przyjrzeć się inaczej poprzedzającym tę metaforę zwrotkom. Stwierdzając ten fakt, nie należy jednak popadać w interpretacyjną przesadę, choćby taką, która wyraziłaby się w przekładaniu wszystkich dosłownych elementów opisu gry na znaczenia powiązane z życiem kompozytora⁴⁴. Istotna jest sama ogólna sugestia utożsamienia porządku muzycznego z porządkiem egzystencjalnym. Narzędziem tego utożsamienia staje się w utworze dyskretna metaforyka. Pamiętajmy, że spełnia ona przy okazji funkcję kompozycyjną: przenośnie są tu też, obok innych zabiegów, sygnałami delimitacji tekstu. W licznych analizach utworu akcentowano często jego trójdzielną budowę. Niesione przez metafory sygnały czasowości wyodrębniają część pierwszą *Fortepianu Szopena*.

Powróćmy jednak do pierwszej strofy i inicjalnej metafory tekstu. Pożorna semantyczna przezroczystość „dni przedostatnich nie docieczonego wątku” dotyczy także drugiej części tego sformułowania. Wynika to z konwencjonalnego charakteru skojarzenia „wątku” z „życiem”, który potwierdzają dziewiętnastowieczne słowniki, na przykład słownik wileński opatruje figuralne znaczenie słowa „wątek” przykładem: „Wątek życia śmierć przecięła”⁴⁵. Znaczeniową oczywistość „wątku” komplikuje jednak Norwid, opatrując ów leksem epitetem „nie docieczony”⁴⁶, który – może to ująć uwadze w mniej do-

³⁹ Tamże, s. 144.

⁴⁰ Tamże.

⁴¹ Tamże.

⁴² Jest to typ metafory, który nie werbalizuje tematu głównego, pozostawiając go w domyśle. Por. T. Dobrzyńska, *Metafora*, Zakład Narodowy im. Ossolińskich. Wydawnictwo, Wrocław 1984, s. 35, 49, 50.

⁴³ Norwid, *Fortepian Szopena*, s. 145.

⁴⁴ Jest to błąd często popełniany przy interpretacji utworów alegorycznych. Przestrzega przed nim Dorothy L. Sayers (zob. D.L. Sayers, *O czytaniu i pisaniu utworów alegorycznych*, tłum. P. Graff, „Pamiętnik Literacki” 66(1975) nr 3, s. 195-216).

⁴⁵ Por. hasło „Wątek”, w: *Słownik języka polskiego*, red. A. Zdanowicz i in., Wydawnictwo M. Orgelbranda, Wilno 1861, cz. 2, s. 1816.

⁴⁶ Norwid, *Fortepian Szopena*, s. 143.

kładnej lekturze – okazuje się wieloznaczny⁴⁷. Wskazuje bowiem, po pierwsze, na takie znaczenia, jak: skryty, tajemny, niezbadany, trudny do pojęcia⁴⁸. Ale też zarazem oznaczać może: nieskończony, niedobiegły do końca⁴⁹. Oba znaczenia „nie docieczonego” okazują się adekwatne w odniesieniu do „wątku” rozumianego jako „życie”, każde z osobna uruchamia jednak także zestawienie z innym niż „życie” znaczeniem leksemu „wątek”. Znaczenie „niezbadany” odsyła bowiem do „wątku” pojmowanego jako „istota treści, główna zasada, osnowa”⁵⁰ (czwarte znaczenie w słowniku wileńskim). Z kolei sens: „niedokończony” wchodzi w połączenie z materialnym znaczeniem „wątku” jako nici przedzarskiej (pierwsze znaczenie w słowniku wileńskim).

Jak pokazuje bardziej szczegółowa analiza, proste określenie, którego metaforyczności czytelnik mógłby nawet nie wychwycić w toku lektury, implikuje wielość kombinacji semantycznych, w których przenośnia spotyka się z polisemią. Efektem tego jest nie tylko wieloznaczeniowość pozornie całkiem skostniałej metafory, ale i częściowa rekreacja źródłowej dla niej obrazowości (przódząca się nić), stanowiącej też, być może, daleką aluzję do mitu o Parkach (Mojrach)⁵¹.

Charakteryzując tropy zastosowane przez Norwida w pierwszej strofie *Fortepianu Szopena*, nie sposób ominąć dwóch paralelnie zestawionych porównań:

Byłem u Ciebie w te dni przedostatnie
Nie docieczonego wątku – –
– Pełne, jak Mit,
– Blade, jak świt...⁵²

⁴⁷ Wieloznaczności tej nie dostrzegł na przykład Juliusz W. Gomulicki, wykładając sens epitetu tylko jako „niedokończony”. Por. komentarz do *Fortepianu Szopena*, w: C. Norwid, *Dzieła zebrane*, t. 2, *Wiersze*, oprac. J. W. Gomulicki, PIW, Warszawa 1966, s. 674.

⁴⁸ Zob. hasło „Niedocieczony”, w: *Słownik języka polskiego*, Wilno 1861, cz. 1, s. 761.

⁴⁹ Zob. tamże. Zob. też: hasło „Niedocieczony”, w: *Słownik języka polskiego*, red. J. Karłowicz, A. Kryński, W. Niedźwiedzki, E. Lubowski i S-ka, Warszawa 1904, t. 3, s. 269. Zarówno słownik wileński, jak i słownik warszawski podają przy haśle „niedocieczony” tylko to znaczenie, które wiąże się z tajemniczością, niezbadanością. Dlatego też uznać je należy niewątpliwie za podstawowe. Znaczenie drugie: „nieskończony”, daje się jednak zrekonstruować przez analogię z czasownikiem „dociec”, który definiowany jest w obu słownikach między innymi jako: domierzyć kresu, dobiec do kresu (przykład ze słownika wileńskiego: „Zegar życia docieka” – *Słownik języka polskiego*, Wilno 1861, cz. 1, s. 229).

⁵⁰ Hasło „Niedocieczony”, w: *Słownik języka polskiego*, Wilno 1861.

⁵¹ Jest to motyw typowy dla Norwida. Wystarczy przywołać takie wiersze, jak *Moja piosnka [I]* czy *[Ty mnie do pieśni pokornej nie wołaj...]* (zob. C. Norwid, *Moja piosnka [I]*, w: tenże, *Pisma wszystkie*, t. 1, *Wiersze*, cz. 1, oprac. J.W. Gomulicki, PIW, Warszawa 1971, s. 65n.; t e n ż e, *[Ty mnie do pieśni pokornej nie wołaj...]*, w: tenże, *Pisma wszystkie*, t. 1, cz. 1, s. 231).

⁵² T e n ż e, *Fortepian Szopena*, s. 143.

Ich widoczność i łatwość identyfikacji wynika, rzecz jasna, z obecności wyraźnego wyznacznika formalnego porównania, jakim jest łącznik „jak”. Mniej natomiast narzuca się uwadze odbiorcy, że porównania funkcjonują tu na usługach metafor – dookreślają mianowicie dwa przenośne epitety przypisane „dniom przedostatnim”: „pełne” i „blade”. Ich specyficzna dyskretność wynika z abstrakcyjności i niesamodzielnosci znaczeniowej (przypadek „pełnego”) oraz z czegoś, co można by nazwać swoistą bezbarwnością (przypadek „blade-go”). Określenie „dni pełne” wymusza przecież dalsze pytania: W jakim sensie pełne? Pełne czego? Porównanie do mitu tyleż rozjaśnia te sformułowania, co je komplikuje. Łatwiejszy przypadek stanowią, z pozoru, „dni blade”. Określenie to, wsparte porównaniem do „świtu”, podsuwa konkretyzację o charakterze całkiem dosłownym, tym bardziej, że u źródła skojarzenia odnajdujemy konwencjonalny zwrot: „błady świt”. A jednak jasne jest, że znaczenie to nie wyczerpuje sensu metafor, będąc dla niego zaledwie pewnym obrazowym punktem wyjścia. Oba wyrażenia można by uznać za charakterystyczne dla „bezkolorowego”⁵³ stylu postulowanego przez Norwida w *Białych kwiatach*. Oba – w związku z właściwą im ogólnością i problematycznością – zestawienia z „dniami przedostatnimi” generują niejasną, nieokreśloną semantykę, wymykającą się interpretacyjnej parafrazie⁵⁴.

Jak się zatem okazuje, pierwsza strofa wiersza jest w rzeczywistości silnie zmetaforyzowana. Jeżeli fakt ten nie rzuca się w oczy w pierwszej lekturze, wynika to z niestereotypowego ukształtowania przenośni jako formy dyskretnej, subtelnej. Także jej działanie pozostaje jakby utajone, a jednak pełni ona istotne funkcje znaczeniowe i kompozycyjne, potęguje wieloznaczność i nieokreśloność tekstu, kreuje atmosferę nieuchwytności i znikliwości ewokowanego świata⁵⁵.

Przyjrzyjmy się teraz innemu fragmentowi utworu. W strofie trzeciej Norwid przybliży odbiorcy postać Chopina, tym razem za pomocą porównania, którego remat wypełnia subtelna metafora:

I byłeś jako owa postać, którą
Z marmurów łona,
Niżli je kuto,
Odejma dłuto
Geniuszu – wiecznego Pigmaliona!⁵⁶

⁵³ T e n z e, *Białe kwiaty, Pisma wszystkie*, t. 6, cz. 1, s. 191.

⁵⁴ Nie znaczy to oczywiście, że nie da się ich interpretować. Akcentować należy raczej problematyczność interpretacji, nieoczywistość, z którą wbrew pozorom nie zawsze mamy do czynienia w kontekście metafor Norwida.

⁵⁵ Por. T. M a k o w i e c k i, *Fortepian Szopena*, w: tenże i in., *O Norwidzie pięć studiów*, Księgarnia Naukowa T. Szczepny i S-ka, Toruń 1949, s. 118.

⁵⁶ N o r w i d, *Fortepian Szopena*, s. 144.

Nieoczywistość tego fragmentu ujawnia się już na poziomie składniowym. Pomijając jednak w tym momencie kwestię skomplikowanej syntaksy, można przyjąć, że w obrębie tego rzeźbiarskiego porównania mamy do czynienia z trzema metaforami, odnoszącymi się kolejno do materiału, z którego powstaje dzieło sztuki, narzędzia jego kształtowania oraz postaci artysty. Każda z przenośni, mniej lub bardziej, w pewien sposób maskuje swoją tekstową obecność. W przypadku pierwszej: „marmurów łono”, wiąże się to z silną konwencjonalnością sformułowania, czyniącą znaczenie zwrotu oczywistym, a przez to nie przyciągającym uwagi odbiorcy⁵⁷. Wbrew pozorom nie jest to przypadek rzadki u Norwida, nieczęsto natomiast sytuacja taka ma miejsce w najlepszych jego wierszach (w *Fortepianie Szopena* jest to sytuacja wyjątkowa).

Wyrazistość drugiej metafory, która wykorzystuje nazwę narzędzia służącego powstaniu dzieła sztuki, osłabia rozczłonkowanie wersowe wypowiedzi. Z podobnym przykładem mieliśmy do czynienia już wcześniej, ten jednak jest bardziej ewidentny, gdyż dopełniaczową metaforę „dłuto Geniuszu” rozbija tu silna przerzutnia. Rytm wiersza i jego budowa wersowa sugerują separację „dłuta” i „Geniuszu” – inaczej zatem niż dyktuje to semantyka tekstu.

Na najciekawsze bodaj zjawisko naprowadza jednak trzecie określenie: „wieczny Pigmalion”. Czy bowiem w ogóle można tu mówić o metaforze? Przywołanie postaci mitologicznego rzeźbiarza wydaje się odsyłać do posiadanej przez niego mocy – twórczej miłości, pozwalającej nadać życie materii. Tak też zwykle interpretowano ten fragment. W takim ujęciu wyrażenie „wieczny Pigmalion” nie jest metaforą, opiera się bowiem na mechanizmie symbolicznej reprezentacji. Fragment ten poddawano też jednak innej lekturze: Władysław Stróżewski, akcentując rolę epitetu „wieczny”, odczytywał „Pigmaliona” jako określenie Boga⁵⁸. Zauważmy, że takie ujęcie zmienia sposób identyfikacji tropu: zabieg oglądany w pierwszej perspektywie jako symboliczny, okazuje się bowiem teraz metaforą, opartą na asocjacjach takich, jak na przykład miłość do obiektu stworzenia czy potęga kreacji. Bez względu na to, czy przekonuje nas propozycja Stróżewskiego, czy też nie, trzeba się zgodzić, że nie jest ona przejawem interpretacyjnej dowolności, lecz ma ugruntowanie w rzeczywistości tekstowej.

⁵⁷ Konwencjonalność tę poświadcza słownik wileński, notując bardzo wiele użyć metaforycznych leksemu „łono” (zob. hasło „Łono”, w: *Słownik języka polskiego*, Wilno 1861, cz. 1, s. 610). Identyczną metaforę odnajdziemy natomiast w twórczości Mickiewicza: „Z kamienia płaskorzeźbą wygląda twarz boga, / [...] I na powrót w marmuru ukrywa się łonie” (A. M i c k i e w i c z, *Na pokój grecki w domu księżnej Zeneidy Wołkońskiej w Moskwie*, w: tenże, *Dzieła wszystkie*, red. K. Górski, t. 1, *Wiersze*, cz. 2, *Wiersze 1825-1829*, oprac. C. Zgorzeński, Zakład Narodowy im. Ossolińskich. Wydawnictwo, Wrocław-Warszawa-Kraków-Gdańsk 1972, s. 50).

⁵⁸ Por. W. S t r ó ż e w s k i, *Doskonale-wypełnienie. O „Fortepianie Szopena” Cypriana Norwida*, w: tenże, *Istnienie i wartość*, Zak, Kraków 1981, s. 190.

Ze zbliżoną sytuacją spotykamy się w przypadku dokonanej przez Gomulickiego interpretacji innego fragmentu *Fortepianu Szopena*, który określenie „M i s t r z”⁵⁹ z drugiej strofy utworu skłonny jest odnieść nie tylko do osoby Chopina, ale również do Boga⁶⁰. Przywołane wyżej możliwości lekturowe (Stróżewskiego i Gomulickiego) umożliwiają zatem identyfikowanie pewnych nieoczywistych formalnie sformułowań *Fortepianu Szopena* jako metafor, w obu tych konkretnych przypadkach odsyłających do toposu deus-artifex.

Omówione wyżej przypadki wydają się ważne, ponieważ egzemplifikują znane skądinąd zjawisko uwikłania kwestii identyfikacji metafory w proces interpretacji. Interpretacja wyprzedza tu identyfikację. W akcie lektury najpierw pojawia się przeblysłk uświadamiający pewną określoną możliwość odczytywania danego wyrażenia, a wtórnie dopiero konstatacja, że ów sposób lektury czyni z tego wyrażenia metaforę.

Ostatnią kwestią, na którą chciałbym zwrócić uwagę, rozważając zagadnienie ukształtowania metafory w *Fortepianie Szopena*, jest sprawa obrazowania. Norwidowskie arcydzieło mogłoby, jak sądzę, stanowić argument w długim sporze o to, czy jakości konkretne, naoczne, wizualne ewokowane są w dziele literackim intensywniej za pomocą rozwiązań o charakterze metaforycznym, czy też bez ich udziału⁶¹. *Fortepian Szopena* jest bowiem utworem, w którym element obrazowy odgrywa bardzo istotną rolę, aktualizuje się jednak głównie za sprawą rozwiązań innych niż przenośne. Z wyrazistą naocznością spotykamy się tu głównie we fragmentach o charakterze wizyjnym i przypowieściowym. W strofie czwartej jest to symboliczny, ale realizowany za pomocą języka dosłownego obraz starożytnej Cnoty, w strofie siódmej paraboliczne przedstawienie kłosa. Najbardziej intensywną wizualność przynosi jednak cała ostatnia część utworu, przywołująca obraz wydarzeń warszawskich, związanych z finalnym wyrzuceniem tytułowego fortepianu na bruk.

Obrazowość generowana w utworze przez metafory ma zupełnie inny charakter, naznaczona jest – paradoksalnie – awizualnością⁶². Dowodzą tego przykłady przywołane już wcześniej: nieokreśloność „dni pełnych”, bezbarwność „dni błędnych”, maskowana zabiegami polisemicznymi słaba konkretność „wątku-nici”. Uzupełnijmy je o przykłady ze strofy siódmej:

⁵⁹ Norwid, *Fortepian Szopena*, s. 143.

⁶⁰ Por. komentarz do *Fortepianu Szopena*, w: C. Norwid, *Dziela zebrane*, t. 2, *Wiersze. Dodatek krytyczny*, oprac. J. W. Gomulicki, Warszawa 1966, s. 676.

⁶¹ Na temat tego sporu por. H. Markiewicz, *Obrazowość a ikoniczność literatury*, w: tenże, *Wymiary dzieła literackiego*, Wydawnictwo Literackie, Kraków–Wrocław 1984, s. 26, 28, 30.

⁶² Wyjątek stanowi silnie obrazowy epitet „złoto-pszczoła” z piątej strofy (Norwid, *Fortepian Szopena*, s. 145).

O Ty! – co jesteś Miłości-profilom,
 Któremu na imię D o p e ł n i e n i e;
 Te – co w Sztuce mianują Stylem,
 Iż przenika pieśń, kształci kamienie...
 O! Ty – co się w dziejach zowiesz E r a,
 Gdzie zaś ani historii zenit jest,
 Zwiesz się razem: D u c h e m i L i t e r a,
 I „*consummatum est*”...
 O! Ty – D o s k o n a ł e - w y p e ł n i e n i e,
 Jakikolwiek jest Twój, i gdzie?... znak...
 Czy w F i d i a s u ? D a w i d z i e ? czy w S z o p e n i e ?
 Czy w E s c h y l e s o w e j s c e n i e ?...
 Zawsze – zemści się na tobie: BRAK!...
 – Piętnem globu tego – niedostatek:
 D o p e ł e n i e n i e ?... go boli!...
 On – r o z p o c z y n a ć w o l i
 I woli wyrzucać wciąż przed się – zadatek!
 – Kłos?... gdy dojrzał jak złoty kometa,
 Ledwo że go wiew ruszy,
 Deszcz pszenicznych ziarn prószy,
 Sama go doskonałość rozmieta...⁶³

Badacze analizujący *Fortepian Szopena* zwracali uwagę na odrębność tej zwrotki, stanowiącej środkową część utworu. Tadeusz Makowiecki pisał w jej kontekście o „intelektualnym na wskroś charakterze”⁶⁴, przejawiającym się w „profuzji pojęć abstrakcyjnych”⁶⁵. Zauważmy jednak, że siódma strofa *Fortepianu Szopena* poświadcza tezę o poetyckim charakterze tego intelektualizmu. Cała refleksja jest tu w końcu zorganizowana wokół wyrażen metaforycznych: „Miłości-profil” oraz „D o s k o n a ł e - w y p e ł n i e n i e”. Są to przenośnie in absentia, które nie werbalizują swojego odniesienia. W związku z tym należy traktować je jako swoiste metaforyczne zagadki. Nawet jeśli sugerują pewne znaczenia (na przykład „piękno”), to jednak zawierają także jakości semantyczne wykraczające poza to dosłowne pojęcie, pozostawiając je zarazem w sferze niedookreślenia. Tego semantycznego naddatku nie uchwycimy poprzez analizę jakości obrazowych, ponieważ metafory te nie konstytuują żadnej tradycyjnie rozumianej konkretności, nie są bowiem wizualne. „Miłości-profil”, pozorna reizacja, przypisująca abstrakcyjnemu pojęciu kategorię kształtu, nie przybiera tu przecież żadnej określonej formy, ma charakter czysto intelektualny.

Z podobną sytuacją mamy do czynienia w przypadku innego metaforycznego określenia, ze strofy siódmej: „historii zenit”, które powtórzone zostaje,

⁶³ Tamże, s. 145n.

⁶⁴ M a k o w i e c k i, dz. cyt., s. 120.

⁶⁵ Tamże, s. 120.

z pewną modyfikacją, w ostatniej numerowanej zwrotce *Fortepianu Szopena*: „[...] od zenitu / Wszechdoskonałości Dziejów”⁶⁶. Formalnie rzecz ujmując, jest to metafora spacyjna, uprzestrzeniająca kategorię procesu historycznego. Spacjalizacja nie implikuje tu jednak żadnej wyrazistej przestrzeni: przeciwnie, jest skrajnie ascetyczna. Odwołując się do zakorzenionych w kulturze relacji, wyznaczanych przez oś wertykalną, przeciwstawia szczyt temu, co na dole. Relacje te, szczególnie wobec końcowej kody – upadku fortepianu na bruk, nabierają w utworze szczególnego znaczenia. Metaforyczny „zenit” odsyła więc do nieukonkretnionej przestrzeni aksjologicznej. Analizowana powyżej, zaprojektowana awizualność obrazu pociąga za sobą pewne osłabienie ekspresji metaforycznej, czyniąc przenośnię tekstu mniej wyczuwalnymi.

*

Dokonany powyżej wgląd w kwestię ukształtowania przenośni w dwóch „chopinowskich” tekstach Norwida wskazuje kierunek, w jakim podąża poetyka Norwidowskiej metafory. Tekst *Nekrologu* stanowił tu kontekst dogodny, gdyż posługując się stricte poetycką metaforą, projektował taki jej kształt, który wydaje się odległy od tego, co stanowi o idiomatyczności przenośnego mówienia Norwidowskiej poezji w jej dojrzałej fazie. Swoista dyskrekcja, subtelność, efemeryczność dojrzałej metaforyki Norwida pozwala wpisać ją w repertuar tych elementów poetyki, które zbliżają jego poezję do bieguna poetyckiego milczenia (rozumianego także w metaforyczny sposób). Na wybranych z *Fortepianu Szopena* przykładach starałem się zademonstrować różne sposoby realizacji tego zjawiska: skrywanie jakości metaforycznych pod tekstem z pozoru wyłącznie dosłownym, semantyczną re-kreację skonwencjonalizowanych przenośni, budowanie metafor w oparciu o „bezkolorowe” słowa, uzależnienie obecności metafory od różnych wariantów interpretacyjnych, obrazowanie apelujące nie do wrażeń naocznych, lecz do sfery intelektu i wartości.

Działająca niejako w ukryciu przenośnia pełni zarazem w *Fortepianie Szopena* istotne funkcje, przede wszystkim w warstwie znaczeniowej. Semantyka „cichej” metafory wyraża się w głębokim rezonowaniu sensów utworu. Dyskretnie potęgowana wieloznacznościowość sprawia, że poszczególne segmenty tekstu znaczą jednocześnie na wielu planach, wzajemnie ze sobą dialogujących. Utajona aktywność struktury metaforycznej prowokuje odbiorcę do hermeneutycznego drażenia w głąb słowa. Przyczynia się do spotęgowania nieokreśloności wiersza, jego wymykania się lekturze stabilizującej sens.

⁶⁶ Sam fakt powtórzenia akcentuje istotną rolę tego sformułowania w wierszu.

Agnieszka K. HAAS

MILCZĄCA MOWA CIAŁA O prozie niemieckiego romantyzmu

W immanentnej literackiej antropologii romantyzmu ciało przestaje być postrzegane jako reprezentacja tego, co realne. Pozostaje medium determinującym tożsamość podmiotu. Przesadne zainteresowanie tym, czym ciało nie jest, skłania do zastanowienia, w jaki sposób ono funkcjonuje. Literatura romantyzmu niemieckiego dostarcza obrazów ciała zniekształconego, chorego, zdeformowanego, bliskiego śmierci. Ciało zdeformowane zmusza otoczenie do zajęcia wobec niego stanowiska, zdefiniowania się od nowa.

Przekaz werbalny nie determinuje komunikacji, a jego ustanie nie oznacza końca porozumiewania się. Paul Watzlawick, austriacko-amerykański terapeuta i filozof, twierdził, że „nie można się n i e komunikować”¹. W czasach wszechobecnej mody na wykorzystywanie mowy ciała do kreowania własnego wizerunku trudno nie przyznać Watzlawickowi racji. Komunikacja niewerbalna występuje jednak nie tylko w codziennym życiu, ale także w modelowym, „mimetycznym” świecie literatury.

Dla obu światów – rzeczywistego i literackiego – typowa wydaje się następująca prawidłowość: komunikacja niewerbalna, podobnie jak werbalna, występuje w kontekście wykraczającym poza nią samą. Na kontekst ten składają się inne wypowiedzi oraz czynniki o charakterze pozajęzykowym: płeć i wiek uczestników komunikacji ich przynależność do danej kultury i grupy społecznej oraz relacje między nimi.

Theodore Grove dzieli „niewerbalne elementy interakcji”² na kilka grup ze względu na sposoby pozajęzykowej ekspresji. Są to: wokalika (tempo, wysokość głosu, wahanie, ale również dialekty i regionalizmy), kinezyka (zachowania posturalno-gestowe, takie jak ruch głowy, kończyn, bioder, zmiany pozycji ciała w odniesieniu do partnera komunikacji), mimika (ruch obszarów twarzy: oczu, brwi, ust, czoła), proksemika (dotycząca relacji przestrzennych zachodzących między partnerami komunikacji), haptyka (zachowania doty-

¹ P. W a t z l a w i c k, *Some Tentative Axioms of Communication*, w: P. Watzlawick, J.B. Bavelas, D.D. Jackson, *Pragmatics of Human Communication. A Study of Interactional Patterns, Pathologies and Paradoxes*, W.W. Norton & Company, New York–London 2011, s. 32. Jeśli nie podano inaczej, tłumaczenie fragmentów dzieł obcojęzycznych – A.K.H.

² Zob. T.G. G r o v e, *Niewerbalne elementy interakcji*, w: *Mosty zamiast murów. O komunikowaniu się między ludźmi*, red. J. Stewart, tłum. J. Doktor, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2000, s. 122-134.

kowe, mające według tego badacza aż dwanaście znaczeń, takich jak podtrzymywanie na duchu, wyrażenie uznania, gesty powitania lub pożegnania, okazywanie zainteresowania)³.

Inne kryterium klasyfikacji zachowań niewerbalnych proponuje Paul Ekman, który biorąc pod uwagę efekty interakcji, wyróżnia: ilustratory (wspierające znaczenie wypowiedzi), regulatory (dotyczące postawy całego ciała), emblematy (sygnały przekazywane za pomocą głowy czy dłoni, posiadające zwykle konkretne, skonwencjonalizowane znaczenie i niosące z sobą jasne wartości denotacyjne), adaptatory (zachowania idiosynkratyczne, na przykład nawyki, oraz ekspresje afektu, polegające na przekazywaniu informacji o emocjach za pomocą wyrazu twarzy)⁴.

Mowa ciała – zarówno zachowania będące realizacją reguł usankcjonowanych społecznie (na przykład skiniecie głową lub podanie ręki na powitanie), jak i nieuświadomione reakcje somatyczne (poszerzenie źrenic, zaczerwienienie, pocenie się) oraz pozycja ciała (zmniejszanie lub zwiększanie dystansu, gestykulacja) – przekazuje wiele informacji o nadawcy komunikatu, jego statusie społecznym, nastroju, nastawieniu do rozmówcy, a nawet stanie psychofizycznym. Mimika, układ kończyn, sylwetka czy sposób poruszania się wyrażają więcej, niż zamierzałby zdradzić nadawca. W znacznym stopniu mowa ciała jest nie tylko „artykułowana”, ale i odbierana podświadomie, co może nastręczać trudności w jej właściwym zrozumieniu; z drugiej strony jednak dzięki temu, że reakcje na niewerbalne komunikaty są podświadome, pozostaje ona wiarygodnym źródłem informacji.

W niniejszym szkicu nie proponujemy przeglądu badań dotyczących przekazu niewerbalnego prowadzonych w ramach psychologii i teorii komunikacji. Postaramy się natomiast pokazać, że mowa ciała wpisana w strukturę świata tekstowego stanowi źródło informacji o dziele i ukazanej w nim rzeczywistości. Trudno byłoby dokonać wyczerpującego zestawienia zjawisk literackich związanych z tym zagadnieniem, nawet w odniesieniu do jednej epoki, dlatego ograniczymy się do przykładów ukazywania ciała w niemieckich tekstach literackich z początku dziewiętnastego wieku.

KOMUNIKACJA NIEWERBALNA A MODEL ŚWIATA TEKSTOWEGO

W procesie komunikacji, zarówno odbywającej się w ramach świata przedstawionego, jak i przebiegającej na linii nadawca–odbiorca tekstu literackie-

³ Por. tamże, s. 122n.

⁴ Zob. P. Ekman, *Emotional and Conversational Nonverbal Signals*, w: *Language, Knowledge and Representation*, red. J.M. Larrazabal, L.A. Pérez, Elsevier, Dordrecht 2004, s. 39-50.

go, przekaz niewerbalny współlistnieje z przekazem słownym. Wykazała to Barbara Korte na przykładzie prozy angielskiej. Niewerbalne komunikaty, do których badaczka zalicza sposób poruszania się, postawę ciała, wyraz twarzy, spojrzenie, odruchy oraz zarządzanie przestrzenią⁵, można traktować jako dodatkowe informacje o świecie przedstawionym. W przekonaniu odbiorcy tekstu sygnały niewerbalne są też bardziej wiarygodne, gdyż zdradzają więcej, niż chcieliby tego uczestnicy komunikacji, nie do końca panujący nad własnym ciałem. Na poziomie psychologii odbioru funkcjonuje zasada, że w przypadku świadomie zamierzonej w narracji niezgodności przekazu słownego z niewerbalnym odbiorca skłonny jest bardziej wierzyć zachowaniom niewerbalnym⁶. Psychologia zachowań wydaje się potwierdzać poglądy Korte: typowe dla przedstawicieli wielu kultur gesty, a w szczególności mimika⁷, pozwalają zachowania w miarę trafnie interpretować. Uczestnicy komunikacji odnoszą się do niewerbalnych komunikatów z większym zaufaniem, ponieważ gesty nie są w pełni kontrolowanym somatycznym skutkiem innego bodźca⁸. Nieuświadomione uruchamianie znaków niewerbalnych powoduje, że odbiorca – także odbiorca tekstu – uznaje je za autentyczne.

Ciało jako element świata przedstawionego podlega prawom mimesis, a więc i transformacjom dokonywanym na potrzeby stworzenia tekstowego świata. Ów jednorazowy model rzeczywistości ukazanej w dziele nie musi odpowiadać empirii⁹. Proponując wersję rzeczywistości zredukowanej, mieszczącej w sobie nowe konfiguracje norm i bytów¹⁰, model ten w skrajnych przypadkach znacznie odbiega od prawdopodobieństwa. Może na przykład zawierać elementy fantastyczne, których „autentyczności” nie podają w wątpliwość ani bohaterowie, ani odbiorcy tekstu. Edward Balcerzan twierdzi, że „słowa i zdania konstytuujące dany m o d e l ś w i a t a ustanawiają identycznie wyizolowany, zamknięty, suwerenny m o d e l j ę z y k a”¹¹. Oba te modele, zredukowane i jednorazowe, zakładają istnienie pewnych aktywnych w nich norm i „fragmentów języka”¹² oraz elementów i praw „realnego świata”¹³.

Tak pojmowany model świata i języka mógłby zamykać drogę interpretacji dzieła, w rozlicznych podejściach badawczych i filozoficznych uwzględniającą

⁵ Zob. B. K o r t e, *Körpersprache in der Literatur. Theorie und Geschichte am Beispiel englischer Erzählprosa*, A. Francke, Tübingen–Basel 1993.

⁶ Por. tamże, s. 42.

⁷ Por. M. A r g y l e, *Körpersprache und Kommunikation*, Junfermann, Paderborn 1996, s. 13.

⁸ Por. tamże, s. 14.

⁹ Por. E. B a l c e r z a n, *Literackość. Modele, gradacje, eksperymenty*, Wydawnictwo Naukowe UMK, Toruń 2013, s. 124.

¹⁰ Por. tamże, s. 124n.

¹¹ Tamże, s. 126.

¹² Tamże.

¹³ Tamże.

przecież owo hermeneutyczne „stopienie się horyzontów”¹⁴, o którym pisał Hans-Georg Gadamer. Dlatego badacz niejednokrotnie musi „wydostać się” z zakłętego kręgu własnej teorii tekstu¹⁵, i „otworzyć «świat» utworu na historię”¹⁶. Możemy dodać, że musi go otworzyć także na empirię, która w wielu sytuacjach wspomaga interpretację, ale jej nie wyczerpuje.

SYGNAŁY NIEWERBALNE A METAFORY LUDZKIEGO BYTU

Literatura niemieckiego romantyzmu¹⁷, nawiązująca do poglądów filozoficznych Johanna Gottlieba Fichtego, Friedricha Wilhelma Josepha von Schellinga oraz Friedricha Schleiermachersa, tworzy modele świata i języka, które nie przystając do rzeczywistości, realizują i reprezentują idee filozoficzne i estetyczne. Wyobrażenia nieskończoności oraz jedności świata we wszystkich jego wymiarach, także kosmicznym i transcendentnym, zajmują w tekstach literackich tego okresu szczególne miejsce. Konsekwencją tego jest ukazywanie zjawisk irracjonalnych jako paralelnych wobec rzeczywistości oraz skłonność do zacierania granic między jawą a fantazją, a także traktowanie podświadomości jako punktu wyjścia w poszukiwaniu prawdy o świecie skonstruowanym z wieloznacznych i symbolicznie pojmowanych elementów.

W utworze Adelberta von Chamisso *Adelberts Fabel* [„Baśń Adelberta”] z roku 1807 symboliczny charakter wydarzeń powoduje, że empiryczne doświadczenie odbiorcy tekstu w zakresie komunikacji niewerbalnej wydaje się mało przydatne. Bohater opowieści, przebudziwszy się pod drzewem, rezygnuje z dalszej wędrówki, ponieważ dojmujący chłód sprawia, że ogarnia go senność. Ciało Adelberta sztywnieje, z każdym przebudzeniem jego ruchy stają się wolniejsze. W pewnym sensie jest to zachowanie uzasadnione: chłód spowalnia aktywność fizyczną i psychiczną. W utworze Chamisso jednak wszystko dzieje się wbrew prawom natury, poczynając od bezwolnego, wielo-

¹⁴ H.G. G a d a m e r, *Prawda i metoda. Zarys hermeneutyki filozoficznej*, tłum. B. Baran, Inter Esse, Kraków 193. s. 290.

¹⁵ B a l c e r z a n, dz. cyt., s. 133.

¹⁶ Tamże.

¹⁷ Pomijając trudności w zdefiniowaniu epoki oraz fakt umownego stosowania terminu, wspomnieć wypada, że okres niemieckiego romantyzmu, trwający od 1798 do 1835 roku, dzieli się tradycyjnie na dwa nurty. Pierwszy – od roku 1798 – to wczesny romantyzm, z ośrodkiem w Jenie; działali tam: Wilhelm Heinrich Wackenroder, Ludwig Tieck, Georg Philipp von Hardenberg (Novalis) oraz bracia Friedrich i August Wilhelm von Schlegel. Na lata od 1805 (lub 1808/09) do 1848 przypada romantyzm heidelberski, obejmujący romantyzm dojrzały oraz późny, z kilkoma centrami, między innymi w Berlinie i Wiedniu. Do przedstawicieli tego nurtu należeli: Ludwig Achim von Arnim, Clemens Brentano, Joseph von Eichendorff i E.T.A. Hoffmann.

letniego trwania w stanie przypominającym hibernację, po wędrówkę bohatera do podziemnego świata i jej zakończenie przed tronem Starca.

Pierwszy etap życia bohatera to stan bierności: przymarznięty do ziemi Adelbert może poruszać jedynie rękoma, a jego bytowanie toczy się między jawą a snem. Przestrzeń istnieje tu wbrew zasadom proksemiki, człowiek pozostaje nieruchomym elementem cyklicznie zmieniającej się natury, to ona „porusza” się i działa: gałęzie drzewa oplatają ciało Adelberta, a wokół niego rośnie mur z lodu. Ludzka „aktywność” ogranicza się w opowieści do obserwacji kosmicznego porządku świata i wysnuwania na jego podstawie religijnych wniosków¹⁸. Powracający latami sen kończy się dopiero wówczas, gdy Adelbert odczytuje napis na pierścieniu podarowanym mu niegdyś przez tajemniczą kobietę w czerni. Zasada „thelein” (chcieć) i zastosowanie w praktyce zalecenia umieszczonego na pierścieniu – użycia woli i bycia aktywnym – wyzwala go z więzienia-grobu i zapoczątkowują kolejne etapy bardziej świadomego życia. Dalsza wędrówka wiedzie Adelberta do podziemnej krainy, w której tkaczki, „geniusze przeznaczenia” (niem. Schicksalsgenien)¹⁹, tkają ludzkie losy. Wśród nich jest znana wędrowcowi kobieta w czerni. Moment ujrzenia zasiadającego na tronie Starca z widniejącym na jego czole słowem „ananke” (oznaczającym potrzebę, przymus, nieuchronność) wieńczy drogę ludzkiego poznania, odczytanie znajdującego się na tronie napisu „syntelesia” (koniec) wywołuje w bohaterze stan przypominający religijne uniesienie, któremu towarzyszą symboliczne gesty – upada on na kolana, modli się i zwraca się ku wchodzącemu słońcu.

Chamisso potraktował ciało jako metaforę ludzkiej woli, konfrontowanej ze złowrogą naturą, zależnej także od zrzędzeń losu oraz woli boskiej. Symbolika zaczerpnięta z mitologii greckiej, nawiązania do pitagoreizmu i platonizmu, a także do idei wiecznego dążenia, znanej z *Fausta* Johanna Wolfganga Goethego, tworzą ideowy kontekst, w którym ciało wydaje się mieć drugorzędne znaczenie²⁰. Niemniej kwestia cielesności pojawia się i w tym krótkim dziele, wpisując się również w dyskurs antropologiczny z przełomu osiemnastego i dziewiętnastego wieku.

¹⁸ A. v o n C h a m i s s o, *Adelberts Fabel*, w: tenże, *Sämtliche Werke in zwei Bänden*, oprac. J. Perfahl, Winkler Verlag, München 1975, t. 1, s. 7.

¹⁹ Tamże, s. 11.

²⁰ Christine Schlitt w baśni Chamisso dostrzega między innymi nawiązania do *Märchen* Goethego, noweli *Runenberg* Ludwiga Tiecka oraz filozofii Johanna Gottlieba Fichtego (por. Ch. S c h l i t t, *Chamissos Frühwerk. Von den französischsprachigen Rokokodichtungen bis zum „Peter Schlemihl” (1793-1813)*, Königshausen und Neumann, Würzburg 2008, s. 146). Jürgen Schwann wskazuje na ideowe związki omawianej tu baśni oraz *Petera Schlemihla* z *Faustem* Goethego (zob. J. S c h w a n n, *Vom „Faust” zum „Peter Schlemihl”. Kohärenz und Kontinuität im Werk Adelbert von Chamissos*, Tübingen Narr, Tübingen 1984).

Mimo że występujące w *Adelberts Fabel* postacie są alegoryczne, ich zachowania – mimika, kinezyka, stosunek do przestrzeni i wzajemne relacje – odsłaniają dodatkowy sens tekstu. Scenę, w której uwięzionego wędrowca odwiedza czarnowłosa kobieta, uzupełniają informacje o jej wyglądzie (tajemnicza postać jest piękna, ma jasne czoło, a jej loki spływają na ramiona) oraz cechach fizycznych (porusza się z wdziękiem i traktuje bohatera z subtelną czułością), a także stroju (jest ubrana w żałobną suknię). Między nią a Adelbertem nawiązuje się relacja bliskości: kobieta odgarnia loki przesłaniające jej twarz, by spojrzeć więźniowi w oczy, pochylając się nad nim, zmniejsza dzielący ich dystans. Zachowanie tej postaci sygnalizuje jej przychyłność wobec bohatera, z kolei żałoba wyraża obecne zmartwienie oraz antycypuje przyszły smutek z powodu jego śmierci. Kobieta zsuwa z palca pierścień i nakłada go na lok, który odcięła ze swoich włosów, zabiera natomiast lok Adelberta – nawiązuje tym samym do średniowiecznego rytuału wyboru rycerza i jego damy. Zainicjowanie więzi przez tajemniczą prądkę wskazuje na charakter relacji, w której przeznaczenie zaprasza człowieka do współpracy, jest mu przychylne, ale i wymagające.

Utwór Chamisso stanowi reminiscencję baśniowej noweli Ludwiga Tiecka *Runenberg* (z roku 1804), w której jednak podobne spotkanie z tajemniczą kobietą postacią kończy się inaczej. Melancholijnemu myśliwemu o imieniu Christian kobieta w czerni również wręcza symboliczny przedmiot, drogo-cenną tabliczkę z niezrozumiałym napisem, ale spotkanie z nią inicjuje serię nieszczęść, zapowiada obsesję i zniszczenie uporządkowanego świata bohatera. Zanim otrzyma on ową tabliczkę, owładnięty ciekawością, ulegnie pokusie podglądania rozbierającej się kobiety²¹. Retardacja narracji w tej scenie ekspozuje zafascynowanie erotyzmem, które uchyla wrota demonicznej rzeczywistości, a w konsekwencji szaleństwa. Tajemnicza uwodzicielka z opowiadania Tiecka inicjuje obsesję myśliwego związaną z niedostępną magiczną górą i jej skarbami, ale także z niedostępną mu zmysłową miłością. Dystans dzielący kobietę i myśliwego, który jedynie przez okno może oglądać jej stopniowo odsłanianą nagość, antycypuje niedostępność magicznego świata, który ona reprezentuje. Owo zaurczenie światem fantazji, ale także poddanie się zmysłowości wykraczającej poza społecznie usankcjonowane normy prowadzą go do zguby – nawet założywszy rodzinę, Christian nie będzie umiał odnaleźć się w zwykłej rzeczywistości.

W literaturze romantyzmu seksualność i erotyka nierzadko wyrażane są przez metafory lub symbole. Ziszczenie pragnień na tym poziomie możliwe staje się tylko w świecie fantastycznym, także dlatego, że łatwiej w nim prze-

²¹ Por. L. T i e c k, *Runenberg*, w: tenże, *Werke in vier Bänden*, t. 2, *Die Märchen aus dem Phantastus. Dramen*, oprac. M. Thalmann, Winkler Verlag, München 1963, s. 67.

kroczyć sferę tabu. Stąd też w literaturze tej zmysłowość, erotykę i zachowania wykraczające poza mieszczański model postępowania reprezentują rusałki i nimfy (jak w utworach *Undine*²² Friedricha de la Motte Fouqué czy *Mistrz Pchła*²³ E.T.A. Hoffmanna), kobieta demoniczna (w *Posągu z marmuru* Josepha Eichendorffa)²⁴ lub kobieta-automat (Olimpia w opowiadaniu Hoffmanna *Piaskun*²⁵), która jako obiekt miłosnej fascynacji przeciwstawiony „zwykłej” żeńskiej protagonistce świadczy ponadto o zaburzeniach funkcjonowania sfery emocjonalnej bohatera.

W *Adelberts Fabel* Chamisso kobieta w czerni, właściwie pozbawiona zmysłowości, pełni wobec bohatera inną, głównie wychowawczą rolę. Rozłąka z nią powoduje, że Adelbert wpada w złość, płacze i ponownie zapada w sen²⁶. Wszystkie te reakcje świadczą o jego niedojrzałości, która kończy się wraz z podjęciem działań i dojściem do prawdziwego poznania. W sferze reakcji znajduje to odzwierciedlenie w tym, że Adelbert zaczyna panować nad emocjami i potrafi zachować spokój nawet w ekstremalnej sytuacji²⁷.

Ponieważ Chamisso konstruuje alegoryczną rzeczywistość, może zrezygnować z ukazania w niej tradycyjnego dualizmu ontologicznego, uwzględniającego dwa związane z sobą elementy antropologicznej struktury ludzkiego bytu: duszę oraz ciało. Ciało w *Adelberts Fabel* jest reprezentatywne dla całego jestestwa, uczestniczy nawet w tych etapach wędrówki, które wiodą przed tron Starca, a więc do świata duchowego. W innej baśni Chamisso, napisanej w roku 1813 *Przedziwnej historii Piotra Schlemihla* [*Peter Schlemihls wundersame Geschichte*]²⁸, sprzedaż, a w konsekwencji pozbycie się własnego cienia, sugeruje przekonanie o rozdzielnosci duchowego i cielesnego elementu bytu. Podobnie dzieje się w nawiązującym do tego utworu opowiadaniu E.T.A Hoff-

²² Zob. F. de la Motte Fouqué, *Undine. Eine Erzählung*, Philipp Reclam jun., Stuttgart 1983.

²³ Zob. E.T.A. Hoffmann, *Mistrz Pchła. Bajka zawarta w siedmiu przygodach trzech przyjaciół*, w: tenże, *Opowieści*, wybór W. Kopaliński, tłum. M. Kurecka, Czytelnik, Warszawa 1962, s. 305-487.

²⁴ Zob. J. von Eichendorff, *Posąg z marmuru*, tłum. B. Tarnas, S. Średnicki, w: *Czarny pająk. Opowieści niesamowite z prozy niemieckiej*, wybór G. Koziół, PIW, Warszawa 1976, s. 139-177. Zdarzały się jednak też odważniejsze ujęcia erotyki, które zresztą wzbudzały krytykę i oburzenie czytelników. Przykładem może być powieść *Lucinde* Friedricha Schlegla (z roku 1799), która powstała w oparciu o ideę poezji uniwersalnej. Zgodnie z tym wyobrażeniem miłość zmysłowa miała być ściśle powiązana z więzią duchową.

²⁵ Zob. E.T.A. Hoffmann, *Piaskun*, tłum. F. Faleński, w: *Czarny pająk*, s. 101-138.

²⁶ Por. von Chamisso, dz. cyt., s. 8.

²⁷ Por. tamże, s. 9.

²⁸ Zob. tenże, *Przedziwna historia Piotra Schlemihla*, tłum. W. Wirpsza, w: *Niemiecka nowela romantyczna*, wybór i oprac. G. Koziół, tłum. K. Karkowski i in., Zakład Narodowy im. Ossolińskich, Wrocław-Warszawa-Kraków-Gdańsk 1975, s. 35-108.

manne *Przygody w noc sylwestrową* [*Die Abenteuer der Sylvester-Nacht*]²⁹ z roku 1815, w którym Erazm Spikher, przykładny mąż i ojciec, owładnięty żądzą, traci swoje lustrzane odbicie w wyniku oszustwa diabolicznej kobiety. W obu utworach, nawiązujących do popularnego wątku Doppelgängera, zarówno cień, jak i jego ekwiwalent – odbicie w lustrze, reprezentują duszę utraconą z powodu podjęcia decyzji budzących wątpliwości etyczne.

WACKENRODERA „NAGI ŚWIĘTY” I JEGO NIEWERBALNE KOMUNIKATY

Mówiąc o człowieku jako istocie złożonej z ciała i duszy, należałoby też odnieść się do koncepcji triady ciało–dusza–duch (umysł) oraz do pytania o relacje między Bogiem, człowiekiem i naturą. W symbolicznej lub alegorycznej rzeczywistości ciało często stanowi reprezentację całego ludzkiego bytu. Dualizm zanika także w jednym z pierwszych utworów wczesnego romantyzmu, *Ein wunderbares morgenländisches Märchen von einem nackten Heiligen* [*Cudowna orientalna baśń o nagim świętym*]³⁰ pióra Wilhelma H. Wackenrodera (opublikowanym w roku 1799, po śmierci autora), stanowiącym trzy-nasty rozdział *Dywagacji o sztuce dla przyjaciół sztuki* [*Phantasien über die Kunst für Freunde der Kunst*]³¹. W stylizowanej na orientalną przypowieść baśni o nagim świętym, „naczyniu wyższego geniusza”³², który zabłąkał się z „królestwa firmamentu”³³ do świata ludzi, autor ukazuje eremity słyszącego w głowie dudnienie „koła czasu”³⁴ i podporządkowującego mu wszystkie swoje działania. Wackenroder nie tylko odniósł się tu do koncepcji muzyki, sztuki najwyższej, ale pokazał zależność między emocjami, autorefleksją i zachowaniem otoczenia wobec odmienności. Ciało eremity reaguje na jego myśli, w odczuciu innych – szaleńcze. Przeżywa on męczarnie wywołane obsesyjną koncentracją na dudnieniu – poci się, chaotycznym gestem kładzie dłoń na bijącym mocno sercu³⁵, sprawdza, czy koło czasu jest w ruchu. Przestrzeń wo-

²⁹ Zob. E.T.A. Hoffmann, *Przygody w noc sylwestrową*, tłum. I. Wieniewska, w: tenże, *Opowieści fantastyczne*, wybór W. Kopaliński, tłum. I. Wieniewska i in., Czytelnik, Warszawa 1959, s. 203-240.

³⁰ Zob. W.H. Wackenroder, *Cudowna orientalna baśń o nagim świętym*, tłum. J.S. Buras, w: *Pisma teoretyczne niemieckich romantyków*, tłum. J.S. Buras i in., wybór i oprac. T. Namowicz, Zakład Narodowy im. Ossolińskich–Wydawnictwo, Wrocław–Warszawa–Kraków 2000, s. 53-58.

³¹ Zob. tenże, *Dywagacje o sztuce dla przyjaciół sztuki*, w: *Pisma teoretyczne niemieckich romantyków*, s. 53-63.

³² Tenże, *Cudowna orientalna baśń o nagim świętym*, s. 53.

³³ Tamże, s. 54.

³⁴ Tamże.

³⁵ Por. tamże, s. 55.

kół pustelnika – podobnie jak w *Adelberts Fabel* – wyznaczają ograniczenia: oddzielony od reszty świata, widzi on przybywających do groty pielgrzymów i traktuje ich z wrogością. Rzeczywistość w baśni Wackenrodera działa niczym błędne koło. Eremita drży ze wzburzenia, zgrzyta zębami i wpada w szal, widząc obojętność innych, odpycha ich, kiedy stoją zbyt blisko. Żeby mu się nie narazić, muszą go naśladować. Jego reakcje są gwałtowne – wskakuje i wyskakuje z jaskini, jeśli zdąży dopaść jakiegoś „nieszczęśnika”, zabija go, i jeszcze gwałtowniej obraca wyimaginowanym kołem³⁶. Jego wokalista jest równie niespójna, wykrzykuje urywane zdania i skarży się na „nietaktowne zachowanie”³⁷. Pozorne opamiętanie przynosi widok księżyca, pustelnik zatrzymuje się, upada, rzuca się i wyje z rozpacz. Według Brunona Hillebranda świadomość istnienia czasu oznacza konieczność nadążania za nim, eremitą rządzą strach i szaleństwo, a działania „bezbożnego świętego” nie odnoszą skutku³⁸. Bezsens czasu oznacza bezsens bycia. Amok nie kończy się mimo prób zapanowania nad ciałem – pustelnik stara się podnieść, kontrolować ruch dłoni i stóp, ale udaje mu się to tylko przez chwilę. Zdaniem Hillebranda baśń ta stanowi manifest nihilizmu. Trudno jednak zgodzić się z tą opinią – pustelnik zostaje przecież uwolniony, doświadczając jedności i harmonii, przede wszystkim za sprawą muzyki i miłości.

W opowieści Wackenrodera przenikają się świat widzialny, jego przestrzeń i czas, oraz świat słyszany przez rzekomego szaleńca. Reprezentująca wyższy porządek muzyka jest zaproszeniem do wejścia w wymiar duchowy. Pierwsze jej dźwięki sprawiają, że nagi święty przestaje słyszeć koło czasu i w tajemniczy sposób może opuścić obcy mu świat. Eteryjna postać wyciąga ramiona ku niebu, tanecznym ruchem wznosi się ku górze przy dźwiękach rogów i śpiewu, a potem stopniowo znika. Duchowe i cielesne bycie przenikają się, cielesność eremity staje się coraz bardziej umowna – jego ziemski los kończy się tańcem na chmurach.

SYMBOLICZNE MYŚLENIE O (MARTWYM) CIELE

Osiemnastowieczna antropologia niemiecka przestaje rozgraniczać pojęcia duszy i ciała, nie oddziela wyraźnie tego, co zmysłowe, od tego, co

³⁶ Tamże.

³⁷ W polskim przekładzie czytamy: „Pytał, jak to możliwe, że ludzie [...] oddają się jakimś niestosownym zajęciom” (s. 55). W oryginale występuje tu gra słów – niemieckie słowo „taktlos” ma dwa znaczenia: nietaktowny oraz niezgodny z taktem, nierytmiczny (por. W. W a c k e n r o d e r, *Ein wunderbares morgenländisches Märchen von einem nackten Heiligen*, w: tenże, *Werke und Briefe*, oprac. G. Heinrich, Union Verlag, Berlin–München 1984, s. 305).

³⁸ Por. B. H i l l e b r a n d, *Ästhetik des Augenblicks. Der Dichter als Überwinder der Zeit – von Goethe bis heute*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1999, s. 39n.

duchowe, zwłaszcza tam, gdzie ciało pełni funkcję symboliczną. Z drugiej strony, współtworzący antropologię pisarze oraz lekarze coraz większą wagę przywiązują do somatycznych aspektów ludzkiego istnienia. W utworach literackich końca osiemnastego wieku przedmiotem rozważań stają się choroby, ułomności, budowa ciała, różnica płci, a także wpływ somatycznego ukonstytuowania na psyche. Już Johann Gottfried von Herder, zachwycając się ludzkim ciałem, przekonywał jednocześnie, że dusza jest „monarchią” w królestwie „duchowych mocy”³⁹ rządzących w ciele, które „we wszystkich jego rozmaitych częściach jest różnorodnie ożywione”⁴⁰. W piśmie teoretycznym *Vom Erkennen und Empfinden der menschlichen Seele* [„O poznawaniu i odczuwaniu ludzkiej duszy”] zastanawiał się nad zależnością między ciałem a duszą, wyrażał też przekonanie, że wiedzy o nich dostarczać może nie tylko obserwacja, ale również opinie lekarzy i „wizje” poetów, z Szekspirem, znawcą ludzkiej psychiki, na czele⁴¹. Herder w opisie ciała posługiwał się jednak nomenklaturą zaczerpniętą z metafizyki – uważał, że jest ono nieskończone, podobne do bóstwa. Wyrażając podziw wobec najdrobniejszych mięśni i naczyń krwionośnych, wołał: „co za nieskończoność, co za głębiny!”⁴². Porównywał mechanizm współdziałających ze sobą organów do uderzających o siebie fal. Duszę uważał za byt powiązany z ciałem – od zewnątrz wpływać na nią miały fale „podnieć i uczuć”, od środka natomiast działało na nią „bóstwo” (niem. die Gottheit), które dało jej zmysły i utkało jej konstrukcję nerwową (niem. Nervengebäude)⁴³.

W antropologii naukowej epoki romantyzmu najczęściej dominowała triada–ciało–umysł–dusza⁴⁴, w tekstach literackich jednak ulegała ona zatarciu. Mechanistyczne rozumienie ciała ustępowało miejsca jego metafizycznemu postrzeganiu. W noweli *Opowieść o zacnym Kasperku i pięknej Anuli* [*Geschichte vom braven Kasperl und dem schönen Annerl*]⁴⁵ (z roku 1817) Clemens Brentano realizuje model romantycznej antropologii, zgodnie z którym ciało za życia tworzy z duszą niepodzielną całość, a po śmierci nadal ma duchowe

³⁹ J.G. Herder, *Vom Erkennen und Empfinden der menschlichen Seele. Bemerkungen und Träume*, J.F. Hartknoch, Riga 1778, s. 37.

⁴⁰ Tamże. Wcześniej niemiecki lekarz Georg Ernst Stahl uważał, że dusza wpływa na ciało i stan zdrowia człowieka; twierdził on nawet, że dusza sama wytwarza sobie ciało (por. I. Strube, *Georg Ernst Stahl*, Rechart, Wiesbaden 1984, s. 11).

⁴¹ Por. Herder, dz. cyt., s. 24.

⁴² Tamże, s. 20.

⁴³ Por. tamże, s. 27.

⁴⁴ Por. S. Schweizer, *Anthropologie der Romantik. Körper, Seele und Geist. Anthropologische Gottes-, Welt- und Menschenbilder der wissenschaftlichen Romantik*, Schöningh, Paderborn–München 2008, s. 25.

⁴⁵ Zob. C. Brentano, *Opowieść o zacnym Kasperku i pięknej Anuli*, tłum. F. Przybylak, w: *Dawna nowela niemieckojęzyczna*, wybór G. Koziół, PIW, Warszawa 1979, t. 1, s. 237-267.

znaczenie. Podwójna narracja zawiera informacje o gestach i przedmiotach, które pełnią funkcję symbolicznych rekwizytów, takich jak wieniec, wianek, róża, fartuch, welon, miecz czy zęby. Są one wobec siebie komplementarne, choć nie mogą być rozumiane jednoznacznie. Na obu poziomach narracji pojawiają się informacje o somatycznych reakcjach na bodźce, zwłaszcza na rekwizyty, które zapowiadają kolejne tragedie. Jedną z nich jest samobójstwo żołnierza Kasperka, który powróciwszy z Francji, nie potrafi pogodzić się z uszczerbkiem na honorze swoim i swojej rodziny. Jego akt targnięcia się na własne życie ma symboliczny przebieg. Babkę Kasperka wydarzenie zastaje podczas zbierania kwiatów na wianek dla wnuka, którym po powrocie z wojny miałyby przyozdobić mogiłę matki. Tam właśnie go znajduje: „Leżał martwy na grobie swej matki, kulą przestrzelił sobie serce; wianek, który przywiózł dla pięknej Anuli, umocował sobie przy guziku na piersi i skroś tego wianka strzelił w serce. Wianek dla matki już był umieścił wcześniej na krzyżu”⁴⁶. Symboliczną inscenizację poprzedza napisanie brzemiennego w skutki listu, w którym jako powód targnięcia się na własne życie Kasperek podaje nie melancholię, ale rozpacz. Te właśnie słowa, przekreślające melancholię jako usprawiedliwioną przyczynę samobójstwa, „pozbawiają go godnego grobu, one prowadzą go na anatomię”⁴⁷ – wyjaśnia babka, która chce u księcia uprosić dla wnuka chrześcijański pogrzeb. Stosunek do śmierci i pochówku oraz niezachwiana wiara starej kobiety w zbawienie pokazują, że martwe ciało nadal jest postrzegane jako ekwiwalent osoby, uczestniczący ponadto w wymiarze eschatologicznym. Także więź łącząca członków rodziny wyraża się w porządku, w jakim mieliby spocząć na cmentarzu: „Żeby choć Kasperek był przy mnie!”⁴⁸ – wzdycha staruszka. „Tutaj chcę spoczywać, a tam ma leżeć Kasperek”⁴⁹. Układ grobów ma znaczenie eschatologiczne, nadaje sens staraniom o pogrzeb: „byśmy pięknie razem się znaleźli, kiedy rozlegnie się wołanie: «Wy zmarli z martwych macie powstać, przed ostatecznym sądem macie stać»”⁵⁰. Babka wyjaśnia także, dlaczego Anula, niegdyś ukochana Kaspra, czekająca na wyrok śmierci za dzieciobójstwo, powinna spocząć obok niego: „dwoje kochających się powinno spoczywać obok siebie [...], bo trzeba mieć swoje członki w kupie, gdy rozlegnie się wołanie”⁵¹, to znaczy, gdy nastanie dzień Sądu Ostatecznego.

Do samobójczego kroku popycha Kaspra nie miłość, ale plama na żołnierskim i rodzinnym honorze. Brakiem emocjonalnego zrównoważenia przy-

⁴⁶ Tamże, s. 252.

⁴⁷ Tamże, s. 255.

⁴⁸ Tamże, s. 247.

⁴⁹ Tamże.

⁵⁰ Tamże.

⁵¹ Tamże, s. 246.

pomina on bohatera powieści *Cierpienia młodego Wertera* [*Die Leiden des jungen Werther*]⁵². Wprawdzie twórczości Goethego nie zalicza się do okresu romantyzmu, niemniej wydaje się ona w tym miejscu warta wspomnienia. Polecenie Wertera, by pochować go w ubraniu, którego dotykała ukochana Lota⁵³, wypływa ze sposobu, w jaki traktuje on swoje ciało. Los ciała, także po śmierci, ma znaczenie symboliczne. Swoistą instrukcję dotyczącą pochówku zostawia również Małgorzata Faustowi w tragedii Goethego: „Chcę ci opisać groby, o które masz się troszczyć już od jutra; dla mojej matki najlepsze miejsce, mój brat zaraz obok, ja trochę dalej, ale nie za daleko! A małeństwo na mojej prawej piersi. Nikt poza tym nie będzie leżał koło mnie!”⁵⁴. Fakt, że Małgorzata nie chce, aby Faust w przyszłości został pochowany obok niej, świadczy o intuicyjnie odczuwanej wobec niego obcości.

Anula i Anna Małgorzata, stara kobieta z noweli Clemensa Brentano, funkcjonują na planie utworu jako komplementarne i zarazem przeciwstawione sobie postaci. Obie mają kontakt z rekwizytami, dla każdej z nich przedstawiają one jednak inną wartość. Także Werter traktuje przedmioty jako dość jednoznaczne ekwiwalenty miłości. Rekwizytem odrzuconego uczucia są na przykład pistolety: „Przeszły przez Twoje ręce, tyś je otarła z kurzu, całuję je tysiąckrotnie [...] I Ty, Loto, podajesz mi narzędzie”⁵⁵. Werter myśli również o własnym ciele jak o rekwizycie, pamiątce miłosnych uniesień: „Ale wieczność nie zniszczy płomiennego życia, które piłem wczoraj z Twych ust, które czuję w sobie! [...] To ramię ją otaczało, te wargi drżały na jej wargach, te usta szeptały na jej ustach. Ona jest moja!”⁵⁶.

Oprócz symbolicznego myślenia o ciele w powieści Goethego nie brak opisów zachowań psychosomatycznych. Widok pistoletów robi wrażenie na ukochanej Wertera: „To uderzyło w nią jak grom. Zachwiała się wstając. Nie wiedziała, co się z nią dzieje. Z wolna podeszła do ściany, drżąc zdjęła pistolety, otarła kurz i zwlekała; i byłaby się ociągała dłużej, gdyby Albert nie był jej przynaglił pytającym spojrzeniem”⁵⁷.

Symbolika rekwizytów w utworze Brentano zostaje pogłębiona o sensory, których bohaterowie sobie nie uświadamiają. Takim symbolem jest na przykład fartuch. Anula, chrześniaczka i podopieczna babki Kaspra, podświadomie

⁵² Por. W. H i n d e r e r, *Seinsausstand als Lebensfeier. Anmerkungen zu Heinrich von Kleists romantischer Todesauffassung*, w: *Sterben und Tod bei Heinrich von Kleist und in seinem historischen Kontext*, red. D. von Engelhardt, Königshausen und Neumann, Würzburg 2006, s. 84.

⁵³ Por. J. W. G o e t h e, *Cierpienia młodego Wertera*, tłum. L. Staff, PIW, Warszawa 1984, s. 103.

⁵⁴ T e n ż e, *Faust I*, w: tenże, *Poezje. Faust I*, tłum. i oprac. A. Lam, Wydawnictwo Typografia, Pułtusk-Warszawa 2012, s. 345.

⁵⁵ T e n ż e, *Cierpienia młodego Wertera*, s. 101.

⁵⁶ Tamże, s. 98.

⁵⁷ Tamże, s. 100.

traktuje ten rekwizyt jako atrybut własnej seksualności i płciowości, z którymi nie umie sobie poradzić: „Czasami, gdy była pewna, że nikogo nie ma przy niej, chwyciła oburącz fartuch i zdierała go z siebie, jak gdyby parzył ją ogniem, a potem zaczynała natychmiast rozdzierająco płakać; miało to swoją przyczynę, jakby ją coś zębami porywało, wróg bowiem nie śpi”⁵⁸. Fartuch służył najpierw jako prowizoryczny kir, a potem jako narzędzie zbrodni. Babka Kaspra posłużyła się nim, by ochronić trzyletnią wówczas Anulę przed traumatycznym doświadczeniem. Zakryła fartuchem ściętą głowę skazańca Jürgego, która potoczyła się ku dziewczynce i zębami chwyciła ją za spódniczkę. Czy trauma z dzieciństwa miała wpływ na to, że później, porzuciwszy Kaspra, Anula tym samym fartuchem udusiła swoje nieślubne dziecko? Harald Neumeyer sugeruje, że dokonanie mordu na dziecku za pomocą rekwizytu odnoszącego się do płciowości symbolizuje chęć jej unicestwienia⁵⁹, wydaje się jednak, że interpretacja ta wyczerpuje tylko jeden aspekt istnienia tego przedmiotu w noweli Brentano.

PRZEŻYCIA RELIGIJNE A MOWA CIAŁA

Niemiecka powieść sentymentalna w pewnym sensie zapowiedziała także fascynację romantyków tym, co ciałem jako takim nie jest – uczuciami, przeżyciem wewnętrznym, albo tym, co z racji ugruntowanych religijnie poglądów być nim nie mogło – duszą, religijną ekstazą, mistycznym doznaniem, marzytelstwem z pogranicza realizmu i fantazji.

Od epoki sentymentalizmu w literaturze niemieckiej – także za sprawą dzieł Jeana-Jacquesa Rousseau – coraz częściej pojawia się wątek psychiki ludzkiej, co wynika z narastającej skłonności do znoszenia dualizmu ontologicznego. Ówczesni myśliciele nie zawsze jednak traktują pojęcia psychiki i duszy rozdzielnie. Na przykład w wydawanym przez Karla Philippa Moritza w latach 1783-1793 czasopiśmie „Gnothi sautón oder Magazin zur Erfahrungsseelenkunde” lub w cyklu *Biographien der Wahnsinnigen* Christiana Heinricha Spiessa (z roku 1796) zainteresowanie chorobami psychicznymi wyjaśniane bywało także w sposób irracjonalny. Na łamach „Gnothi sautón” pojawiały się

⁵⁸ Brentano, dz. cyt., s. 247. Bettina Knauer zauważa, że niektóre z rekwizytów mają wymowę religijną, choć ich interpretacja nie jest jednoznaczna. Fartuch jest emblematem opieki Maryi i Kościoła (por. B. Knauer, *Allegorische Texturen. Studien zum Prosawerk Clemens Brentanos*, Niemeyer, Tübingen 1995, s. 189).

⁵⁹ Por. H. Neumeyer, *Psychochenproduktion. Zur Kindsmorddebatte in Gesetzgebung, Wissenschaft und Literatur um 1800*, w: *Diskrete Gebote. Geschichten der Macht um 1800. Festschrift für Heinrich Bosse*, red. R. Borgards, J.F. Lehman, Königshausen und Neumann, Würzburg 2002, s. 76.

również bardziej naukowe analizy „mowy ciała”⁶⁰. Na przykład autor artykułu w całości poświęconego gestom i mimice twarzy⁶¹ dostrzega związki natury psychosomatycznej – uważa, że w uzewnętrznianiu takich emocji, jak płacz i śmiech uczestniczą zarówno ciało, jak i dusza⁶². Stan emocjonalny znajduje wyraz w języku, gestach, chodzie. „Często nawet sposób myślenia człowieka jest zasadniczo inny, kiedy cierpi”⁶³. Z pewnością w tej wypowiedzi można znaleźć ślady wpływu patognomiki, nauki o ruchach masykulatury twarzy i ich związku z przeżyciami, będącej odpowiedzią na stworzoną przez Johanna Caspara Lavatera koncepcję fizjognomiki przyporządkowującej elementy budowy ciała, a zwłaszcza rysy twarzy, stałym cechom charakteru⁶⁴.

Odzwierciedlenie literackich i antropologicznych ideałów dotyczących związku piękna ciała z pięknem duszy odnajdujemy w stworzonym przez Christoph'a Martina Wielanda, a później rozwiniętym przez Goethego pojęciu „pięknej duszy” (niem. *schöne Seele*). „Odkrycie duszy”⁶⁵ w języku niemieckim, ale i w niemieckiej literaturze dokonuje się również za sprawą pietyzmu. Model „pięknej duszy” doczekał się realizacji także w utworach okresu sentymentalizmu, przedstawiających harmonijne zjednoczenie okiełzanej zmysłowości z bezcielesną częścią istoty ludzkiej. Koncepcja „*schöne Seele*”, zainicjowana między innymi przez *Nową Heloizę* Rousseau⁶⁶, zakładała prymat miłości platonicznej i proponowała uwolnienie uczuć spod wpływu zmysłów. Piękna dusza łączyć miała w sobie harmonijnie zalety duszy cnotliwej (a później

⁶⁰ Popularnym i praktycznym źródłem wiedzy o mimice było przeznaczone dla aktorów dzieło Johanna Jakoba Engela (zob. J.J. Engel, *Ideen zu einer Mimik*, t. 1-2, Eigenverlag, Berlin 1785-1786). Por. E. Skórupa, *Twarze – emocje – charaktery. Literacka przygoda z wiedzą o wyglądzie*, Wydawnictwo UJ, Kraków 2013, s. 130-135.

⁶¹ Zob. K.F. Pockels, *Psychologische Bemerkungen über das Lachen, und insbesondere über eine Art des unwillkührlichen Lachens*, „Gnothi sauton oder Magazin zur Erfahrungsseelenkunde” 3(1785) nr 1, s. 89-106.

⁶² Tamże, s. 92.

⁶³ Tamże, s. 99.

⁶⁴ Na dzieło Lavatera *Physiognomische Fragmente zur Beförderung der Menschenkenntniß und Menschenliebe* (1775-1778), Georg Christoph Lichtenberg zareagował ripostą, publikując *Über Physiognomik wider die Physiognomen: zu Beförderung der Menschenliebe und Menschenkenntniß* (J.Ch. Dieterich, Göttingen 1778). Obie teorie zostały przedstawione w pracy Ewy Skórupy (por. Skórupa, dz. cyt., s. 17-87).

⁶⁵ Por. A. L. Angen, *Einleitung. Forschungsstand. Probleme. Methode*, w: tenże, *Der Wortschatz des deutschen Pietismus*, Niemeyer Verlag, Tübingen 1968, s. XLIX. Pod wpływem pietyzmu pozostawali zarówno myśliciele, teolodzy i poeci osiemnastego wieku: Gerhard Tersteegen, Friedrich Gottlieb Klopstock, Johan Georg Hamann, Johann Gottfried von Herder, Jakob Michael Reinhold Lenz, Immanuel Kant, Johann Wolfgang von Goethe, Christoph Martin Wieland, Christian Friedrich Daniel Schubart, Friedrich von Schiller, Friedrich Hölderlin, jak i pisarze romantyczni: Novalis, Friedrich Wilhelm Joseph von Schelling i Friedrich Schleiermacher.

⁶⁶ Zob. J.J. Rousseau, *Lettres de deux amans, Habitans d'une petite ville au pied des Alpes*, M.M. Rey, Amsterdam 1761.

także religijnej) z zewnętrzną gracją i urodą. Moralność i wrażliwość, życie w zgodzie z naturą i ludźmi przenosiły się z porządku etycznego na poziom estetyczny i duchowy⁶⁷. Klasycznym przykładem realizacji ideału „pięknej duszy” w dziele literackim był fragment powieści Goethego *Wilhelm Meisters Lehrjahre* [„Lata nauki Wilhelma Meistra”] (po raz pierwszy opublikowanej w latach 1795-1796)⁶⁸. Natalia, bohaterka i narratorka szóstej książki powieści Goethego, we fragmencie zatytułowanym *Bekenntnisse einer schönen Seele* [„Wyznania pięknej duszy”], wpatrując się w wiszący na ścianie krucyfiks, opiera się o stolik i ukrywa w dłoniach zalaną łzami twarz. Patrząc na krzyż, woła: „Oto co znaczy wierzyć!”⁶⁹, i na wpół przerażona podrywa się z miejsca. Ciało zdaje się potwierdzać stan duszy, która – według wyznań Natalii – zyskała zdolność duchowego „wzniesienia się”⁷⁰. W tym wystylizowanym duchowym uniesieniu ciało uczestniczy na równi z psychiką. „Wszechmogący! Obdarz mnie wiarą”⁷¹ – woła z przejęciem bohaterka. Konstruując historię jej niezwykle życia, uwiecznzonego osiągnięciem moralnego ideału i przyłączeniem się do gminy wyznaniowej, Goethe sięgnął do idei propagowanych przez przedstawicieli pietyzmu, którzy stawiali sobie za cel kształtowanie pobożności indywidualnej, obejmującej wszystkie aspekty życia, oraz świadome kierowanie ciałem podczas praktyk religijnych⁷². Philipp Jacob Spener, jeden z inicjatorów tego ruchu, w programowym piśmie *Pia desideria* zwracał uwagę, że „nie wystarczy modlić się na zewnątrz ustami”⁷³, ponieważ prawdziwa modlitwa dokonuje się w „wewnętrznym człowieku”⁷⁴. Spener zalecał codzienną kontemplację, samotne odmawianie modlitw w postawie klęczącej. Skupienie miały wyrażać, oprócz tej pozycji ciała: układ złożonych

⁶⁷ Obrazy pięknej duszy (hiszp. *alma bella*) pojawiały się jednak znacznie wcześniej, zarówno w antyku, jak i w hiszpańskiej mistyce. W średniowieczu pojęcie to oznaczało wzniosłą, religijną wrażliwość.

⁶⁸ Zob. J.W. v o n G o e t h e, *Wilhelm Meisters Lehrjahre*, w: *Goethes Werke*, t. 7, *Romane und Novellen*, cz. 2, oprac. E. Trunz, C.H. Beck Verlag, München 1996. Jedyńy polski przekład utworu, autorstwa Piotra Chmielowskiego, pochodzi z roku 1893 (zob. t e n ż e, *Lata nauki Wilhelma Meistra. Fragmenty*, tłum. P. Chmielowski, przekład uzupełniła i poprawiła A. Frybesowa, w: tenże, *Dzieła wybrane*, t.4, *Utwory prozą*, red. J.Z. Jakubowski, A. Mińska, PIW, Warszawa 1956, s. 217-354).

⁶⁹ Tamże, s. 394.

⁷⁰ Tamże.

⁷¹ Tamże.

⁷² Por. U. G l e i x n e r, *Pietismus und Bürgertum. Eine historische Anthropologie der Frömmigkeit*, Vandenhoeck und Ruprecht, Göttingen 2005, s.13, 63.

⁷³ Ph.J. S p e n e r, *Pia desideria, oder herzliches Verlangen nach gottgefälliger Besserung der wahren evangelischen Kirchen sampt einigen dahin einfältig abzweckenden christlichen Vorschlägen*, Zunner, Frankfurt am Main 1676, s. 153. Pierwsze wydanie dzieła ukazało się w roku 1675.

⁷⁴ Tamże.

lub podniesionych rąk, pochylenie lub uniesienie głowy, wzniesione ku górze lub spuszczone oczy. Mimo nacisku na duchowość w tekstach odwołujących się do pietyzmu, w *Bekenntnisse einer schönen Seele* Goethego owych nieco teatralnych gestów nie brakowało.

Inny typ duchowości i związanej z nim mowy ciała reprezentuje tekst z pogranicza literatury i katolickiej mistyki. Żyjąca na przełomie osiemnastego i dziewiętnastego wieku zakonnica i mistyczka Anna Katharina Emmerich, szczegółowo opisująca oglądane w religijnej ekstazie sceny ze Starego i Nowego Testamentu, posługiwała się określeniami przynależącymi do semantyki somatycznej. Obszerny zapis jej relacji zawarty w *Das bittere Leiden unsers Herrn Jesu Christi*⁷⁵ sporządził Clemens Brentano, który od roku 1818 do czasu śmierci mistyczki w roku 1824 regularnie ją odwiedzał⁷⁶. W relacjach wizjonerki ciało jest elementem doświadczanej rzeczywistości, nie tylko poprzez pojawiające się stygmaty, które spowodowały jego transformację. Emmerich opisywała przeżycia duchowe w powiązaniu z doznaniem somatycznymi, zauważając jednocześnie, że kształtowany przez postrzeganie zmysłowe język zawodzi, „nie oddaje wewnętrznego sensu Pisma w miejscach, gdzie prorocstwa są wyrażane i rozumiane zbyt zmysłowo”⁷⁷. Z tego przekonania wydaje się wypływać wywodzące się z teologii negatywnej twierdzenie o niewystarczalności mowy i konieczności zachowania milczenia wobec Niepoznawalnego. Mistyczna wizja wpływa na widzenie naturalnego świata, który wydaje się cieniem „żywego światła”⁷⁸. Świat zmysłowy wydaje się snem, a naturalne światło – ciemnością. Emmerich opisuje wizję inaczej niż wielu mistyków, dla których milcząca modlitwa jest wchodzeniem w niepoznawalną ciemność⁷⁹. Nie podkreśla też zasadniczego rozdzwisku między ciałem a duszą⁸⁰.

⁷⁵ Zob. *Das bittere Leiden unsers Herrn Jesu Christi. Nach den Betrachtungen der gottseligen Anna Katharina Emmerich, Augustinerin des Klosters Agnetenberg zu Dülmen. Nebst dem Lebensumriß dieser Begnadigten. 10. Aufl.*, Literarisch-artistische Anstalt, München 1854.

⁷⁶ Dzięki kontaktom z mistyczką i stygmatyczką Brentano miał przeżyć religijne nawrócenie. Tekst *Das bittere Leiden unsers Herrn Jesu Christi* zawierał uwagi pochodzące od niego, dlatego w procesie beatyfikacyjnym nie został uwzględniony.

⁷⁷ *Das Leben unseres Herrn und Heilandes Jesu Christi. Nach den Gesichtern der gottseligen Anna Katharina Emmerich aufgeschrieben von Clemens Brentano*, F. Pustet, Regensburg 1858, t. 1, s. 45. Współczesne wydanie polskie zob. *Żywot i bolesna męka Pana naszego Jezusa Chrystusa i najświętszej Matki Jego Maryi wraz z tajemnicami Starego Przymierza według widzeń świątobliwej Anny Katarzyny Emmerich*, oprac. C. Brentano, tłum. W. Rakowski, Maria Vincit, Wrocław 2005.

⁷⁸ *Einleitung*, w: *Das Leben unseres Herrn und Heilandes Jesu Christi*, s. XXVII.

⁷⁹ Por. Pseudo-Dionizy Areopagita, *Teologia mistyczna. Do Tymoteusza*, w: tenże, *Pisma teologiczne. Imiona Boskie. Teologia mistyczna. Listy*, tłum. M. Dzielska, Wydawnictwo Znak, Kraków 1997, s. 168.

⁸⁰ Por. T. Álvarez OCD, *Przewodnik do wnętrza zamku. Duchowa lektura „Zamku wewnętrznego” św. Teresy od Jezusa*, tłum. D. Wandzioch, Flos Carmeli, Poznań 2010, s. 215.

Relacje Emmerich zawierają sporo szczegółów o charakterze wizualnym. Widuje ona i odczuwa światło oraz jego związek z jakimś „świetlistym ciałem”⁸¹, ale nie potrafi tego opisać. Mistyczka wskazuje także na paradoksalną zależność między duszą a ciałem – dusza uświęca i zarazem „profanuje”, bezczęści ciało⁸², gwałtowna ingerencja duszy w naturalny porządek sfery somatycznej staje się warunkiem odkupienia⁸³. Również jej własne ciało zostało „wywyższone poza naturalne ograniczenia”⁸⁴. Dowodem na to miały być stygmaty, przemieniające je w ciało cierpiącego Chrystusa⁸⁵. Brentano tak oto opisuje cierpienia fizyczne zakonnic: „Ciągła gorączka i niesamowite wyniszczenie nie opuszczały jej aż do 21 [stycznia – A.K.H] straszne bóleści w dole brzucha, którym towarzyszyły [...] wspomniane okaleczenia. Skurcze, podczas których puste wnętrzości unosiły się niczym mieszanina ostrych ukłuć, duszący kaszel, często kończący się krwawymi wymiotami, pojawiały się niemal codziennie. Do tego doszło wręcz niewyobrażalne wychudzenie, tak że wszystkie kontury kości stały się widoczne. Wzruszenie ogarnia na widok ran na tym szkielecie, który leży [pogrążony – A.K.H] w bólach, dzień i noc wypływają z kości strumienie potu, zawsze wymieszane są z krwią”⁸⁶. Z opisu fizycznego stanu mistyczki trudno wywnioskować, na ile jest to relacja naocznego świadka, a na ile stylizacja literacka. Zachowaniem ciała Emmerich, jakim je przedstawił Brentano, nie kierowały jednak modele proponowane przez inne popularne na początku dziewiętnastego wieku ruchy religijne. Spektakularny charakter stygmatów miał wykorzystać sam Brentano, który uznawał doznania zakonnic za „reinkarnację męczeństwa Chrystusa”⁸⁷.

METAMORFOZY CIAŁA W PROZIE E.T.A. HOFFMANNA

W immanentnej literackiej antropologii romantyzmu ciało przestaje być postrzegane jako reprezentacja tego, co realne. Pozostaje medium determinującym tożsamość podmiotu. Przesadne zainteresowanie tym, czym ciało nie jest, skłania do zastanowienia, w jaki sposób ono funkcjonuje. Literatura romantyzmu niemieckiego dostarcza obrazów ciała zniekształconego, chorego,

⁸¹ *Einleitung*, w: *Das Leben unseres Herrn und Heilandes Jesu Christi*, s. XXVIII.

⁸² Por. tamże, s. XXIX.

⁸³ Tamże.

⁸⁴ Tamże, s. LXVIII.

⁸⁵ Tamże, s. LXVIII.

⁸⁶ Tamże, s. LXXIII.

⁸⁷ U. L and fester, *Halb Wunderthier, halb Aschenbrödel. Zum ästhetischen Programm von Clemens Brentanos Biographie der stigmatisierten Nonne Anna Katharina Emmerick*, w: *Romantische Religiosität*, red. A. von Bormann, Königshausen und Neumann, Würzburg 2005, s. 169n.

zdeformowanego, bliskiego śmierci. Ciało zdeformowane zmusza otoczenie do zajęcia wobec niego stanowiska, zdefiniowania się od nowa. Dzieje się tak w opowiadaniu E.T.A. Hoffmanna *Zacheuszek Cynobrem zwany* [*Klein Zaches genannt Zinnober*] z roku 1819⁸⁸, w którym matka, przerażona wynaturzonym wyglądem swego dziecka, porzuca je, ponieważ urodziło się „na pośmiewisko całej wioski”⁸⁹. Tak opisuje trzyipółletniego synka: „Utrzymać się nawet nie może na tych swoich pajęczych nóżkach, nie stoi i nie chodzi, zamiast mówić, mruczy tylko i miauczy jak kot. A żre przy tym ten potwór nieszczęśliwy jak co najmniej ośmioletni mocny chłopak”⁹⁰. Po tych narzekaniach kobieta szlocha i zasypia. Nieco dalej narrator dostarcza dokładniejszego opisu ciała chłopca, które „można było uważać za dziwnie powykręcany kawał drewna”⁹¹. Zacheusz był „dzieckiem [...] pokurczonym, na dwie piędzi ledwo wysokim”⁹², nietypowe było także jego zachowanie: „Wylazłszy z kosza, gdzie na poprzek leżał, tarzał się teraz, pomrukując w trawie. Głowa tego stworzonka tkwiła głęboko pomiędzy łopatkami, zamiast pleców miał harbuzowatą narośl, a tuż pod piersią wyrastały mu nóżki, cienkie jak leszczynowe patyki”⁹³. Twarz miał starczą, przypominającą „korzeń mandragory”⁹⁴. W przedmowie do *Księżniczki Brambilli* Hoffmann zauważa, że opowieść o Zacheuszu nie miała być „książką dla ludzi, którzy lubią traktować wszystko w sposób uroczysty i poważny”⁹⁵. Groteskę, świat fantazji i magii oraz śmieszność nienaturalnie wyglądającego ciała głównego bohatera pisarz przedstawił z właściwą sobie wnikliwością. Zachowanie Zacheuszka od początku tej historii zapowiada jego niezależność, której towarzyszy doza niewdzięczności wobec innych. Kiedy panna von Rosenschön, wróżka, wzięła go na kolana, „złośliwy korzeń mandragory bronił się przed nią, wyrwał, warczał i chciał nawet ugryźć pannę w palec”⁹⁶, a gdy matka chciała go schwycić, „Zacheuszek zaczął tupać nogami, wyszczerzył się [...] i zamiauczał całkiem wyraźnie: «Nie chcę»”⁹⁷. Doprowadzając historię do zdumiewającego finału, Hoffmann stworzył satyryczny a zarazem krytyczny obraz panujących wówczas relacji społecznych.

E.T.A. Hoffmann był zresztą także doskonałym znawcą i świetnym obserwatorem ludzkiej natury. Mowa ciała, jaką nieświadomie posługują się

⁸⁸ Zob. E.T.A. Hoffmann, *Zacheuszek Cynobrem zwany*, w: tenże, *Opowieści*, s. 11-140.

⁸⁹ Tamże, s. 12.

⁹⁰ Por. tamże.

⁹¹ Tamże.

⁹² Tamże.

⁹³ Tamże.

⁹⁴ Tamże.

⁹⁵ Tenże, *Księżniczka Brambilla. Capriccio według Jakuba Callota pióra E.T.A. Hoffmanna*, w: tenże, *Opowieści*, s. 143.

⁹⁶ Tenże, *Zacheuszek Cynobrem zwany*, s. 14.

⁹⁷ Tamże, s. 14n.

bohaterowie jego prozy, pozwala czytelnikowi lepiej zrozumieć ich stany emocjonalne, ale także antycypuje wydarzenia, sygnalizuje istnienie chorób, zwłaszcza psychicznych, i związek nadzwyczajnych cech ze światem poezji i fantazji. W opowiadaniu *Złoty garnek* [*Der goldne Topf*], opublikowanym w roku 1814, student Anselmus żyje na granicy dwóch rzeczywistości, przyciąga go świat mitycznej Atlantydy. Najlepiej czuje się w otoczeniu postaci z niej pochodzących, archiwariusza Lindhorsta i jego córek, zwłaszcza Serpenty – gdy z nimi przebywa, również jego ruchy, zwykle chaotyczne i niezgrabne, stają się harmonijne⁹⁸. Mimika i gesty stanowią w twórczości Hoffmanna znakomite źródło wiedzy, zarówno o relacjach panujących między postaciami świata przedstawionego, jak i o wrażliwości samego pisarza i jego znajomości niuansów związanych z niewerbalną komunikacją. Pisarz włącza jednak do obrazu świata elementy magii, w których prawa fizyki przestają obowiązywać, poddaje na przykład ciało Anselmusa symbolicznym metamorfozom przypominającym alchemiczną transmutację. Podobne metamorfozy mają też miejsce w *Mistrzu Pchle*. Hoffmann udatnie łączy empiryczną wiedzę psychologiczną, nadającą jego utworom cechy realizmu, z irracjonalnymi zjawiskami, w których nie ma żadnych fizycznych ograniczeń⁹⁹.

*

Druga połowa wieku osiemnastego to czas racjonalistycznego dążenia do wyrugowania „metafizyki” z „rozumowego” pojmowania świata. W konsekwencji oświeceniowy kryzys religii doprowadza do kryzysu tożsamości jednostki, która postrzegana jest przede wszystkim z perspektywy empirycznej lub racjonalistycznej. Romantyzm to proces przewyższania tradycyjnego myślenia o człowieku jako mechanizmie albo bycie złożonym z dwóch lub trzech ogniw. Zainteresowania romantyków dotyczące opisu emocji wpływały po części z idei inicjowanych przez ich poprzedników, ale dawny podział na zmysły, rozum i duszę zastąpiony został ujęciem bardziej całościowym. Początek dziewiętnastego wieku przynosi w literaturze wzmoczoną fascynację tym, co nierzeczywiste, granice czasu i przestrzeni ulegają zatarciu lub przesuwają się do podświadomości, by na planie immanentnej poetyki możliwe było wyeksponowanie złożoności świata i ludzkiej natury oraz jaźni jako odbłasku przeżyć i realiów.

⁹⁸ Zob. t e n ż e, *Złoty garnek. Bajka nowożytnych czasów*, tłum. J. Kleczyński, w: tenże, *Opowieści fantastyczne*, s. 93-202.

⁹⁹ Zob. t e n ż e, *Mistrz Pchla*.

Już pod koniec osiemnastego wieku panowało przekonanie, że ciało uczestniczy w doświadczeniach natury psychicznej. Romantycy sytuują przeżycia swoich bohaterów na granicy dwóch światów, wymaginowanego i rzeczywistego, często ukazują ich w ekstremalnych stanach psychofizycznych – pogrążonych w obłędzie, halucynacji, opętanych przez diabła. Romantyków interesuje podświadomość, sen, którego nie sposób oddzielić od jawy. Z drugiej strony, nawet jeśli rzeczywistość irracjonalna wnika w świat zamknięty w czasie i przestrzeni, to w literackim przekazie w obu wymiarach postaci nie tracą cech somatycznych i nadal wysyłają niewerbalne komunikaty.

Somatyczny aspekt istnienia staje się wreszcie kluczem do zrozumienia ludzkiej świadomości oraz nieświadomości. Ciało bywa jednak również obciążeniem, utrudnia dotarcie do samopoznania i szczęścia. W *Über das Marionettentheater* [*O teatrze marionetek*]¹⁰⁰. Heinrich von Kleist pokazuje, że mechaniczna konstrukcja, jaką jest lalka, ma przewagę nad tancerzem, ten bowiem, w przeciwieństwie do niej, ma świadomość, a więc i poczucie dystansu wobec siebie. Dzięki nieświadomości marionetka nie odczuwa potrzeby udawania czy definiowania się; pozostaje w stanie niewinności i szczęśliwości, którego człowiek zakosztował w raju, a który jest już dla niego niedostępny.

Przekraczanie granic materii, figura typowa dla myślenia romantycznego, niesie z sobą przemiany na gruncie estetyki i literatury, w której nie tylko dopuszcza się i postuluje przemieszanie gatunków, ale proponuje się – na planie narracji – zatarcie granic między przeżyciem a złudzeniem lub snem. Komunikacja niewerbalna w prozie niemieckiego romantyzmu, obfitującej w symbole i metafory, niejednoznacznej i po prostu trudnej w interpretacji, wydaje się przekraczać także psychologiczne normy oraz sposoby pojmowania ciała i jego milczącego przekazu.

¹⁰⁰ Esej ten po raz pierwszy opublikowany został w czterech częściach na łamach „Berliner Abendblätter” (z 12-15 XII 1810). Zob. B.H.W. v o n K l e i s t, *O teatrze marionetek*, tłum. J. Ekier, w: *Pisma teoretyczne niemieckich romantyków*, s. 573-581.

Dorota KORWIN-PIOTROWSKA

MILCZENIE I NIE-MILCZENIE WSPÓŁCZESNOŚCI

Wyrażane przez pisarzy, artystów, intelektualistów od półtora wieku poczucie kryzysu słowa do pewnego stopnia było i jest wynikiem rozpaczy, wynikającej z tego, że ludzkość, mimo głoszonej nowoczesności i racjonalności, nie wyciąga wniosków ze swoich dramatów i nie ulega – od strony moralnej – ciągłemu ulepszeniu, postępowi, że wszelkie apele, opisy, przestrogi, dramatyczne gesty są w gruncie rzeczy daremne. Poczucie kryzysu słowa jest więc w swej istocie drugą stroną pragnienia jego mocy.

Więc okrażajmy kaktus nasz
Kaktus nasz kaktus nasz
Więc okrażajmy kaktus nasz
O piątej godzinie rano
T.S. Eliot, Wydrążeni ludzie¹

Kto tam gada o człowieku? Kto śmie
mówić o człowieku?
T. Różewicz, Nowa szkoła filozoficzna²

Zacznę od naszkicowania – bardzo ogólnie – pewnych rozróżnień związanych z antropologią milczenia, także z jego pragmatyką. Będzie to podstawa do rozwinięcia kategorii nie-milczenia, co z kolei umożliwi dalsze rozważania dotyczące obu zjawisk w kulturze i humanistyce.

Milczenie jest formą bycia w świecie lub komunikacji ze światem, ma z jednej strony swój wymiar indywidualny, egzystencjalny, związany po prostu z samym istnieniem (bliski ciszy), a z drugiej – interlokucyjny, społeczny³. Pojawia się ponadto „między słowami” w formie nieobecnych replik, urwanych wyrazów czy wypowiedzi albo rozmaitych braków, przerw lub rozsunięć, a ponadto niewyrażonych wprost sugestii oraz przemilczeń i zatajeń. Warto przy tym przypomnieć, że zatajenie polega na całkowitym usunięciu czegoś,

¹ T.S. Eliot, *Wydrążeni ludzie*, tłum. C. Miłosz, w: tenże, *Poezje*, wybór i oprac. M. Sprusiński, Wydawnictwo Literackie, Kraków 1978, s. 95.

² T. Różewicz, *Nowa szkoła filozoficzna*, w: tenże, *Proza*, Wydawnictwo Literackie, Kraków 1990, t. 1, s. 123. Na tekst ten zwróciłam uwagę dzięki pracy doktorskiej Joanny Lisiewicz z Uniwersytetu Gdańskiego, poświęconej roli milczenia w dramatach Różewicza i Becketta – za udostępnienie komputeropisu niniejszym dziękuję.

³ Por. D. Korwin-Piotrowska, *Białe znaki. Milczenie w strukturze i znaczeniu utworów narracyjnych*, Wydawnictwo UJ, Kraków 2015, s. 17-116. W książce znajduje się też rozszerzona bibliografia dotycząca milczenia, ciszy i zjawisk pokrewnych.

celowym ukryciu, które nie prowadzi wcale na ślad pomijanych treści, jak to jest w wypadku przemilczeń⁴.

Milczenie może mieć charakter indywidualny, związany z rozmową, lub zbiorowy, gdy dotyczy niepodjęcia przez społeczność jakichś tematów. Może być tylko w bliżej nieokreślony sposób nacechowane intencjonalnie lub też być wyraźnie „na temat” – również jako tak zwane wymowne milczenie lub właśnie nawiązujące do określonego kontekstu przemilczenie. Milczenie bywa znaczące nie tylko ze względu na okoliczności. Staje się także wtedy, gdy z jakiegoś powodu przedłuża się ponad standardowe miary, jakimi są zwykłe pauzy w rozmowie lub wyznaczane kulturowo chwile czy dłuższe okresy stosownego niemówienia, spowodowane względami grzecznościowymi, poczuciem stosowności, szacunkiem dla czyichś uczuć czy tradycją⁵. Niemówienie pełni wiele funkcji społecznych – tak w codziennej komunikacji, praktykach artystycznych, jak i w życiu publicznym, też politycznym. Kwestię tę podnosi Teresa Walas, pisząc: „Milczenie stało się dziś [...] niezwykle atrakcyjnym przedmiotem opisu, szczególnie uprawomocnionym – tak filozoficznie, jak i moralnie. Zarówno dlatego, że dla współczesnej myśli filozoficznej niebyt i nieobecność wydają się znacznie bardziej pociągające niż byt i obecność, jak i z tego względu, że szukające dziś swej tożsamości i języka podmioty zbiorowe – kobiety, grupy etniczne, narody postkolonialne, mniejszości narodowe i seksualne – wyłaniają się z milczenia lub opisują swoją sytuację jako dyskursywne wykluczenie”⁶.

W potocznym rozumieniu milczenie przeciwstawiane jest mowie, ale bliższy ogląd pokazuje, że w praktyce wchodzi z nią w rozliczne – polegające raczej na symbiozie, przenikaniu się lub dopełnianiu – związki. W konkretnych sytuacjach milczenie nawet zastępuje mowę (zwłaszcza dzięki kontekstowi, okolicznościom, a także udziałowi gestów, mimiki, postawy ciała i proksemiki), mowa zaś milczenie – choć rzecz jasna pełnej symetrii być nie może. Tym natomiast, co jest rzeczywistą opozycją wobec milczenia, a dokładniej (to znaczy zgodnie z zasadami zobrazowanymi przez tak zwany kwadrat logiczny⁷), co stoi z nim w sprzeczności, jest niemilczenie, czyli celowe zrywanie milcze-

⁴ Por. J. A n t a s, *O kłamstwie i kłamaniu*, Universitas, Kraków 2008, s. 195n.

⁵ Zob. A. J a w o r s k i, *The Power of Silence. Social and Pragmatic Perspective*, Sage Publications, Newbury Park 1993; M. E p h r a t t, *The Functions of Silence*, „Journal of Pragmatics” 40(2008) nr 11, s. 1909-1938.

⁶ T. W a l a s, *Zawiązany język, czyli o milknięciu intelektualistów*, w: tamże, *Zrozumieć swój czas. Kultura polska po komunizmie – rekonesans*, Wydawnictwo Literackie, Kraków 2003, s. 226.

⁷ Zob. K. S z y m a n e k, hasło „Kwadrat logiczny”, w: tenże, *Sztuka argumentacji. Słownik terminologiczny*, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2001, s. 182; *Milczenie. Antropologia – Hermeneutyka*, red. A. Regiewicz, A. Żywiłek, Wydawnictwo Akademii im. J. Długosza, Częstochowa 2014; *Literatura wobec niewyraźnego*, red. W. Bolecki, E. Kuźma, Wydawnictwo IBL, Warszawa 1998.

nia przez mowę. Oprócz znanej doskonale z codziennych doświadczeń pary milczenie–mowa (o zwyczajnej funkcji komunikacyjnej, wyznaczonej przez różne formy dialogu i współpracę pauz oraz słów), istnieje zatem wyrazistsza sprzeczność: milczenie–niemilczenie (milczenie znaczące i akt przerywania milczenia na jakiś temat). Zyskuje ona jeszcze na sile i znaczeniu, gdy dotyczy „dojmującego milczenia”, którym chciałabym się tutaj zająć bliżej. Nazywam tak odmianę niemówienia – milczenie wynikające z głębokiego, traumatycznego przeżycia (indywidualnego bądź zbiorowego), czyli z negatywnego wstrząsu, albo też z poczucia tragizmu, postrzegania kondycji ludzkiej w kategoriach absurdu, sprzeczności, niewyraźności. Jeszcze inny charakter ma dojmujące milczenie motywowane niemożnością mówienia, która wynika z zastosowania kary, zakazu, cenzury, egzekwowania tabu, a prowadzi do wycofania z życia publicznego lub (i) wycofania się z aktywnego życia w ogóle. Przeciwnieństwo dojmującego milczenia, dla odróżnienia od tych powszednich odpowiedników, zapisywać będę dalej jako „nie-milczenie”.

W przyjętym tutaj rozumieniu nie-milczenie stanowi pośrednio informację o uprzednim lub spodziewanym czy wymuszonym głębokim milczeniu na jakiś temat, jest wzmocnioną reakcją na nie. Stanowi zatem akt protestu, nieposłuszeństwa⁸, może być też sposobem na przerywanie rytuału, zerwanie tabu, ujawnienie zbrodni bądź traumy albo aktem parezji, czyli szczerego, bezkompromisowego mówienia, formą obrony mniejszości czy słabszych, przeciwstawienia się niesprawiedliwości, zмовie, niestosownym czy złośliwym sugestiom. Tego rodzaju nie-milczenie miał zapewne na myśli Czesław Miłosz, gdy w roku 1938 pisał: „Nie milczeć już. Nie milczeć tak bez ustanku, nie spać twardym snem bez marzenia w pośrodku podłości, wyrzekając się wszystkiego, co jest powołaniem ludzkim, poza żarciem, miłością i wypożyczkiem, poza twórczością artystyczną nawet, która wszystkiego nie ogarnia, która zdradza, nie mogąc unieść ciężaru krzywdy”⁹, i: „pierwszym naszym obowiązkiem jest pamiętać, kim jesteśmy: nie po to jesteśmy na pewno, abyśmy przyświadczała nienawiści i przemocy”¹⁰. Znaczące nie-milczenie, w postaci zwykłej lub szczególnie dopracowanej mowy, ale także w formie mowy zaburzonej przez udział milczenia (przerywanej, nieskładnej, niespójnej) lub

⁸ Taki charakter miała akcja „minuta niemilczenia” zorganizowana w Moskwie 7 kwietnia 2015 roku, w czterdzieści dni po tragicznej śmierci Borysa Niemcowa. Nie-milczeniem były: samo ogłoszenie tej akcji, jak również towarzyszące jej wystąpienia, mające na celu niedopuszczenie do zapomnienia i zakłamania zbrodni, przebieg natomiast miał się też wiązać z przerywaniem ciszy wokół miejsca znalezienia ciała (zachęcano do trąbienia, dawania sygnałów światłami i innych podobnych działań).

⁹ C. Miłosz, *O milczeniu*, w: tenże, *Przygody młodego umysłu. Publicystyka i proza 1931-1939*, oprac. A. Stawiarska, Wydawnictwo Znak, Kraków 2003, s. 199.

¹⁰ Tamże, s. 205.

wręcz logorei, pojawia się też jako czynność (na przykład o charakterze kompensacji, sublimacji lub w akcie dającej ulgę ekspresji) w procesie odreagowywania tego, co wcześniej uległo stłumieniu czy wręcz wyparciu albo zostało zakazane. W tym sensie zintensyfikowana mowa lub krzyk mogą być efektem kumulacji milczenia i powiązanych z nim emocji.

We współczesnej kulturze można dostrzec silne oddziaływanie dojmującego milczenia i nie-milczenia w życiu zbiorowości – chciałabym z tej perspektywy przyrzeć się bliżej trzem zjawiskom: kryzysowi słowa, który zarysował się wyraźnie na przełomie dziewiętnastego i dwudziestego wieku, a osiągnął apogeum po drugiej wojnie światowej i trwa do dziś; relacjom między milczeniem a językiem w świetle „zwrotu lingwistycznego” i jego konsekwencji w humanistyce, jak również związkom między milczeniem a podejściem nie-antropocentrycznym w badaniach kulturowych.

PERMANENTNA I NAGŁA NIEWYRAŻALNOŚĆ „BIEDNY JĘZYK” W SŁUŻBIE KRYZYSU

Książka Piotra Mitznera *Biedny język*¹¹, do której tu nawiązuję, nosi podtytuł *Szkice o kryzysie słowa i literaturze wojennej*, znaczący jest również tytuł pierwszego rozdziału: „Kryzys odziedziczony”. Samo określenie „biedny język”, będące u Mitznera aluzją i do utworu Hugo von Hofmannsthała z roku 1902, i do wiersza Czesława Miłosza z roku 1938 (z tomu *Ocalenie*)¹², ma metaforycznie pokazywać fundamentalną niewspółmierność, jaką daje się zauważyć między ludzkim doświadczeniem a możliwościami języka. Jak pokazuje przywołany tom szkiców, pisarze (głównie poeci) jednak opisują, i to na dziesiątki sposobów, swoje doświadczenie wojny, czyli – co paradoksalne – wyrażają to, czego wyrazić się właściwie nie da i co bywa przez nich samych określane jako niewyraźne. Milczenie jest punktem dojścia, przed którym zatrzymują się bezradnie słowa, a także punktem wyjścia, poza który przechodzą, próbując przełamać swoją własną niemoc, zatem nie-milczenie i milczenie dyskretnie wymieniają się miejscami.

Warto przy tym zauważyć, że *List* (napisany przez fikcyjnego lorda Chandosa do Franciszka Bacona), utwór Hofmannsthała, to dzieło symbolicznie

¹¹ Zob. P. M i t z n e r, *Biedny język. Szkice o kryzysie słowa i literaturze wojennej*, Wydawnictwo UKSW, Warszawa 2011.

¹² Chodzi o *List* napisany przez Hofmannsthała w roku 1901, wydrukowany rok później, znany jako *List lorda Chandosa* (lub *List lorda Chandos* – por. uwagi tłumacza w zbiorze: H. v o n H o f m a n n s t h a l, *Księga przyjaciół i szkice wybrane*, tłum., wybór i oprac. P. Hertz, Wydawnictwo Literackie, Kraków 1997, s. 34-36), oraz wiersz Czesława Miłosza *Piosenka na jedną strunę* z tomu *Ocalenie*. Por. M i t z n e r, dz. cyt., s. 11n., 22n., 54n.

zawieszone między epokami¹³. Zarówno wieńczy dziewiętnastowieczny egzystencjalno-estetyczny kryzys słowa, jak rozpoczyna typowe dla dwudziestego wieku zmagania z niewyraźnością i poczuciem wytarcia się słów, nieadekwatności starych pojęć i dawnych form literackiej ekspresji do nowoczesności¹⁴. Przypomnijmy, że Chandos, który utracił zdolność kontynuowania pracy literackiej, tak charakteryzuje bliżej swoją nową przypadłość: „Całkowicie opuściła mnie zdolność mówienia lub myślenia w sposób ciągły i logiczny [...], brakowało mi słów, którymi każdy posługuje się zwykle bez większego namysłu. Wymawiając takie wyrazy, jak «duch», «dusza» lub «ciało», odczuwałem jakieś niepojęte zmieszanie. [...] Wszystko rozpadało mi się na części, owe części znów dzieliły się na części i nic już nie mieściło się w jakimś jednym określonym pojęciu. Pojedyncze słowa [...] tworzyły przyprawiające mnie o zawrót głowy wiry, które obracały się nieustannie, a pod nimi była pustka”¹⁵. O tym bohaterze Richard Sheppard pisze: „Przed kryzysem Chandos odbierał siebie jako racjonalną, zintegrowaną jaźń zadowoloną w społeczeństwie, ulokowaną w środkowym punkcie koncentrycznego świata. Ten zaś [...] był ontologicznie bezpieczny, historycznie ugruntowany”¹⁶. Po zmianie lord „traci poczucie bezpieczeństwa i tożsamości i jest zmuszony uznać, że w rzeczywistości dryfuje w pozbawionym centrum uniwersum pozostającym w stanie chaosu [...]. Owo nieantropocentryczne uniwersum przebiegają tajemnicze moce”¹⁷. Warto też przypomnieć uwagi badacza dotyczące kontekstu: „Myśliciele i pisarze dziewiętnastowieczni postulowali lub przynajmniej próbowali postulować współgranie, wzajemną odpowiedniość oraz substancjalną jedność struktury logicznej świata materialnego, struktury ludzkiego logosu oraz, jeśli byli wierzący, między tymi dwoma a strukturą boskiego Logosu [...]. Moderniści, przeciwnie, byli dotknięci w mniejszym lub większym stopniu poczuciem wzajemnej dyslokacji sfer materialnej, ludzkiej i metafizycznej”¹⁸.

¹³ Zob. W. Karpinski, *Hofmannsthal i lord Chandos (Szkic z książki „Herb wygnania”)*, <http://www.wojciechkarpinski.com/sylwetki1/hofmannsthal>.

¹⁴ Zob. A. Kluba, *Autoteliczność – referencyjność – niewyraźność. O nowoczesnej poezji polskiej (1918-1939)*, Wydawnictwo UMK, Toruń 2014.

¹⁵ Von Hofmannsthal, *List*, w: *Księga przyjaciół*, s. 25, 27.

¹⁶ R. Sheppard, *Problematyka modernizmu europejskiego*, tłum. P. Wawrzyszko, w: *Odkrywanie modernizmu. Przeglądy i komentarze*, red. R. Nycz, Universitas, Kraków 1998, s. 122. Fragment pochodzi z rozdziału o istotnym tytule: „Zmieniające się rozumienie relacji między człowiekiem a rzeczywistością”.

¹⁷ Tamże.

¹⁸ Tamże, s. 112. Diagnostę Shepparda warto porównać z tekstem Miłosza *Pesymizm – optymizm*. Zob. C. Miłosz, *Pesymizm – optymizm*, w: tenże, *Życie na wyspach*, Wydawnictwo Znak, Kraków 1997, s. 26-33.

Z kolei George Steiner pokazuje w swoich pracach, że kryzys słowa i zwiększanie się obszaru objętego milczeniem narastały w Europie od siedemnastego wieku i miały swoje wielorakie źródła: od postępu nauki i techniki, przez rewolucje i zmiany polityczne, obserwacje naturalnych kataklizmów, upadek religii, przemiany estetyczne i obyczajowe, po wstrząs wywołany pierwszą i drugą wojną światową oraz totalitaryzm w wieku dwudziestym¹⁹. Można zatem zaryzykować twierdzenie, że odwieczny topos niewyraźności, który przywoływany był przez ludzi w momentach śmierci, kataklizmów, obcowania z tajemnicą, ale też zachwytów, podziwu, a więc w momentach skrajnych, nagłych, przemieniał się stopniowo od drugiej połowy dziewiętnastego wieku w kategorię egzystencjalną i aksjologiczną, stając się znakiem rozczarowania na obu polach. Dotyczy ono przede wszystkim idei postępu, Boga oraz człowieka i jego racjonalności.

Druga wojna światowa i Zagłada spowodowały – gdy patrzeć na to z europejskiej perspektywy – największy paroksyzm i zaostrzyły napięcie między milczeniem a nie-milczeniem, też poczuciem wyrażalności i niewyraźności. Nową świadomość pokolenia, które przeżyło drugą ze światowych wojen, ujął wprost w słowach Tadeusz Różewicz w napisanej w roku 1956 prozie pod gorzko ironicznym tytułem *Nowa szkoła filozoficzna*. Odnotował tam nie tylko fakt ogólnego rozpadu wartości i powszechne zarażenie zbrodnią, ale i kres możliwości opowiadania: „Naprawdę nie mam innym ludziom nic do powiedzenia. Nic mądrego ani nic rozpaczliwego. Teraz ludzie powinni chodzić w milczeniu. Tak jest przyzwoiciej”²⁰. Jak pisze dalej: „Jest tylko życie, a ono nie zna moralności. [...] Ludzie żyją i umierają. Wszystko zostało wyjaśnione dla naszego pokolenia”²¹. „W chwili próby walczyłem [...]; jestem w porządku wobec siebie, ludzi, ojczyzny. Ale nie uratowałem sensu życia”²². Na koniec zdania tutaj najważniejsze: „Wszystko skończyło się raz na zawsze, cokolwiek będę robił, jestem martwy. Kto tu znów mówi o muzyce? Kto mówi o poezji? Kto mówi o pięknie? Kto tam gada o człowieku? Kto śmie mówić o człowieku? Jakie błżeństwo, jaka komedia”²³. W zdaniach tych zawiera się znacznie więcej niż tylko niewyraźność strasznego doświadczenia.

Ze światem dającym się wyrazić za pomocą słów zginął, w odczuciu Różewicza, świat wartości i humanizm, znikła też możliwość uprawiania tradycyjnej filozofii (w utworze bohater zgłasza się po wojnie na studia filozoficzne, ale wątpi w ich sens i nie podejmuje nauki). Można jedynie, bo przecież to

¹⁹ Zob. G. Steiner, *Language and Silence. Essays 1958-1966*, Faber and Faber, London–Boston 1985.

²⁰ Różewicz, dz. cyt., s. 117.

²¹ Tamże, s. 118.

²² Tamże, s. 123.

²³ Tamże, s. 123n.

właśnie czyni autor, nie-milczeć, ale nie-milczeć w sposób, który – by tak rzec – „wskazuje na milczenie” jako postawę etyczną w świecie bez moralności i jako ostatnią wartość w świecie bez wartości. Za tym wszystkim kryje się fundamentalne poczucie braku, bycia pozbawionym ufności wobec człowieka i losu. Można powiedzieć, że Różewicz bierze udział w ciągłej (trwającej całe jego życie) walce z niewyraźnością i poczuciem braku sensu. Nie-milczenie jest więc dla niego jakby stawaniem na wysokości milczenia, wydzieraniem milczeniu jego prawdy o człowieku, bez prawa do zachowania zewnętrznego „czystego” spojrzenia i, co jeszcze trudniejsze, bez przekonania co do istnienia jakiegś prawdy.

Współgra to – choć nie jest identyczne – z postawą cechującą część osób ocalałych z obozów koncentracyjnych, w tym świadków Holokaustu, którą można określić mianem „przymusu dawania świadectwa”. Ich prawdą o człowieku jest prawda o masowym poniżeniu i ludobójstwie, którą trzeba rozpowszechniać, tak jak trzeba – na przekór tej strasznej prawdzie – żyć i zakładać rodziny. Ludzie ci od razu lub wiele lat po wojnie, często pod koniec życia, odkrywają w sobie racjonalną powinność lub motywowaną impulsem konieczność mówienia, zdzierając z siebie kolejne pokłady strachu i bólu. Od wywołanej traumą lub będącej trwałym śladem po ukrywaniu się konieczności milczenia przechodzą do obowiązku nie-milczenia, drobiazgowego opowiadania, dokonywania ocen i rozliczeń, nawet za cenę odnowienia na jakiś czas traumy, po czym dopiero zwykle następuje jakaś ulga. Co więcej, zarówno ich milczenie, jak i nie-milczenie mogą być przekazywane potomnym – i w kolejnych generacjach prowadzić do odreagowywania słowami lub ich brakiem tego, co zakryte²⁴.

Obecne pokolenia otrzymują więc w spadku – i z czasów sprzed Zagłady, i po niej – zarówno ciężar rozczarowania nieadekwatnością słów wobec rzeczywistości i ludzkich doznań, jak i ciężar rozczarowania człowiekiem. Milczenie jawi się jako przejaw choroby albo lekarstwo, wytechnienie bądź przymus, nie-milczenie zaś jako wyzwanie, obowiązek (konieczność) czy wręcz sposób przetrwania. Zresztą to, co wydawało się ostatecznością, to znaczy ostatecznym upadkiem, końcem pewnej wizji człowieka, przekroczeniem granic ludzkiej wyobraźni – bo rzeczywiście nim było – okazało się jakimś etapem, po którym przychodzi nie tylko, jak po każdej katastrofie, zwykle ży-

²⁴ Bibliografia na temat postpamięci jest niezwykle obfita, tu chciałabym jedynie zwrócić uwagę na tom *Od pamięci biodziedzicznej do postpamięci* (red. T. Szostek, R. Sendyka, R. Nycz, IBL, Warszawa 2013), wywiad *Afekt, trauma i rozumienie: sztuka ponad granicami wyobraźni. Ernst van Alphen w rozmowie z Romą Sendyką i Katarzyną Bojarską* („Teksty Drugie” 2012, nr 4, s. 207-217, por. zwł. s. 211n.), a także po prostu na świadectwo – rozdział w książce Anny Mieszkowskiej *Prawdziwa historia Ireny Sendlerowej* zatytułowany „Dlaczego pamięć wróciła tak późno” (Wydawnictwo Marginesy, Warszawa 2014, s. 205-213, por. też: s. 231-233).

cie, domagające się zwykłej mowy wbrew tamtemu doświadczeniu, ale i możliwość kolejnych katastrof. Jak to ujął Miłosz w tekście napisanym jeszcze podczas drugiej wojny światowej: „O przeżyciach wojennych Europy będzie wiadomo dopiero wtedy, gdy staną się one faktem społecznym, tzn. wyładują się w nowych prądach filozoficznych i artystycznych, gdy utrwala się w walce z materiałem twórczym – w słowie, w bryle, w barwie, w dźwięku. Oczywiście nie myślę tu o utrwalaniu wojennej tematyki, która jest sprawą drugorzędną, ale o ogólnej atmosferze, o zmianie proporcji wewnętrznych – na co wielkie doświadczenie zbiorowe nie może pozostać bez wpływu”²⁵. Zauważa on też, że na razie na przeszkodzie stoi „brak dostosowanego do nowych doznań języka”²⁶. Tak więc to, co należy do sfery milczenia i co dla innych miało się zamienić w dojmujące milczenie lub prowadzić do całkowitego rozpadu form i dyskursów, dla Miłosza, jak wtedy czuł, z czasem musiało znaleźć ujście między innymi w słowie.

Odnaleźć w tym można pewien element wiary – mimo wszystko – w język, tak obcej pisarzom rozpaczy i gry z milczeniem, do których należą między innymi Paul Celan, Maurice Blanchot i Samuel Beckett, a także części postmodernistycznych myślicieli, jak Zygmunt Bauman, Jacques Derrida czy Jean-François Lyotard, uznających, że Zagłada wyznaczyła granicę etyczno-estetyczną, za którą myślenie i pisanie w dawnych humanistycznych i filozoficznych kategoriach jest już niemożliwe, a wszelka wyrażalność staje się pozorem²⁷. Może zresztą takie samoumniejszenie filozofii drugiej połowy dwudziestego wieku sygnalizuje właśnie ową „zmianę proporcji wewnętrznych”, o której pisał Miłosz. Niemniej doprowadziło to myślicieli „funeralnych” – jak określił Andrzej Marzec filozofów (od Nietzschego do Lyotarda) mówiących o kresie filozofii i języka, a także dawnej wizji człowieka – do znalezienia się w absurdalnym punkcie zawieszającym nawet rozumienie kresu, w którym współczesna kultura „doskonale zdaje sobie sprawę z tego, że spełniony koniec jest początkiem czegoś nowego, a na to rozczarowanie nie może sobie znowu pozwolić”²⁸.

²⁵ C. Miłosz, *Przeżycie wojenne*, w: tenże, *Legends nowoczesności*, Wydawnictwo Literackie, Kraków 1996, s. 81. Tekst pierwotnie wydrukowany został w roku 1946. Zachowano pisownię oryginalną.

²⁶ Tamże.

²⁷ Zob. A. U b e r t o w s k a, *Popioły i dyskursy. Zagłada i etyczny wymiar reprezentacji (od Adorna do Lyotarda)*, w: taż, *Świadectwo – trauma – głos. Literackie reprezentacje Holokaustu*, Universitas, Kraków 2007. Zob. też: *Zagłada. Współczesne problemy rozumienia i przedstawiania*, red. P. Czapliński, E. Domańska, Poznańskie Studia Polonistyczne, Poznań 2009, zwł. artykuły: Z. B a u m a n, *Świat nawiedzony* (s. 15-25), A Z i ę b i ń s k a - W i t e k, *Problemy reprezentacji Holokaustu* (s. 141-145).

²⁸ Zob. A. M a r z e c, *Drugie życie teorii, czyli myślenie (p)o końcu*, w: *Od pamięci biodziedzicznej do postpamięci*, http://www.academia.edu/5709644/Drugie_%C5%BCycie_teorii_czyli_my%C5%9Blenie_p_o_ko%C5%84cu.

Pytanie zatem, czy dwudziestowieczny kryzys był (jest) jedynie koniecznym etapem żałoby po zbiorowej tragedii i wyrazem filozoficznej samoświadomości w jej obliczu, czy też to osobny, a nakładający się na posttraumatyczne przeżycia z tamtego wieku, ostatni akord, poprzez który objawia się rozpad cywilizacyjnych wartości podtrzymujących europejski gmach do osiemnastego wieku. Odróżnić też należy indywidualną, choć przemnożoną przez emocje wielu potrzebę ekspresji bólu, poczucia nonsensu, fundamentalnej niewyraźności ludzkiego doświadczenia czy przekonanie o nadchodzącej bądź zrealizowanej apokalipsie – od prób narzucania takich ram poznawczych współczesności i kategorycznego wyrzucania poza jej nawias tych, którzy myślą i czują inaczej. A czynią tak na przykład dlatego, że sytuują świat aksjologicznych czy metafizycznych podstaw w sferze wciąż aktualnych zadań, nie zaś zburzonych przez przeszłość pewników, język natomiast jest dla nich kwestią sposobu zastosowania, używającym się materiałem służącym do ukazywania doświadczenia, złączonym z nim, a nie jedynie nieprzepuszczalną czy ledwie półprzepuszczalną błoną, która oddziela nas od świata²⁹. I nie chcą ulegać retorycznej sile samospełniającej się przepowiedni, by nie pogłębiać cywilizacyjnej depresji. Albo dlatego, że uznają, jak Miłosz w *Ziemi Ulro*, że „człowiek jest przede wszystkim organizatorem przestrzeni, zarówno wewnętrznej, jak zewnętrznej”³⁰ i że jest on „wolny, bo osamotniony, gospodaruje sobą ostrożnie, daleki od radykalizmu nicości jak u Becketta, ale też różni się od człowieka Becketta tym, że nie pojawia się znikąd i jest wdzięczny tradycji”³¹. Współczesne nie-milczenie, jak widać, może mieć za przedmiot również sprzeciw wobec rzekomej oczywistości sytuacji, w jakiej się jako ludzie i Europejczycy znajdujemy.

Nawiasem mówiąc, absolutyzacja makabrycznych doświadczeń z drugiej wojny światowej w Europie – jako skrajnego, wyjątkowego, a przez to niepowtarzalnego w swoim natężeniu zła – może powodować obecnie, często oczywiście w sposób niezamierzony, niedostrzeganie, deprecjację czy wręcz przemilczanie tego, co było w przeszłości i co działo się, i dzieje potem. Wystarczy przywołać masowe zbrodnie w Kongu popełnione przez Belgię na przełomie dziewiętnastego i dwudziestego wieku, makabrę pierwszej wojny

²⁹ Por. F. A n k e r s m i t, *Język a doświadczenie historyczne*, tłum. S. Sikora, w: tenże, *Narracja, reprezentacja, doświadczenie. Studia z teorii historiografii*, tłum. zbior., red. i wstęp E. Domańska, Universitas, Kraków 2004, s. 223-246.

³⁰ C. M i ł o s z, *Ziemia Ulro*, Wydawnictwo Znak, Kraków 2000, s. 268.

³¹ Tamże, s. 271. Stamtąd też pochodzi cytata: „Beckett chce nas zadreńczyć oczywistością, tj. zachowuje się jak ktoś, kto przychodzi do garbusa i zaczyna nad nim się znęcać: «garbus jesteś, garbus, wolisz o tym nie myśleć, to ja już postaram się, żebyś myślał»” (s. 265n.). Warto także zwrócić uwagę na słowa wiersza: „Jeżeli Boga nie ma, / To nie wszystko człowiekowi wolno. / Jest stróżem brata swego / i nie wolno mu brata swego zasmucać, / opowiadając, że Boga nie ma” (C. M i ł o s z, *Jeżeli nie ma*, w: tenże, *Druga przestrzeń*, Wydawnictwo Znak, Kraków 2002, s. 9).

światowej – po raz pierwszy w dziejach mającej globalny wymiar, straszliwe zbrodnie dokonywane na Chińczykach w końcu lat trzydziestych dwudziestego wieku przez Japonię, a w latach dziewięćdziesiątych akty ludobójstwa w byłej Jugosławii czy mordy w Rwandzie. Publiczne nie-milczenie nieuchronnie absolutyzuje jeden rodzaj pamięci, kładąc cień milczenia na inne źródła zbiorowych i indywidualnych traum³². Nie chodzi o relatywizowanie i podważanie bezprecedensowego charakteru Holokaustu – nie wolno zresztą szacować czy porównywać najgorszych ludzkich cierpień ani pamięci o nich – ale o dostrzeżenie wielu rozmaitych historycznych milczeń i przemilczeń, których źródłem jest zbiorowa trauma. Trzeba by tu jeszcze przypomnieć o wielkim, wymuszonym przez system represji milczeniu, a nawet zatajeniu w przypadku tureckiej rzezi Ormian, którą przez dziesiątki lat próbowano wymazać z powszechnej świadomości, choć w tej masakrze z lat 1915-1917 zginęło około półtora miliona osób. W większości masowe zbrodnie były przecież wyciszane z lęku przed tym, co mogła przynieść fala nie-milczenia właśnie (z politycznymi przewrotami włącznie) – na dojmujące milczenie, wywołane traumą, nakładano dodatkowy polityczny knebel, doprowadzając do spotęgowania negatywnych emocji.

Rozmaitych przymusowych, spowodowanych polityką czy obyczajowością³³, „milczeń na temat”, powiązanych też ze sterowaniem pamięcią zbiorową³⁴, jest zresztą tylko w samej Europie więcej (od eugeniki, przez poniewieranie biednymi lub upośledzonymi, przymusowe aborcje i sterylizacje, po przemoc wobec rozmaitych mniejszości oraz zbrodnie na grupach etnicznych), a mass media wciąż rozszerzają naszą wiedzę o analogicznych zjawiskach w innych rejonach świata. Można zatem powiedzieć, że każde społeczeństwo, każdy kontynent, każdy rejon świata dławi się swoim milczeniem w obliczu rozmaitych form degradacji człowieka, do których dopuściło i których było świadkiem – i próbuje (czasem dopiero po dziesięcioleciach, z różnym skutkiem) zamienić je w nie-milczenie. Pamiętane przez potomnych milczenie wielu z pokolenia rodziców i dziadków, gdy jeszcze można było, a przynajmniej tak się ex post wydaje, powstrzymać zło – milczenie zaniecha-

³² Nie chodzi o teoretyczne zagadnienia pojmowania pamięci i koncepcję rywalizacji – jak to ujął Michael Rothberg, proponując w zamian, jakże słusznie, „pamięć wielokierunkową”, lecz o zwykłą praktyczną konsekwencję nagłaśniania jakichkolwiek zjawisk w obiegu publicznym. Por. M. R o t h b e r g, *Między Auschwitz a Algierią. Pamięć wielokierunkowa i świadek przeciw-publiczny*, tłum. K. Bojarska, „Teksty Drugie” 2012, nr 4, s. 163.

³³ Tych zagadnień dotyczy na przykład książka reportażowa Macieja Zaremby Bielawskiego *Polski hydraulik i nowe opowieści ze Szwecji* (tłum. W. Chudoba i in., Agora SA, Warszawa 2013).

³⁴ Wiąże się to z funkcjonowaniem „sztuki zapominania”, czyli ars oblivionis. Zob. R. T r a b a, *Procesy zbiorowego pamiętania i zapominania. Trzy przypadki i ich konsekwencje dla badania pamięci zbiorowej*, w: *Pamięć i afekty*, red. Z. Budrewicz, R. Sendyka, R. Nycz, IBL, Warszawa 2014.

nia, udawania, że się nie widzi, niereagowania, wstrzymywania się od mówienia³⁵ – po czasie prowadzi potomnych do zbierania i odtwarzania opowieści o przeszłości, stawiania pytań, do poczucia winy lub do sprzeciwu. A czasem do powoływania instytucji, które miałyby zapobiec powtórzeniu się historii. Podobny mechanizm obserwuje się i w wypadku wielkich zdarzeń, i w przypadku zła indywidualnego czy dotyczącego pojedynczych grup społecznych – morderstw, gwałtów, agresji, prześladowań. Gdy pęka potężne milczenie (na które składają się: upokorzenie ofiar, zatrzaśnięte sumienie świadków, zmowa sprawców), nie-milczenie zaczyna wydawać owoce.

Jak się wydaje, wyrażane przez pisarzy, artystów, intelektualistów od półtora wieku poczucie kryzysu słowa do pewnego stopnia było i jest wynikiem rozpacz, wynikającej właśnie z tego, że ludzkość, mimo głoszonej nowoczesności i racjonalności, nie wyciąga wniosków ze swoich dramatów i nie ulega – od strony moralnej – ciągłemu ulepszeniu, postępowi, że wszelkie apele, opisy, przestrogi, dramatyczne gesty są w gruncie rzeczy daremne. Poczucie kryzysu słowa jest więc w swej istocie drugą stroną pragnienia jego mocy, podobnie jak ekspansywna ironia, intelektualny cynizm i niewiara w humanizm nieraz są (w moim przekonaniu) – maskowanym przez deklarowany „zdrowy rozsądek” – objawem przerażenia i rozpacz, właśnie, a także bezradności. Tymczasem, co pokazuje historia, chwila próby i tak – jeśli nadchodzi – nadchodzi i znowu jest dla wszystkich zaskoczeniem. Nieprzewidywalne upomina się wtedy i o nasze dojmujące milczenie, i o naszą mowę, o krzyk i o nie-milczenie.

Być może dałoby się porównać dojmujące milczenie i nie-milczenie do stanu kompresji i dekompresji, które nieuchronnie następują w życiu społecznym w związku z przerastającymi wyobrażenia zdarzeniami. Milczenie jawi się więc jako ochrona siebie przez wycofanie się do wnętrza, umniejszenie, zastygnięcie, a nie-milczenie jako gwałtowne przekroczenie i tego stanu, i swoich wcześniejszych granic, związane z bezwładnym wydobywaniem się na powierzchnię wszystkiego, co uległo wcześniej powstrzymaniu lub było tylko załączkowe. Towarzyszy temu „rozszczelnienie” wcześniej używanych pojęć, które nieadekwatne są już wobec nowego stanu. Im silniejsza i bardziej opresywna społeczna kompresja, tym gwałtowniej i boleśniej przebiegać będzie proces „dekompresji” (o czym dobitnie świadczy na przykład sprawa Jedwabnego w Polsce).

Podsumowując: z perspektywy relacji między milczeniem i nie-milczeniem, a także historii człowieka kryzys słowa wciąż się pojawia, jest odwieczny. A wyrażalność (czy niewyrażalność) pozostaje kwestią postawy wobec

³⁵ W społecznościach powstaje często tak zwana spirala milczenia. Zob. E. S z c z ę s n a, *Europejska teoria empiryczna: hipoteza spirali milczenia Elisabeth Noelle-Neumann*, w: *Nauka o komunikowaniu. Podstawowe orientacje teoretyczne*, red. B. Dobek-Ostrowska, Wydawnictwo Uniwersytetu Wrocławskiego, Wrocław 2001, s. 113-123.

wiedzy o złu i nieszczęściu (zbyt często zresztą fałszywie utożsamianych, jakby brak nieszczęścia miał być prawdziwym przeznaczeniem każdego na Ziemi i jakby cywilizacyjny rozwój miał moc unieruchomienia koła Fortuny w jednym, dogodnym dla każdego punkcie) oraz o roli człowieka w dziejach. Z drugiej strony jednak – świadomość niemożności zaufania słowom, bezwzględności działania historii i braku moralnego postępu oraz zanik poczucia zadowolenia w świecie są łącznie zjawiskiem stosunkowo nowym, związanym z pozbawieniem rangi wartości, które niegdyś wydawały się dla Europy oczywiste. Negatywne przemiany zostały jeszcze spotęgowane przez cywilizacyjny pęd oraz towarzyszącą mu błyskawiczną degradację znanych rozpoznań. Wobec tych znaczeń kryzysu można stwierdzić, że niewyraźność jest tym, co w dużej mierze określa zarówno pojedynczego człowieka, jak i aktualny etap rozwoju Europy – ale także samo się domaga wyrażenia. Akty zamknięcia – to znaczy wycofania się z publicznego mówienia i z działalności artystycznej – lub posługiwania się milczeniem, także rozbijania z jego pomocą zdań i rozmów, mogą być aktami konstytuującymi à rebours wartości, których brak jest w ten sposób wyrażany.

Z perspektywy dojmującego milczenia dotknięcie niewyraźnego poprzedza zatem w czasie równie dojmującą potrzebę ekspresji, a w efekcie także jej realizację. Wobec potęgi zła, ale też ogromu nie-milczenia, jak również wobec wielości tekstów artystycznych dokumentujących współczesną epokę albo „tylko” prywatne życie autorów, stwierdzenia o biednym języku wydają się przede wszystkim efektownym chwytem retorycznym, odwracającym uwagę od faktu, że to my, ludzie, jesteśmy biedni, bo tak bardzo nie umiemy korzystać z daru, jakim jest życie, nasze zróżnicowanie i wzajemna obecność.

WIELKIE I MAŁE NARRACJE – WIELKIE I MAŁE MILCZENIA SUKCES (PRZE)MILCZANEGO – ZWYCIĘSTWO JĘZYKA?

Zastanówmy się dalej nad tym, co wniosły do kwestii napięcia między milczeniem a nie-milczeniem zwrot lingwistyczny i narratywistyczny wraz z wielokierunkowymi zmianami w humanistyce drugiej połowy dwudziestego wieku, a co stanowi – choć w innym wymiarze – kontynuację poprzedniego wątku. Przemiany można sprowadzić, w uproszczeniu, do konstatacji, że język nie tyle nawet „spełnia świat”³⁶ – ujmując go i jednocześnie wytwarzając, jak to określili Peter L. Berger i Thomas Luckmann w pracy *Społeczne tworzenie rzeczywistości* z roku 1966 – ile z trudem i z różnymi skutkami usiłuje

³⁶ P.L. Berger, Th. Luckmann, *Społeczne tworzenie rzeczywistości. Traktat o socjologii wiedzy*, tłum. J. Niżnik, PWN, Warszawa 2010, s. 236.

w nim funkcjonować, sam będąc aktywną, oddziałującą stroną w relacji człowiek–rzeczywistość–inni. Język zatem jednocześnie te relacje interpretuje, modyfikuje, komplikuje i nawet czasem przesłania, zaplątany w problem samoodniesienia, uwikłania w dyskursy epoki czy tropiczność. Kolejnym skutkiem jest pożegnanie poznawczej, metafizycznej i aksjologicznej pewności, postrzeganej jako naiwna prostoduszność, przejawiające się w zakwestionowaniu wspólnych założeń i esencjalizmu, które to zjawiska (to znaczy prostoduszność, wspólnota kulturowych i filozoficznych pewników, przekonanie co do istnienia istotnych cech przesądzających o naturze poszczególnych rzeczy) zostały najpierw ze sobą nierozzerwalnie powiązane, a następnie zbiorczo odrzucone. Stan podejrzenia objął przede wszystkim człowieka jako sprawczy podmiot, język jako narzędzie opisu świata, obiektywne poznanie jako punkt docelowy.

Od czasu słynnego referatu *La structure, le signe et le jeu dans le discours des sciences humaines*³⁷ Jacques'a Derrida (z roku 1966) oraz publikacji zbioru esejów *The Linguistic Turn: Recent Essays in Philosophical Method* zredagowanego przez Richarda Rorty'ego³⁸ i książki *Metahistory: The Historical Imagination in Nineteenth-Century Europe* Haydena White'a³⁹ po lata osiemdziesiąte i dziewięćdziesiąte, gdy narastało zainteresowanie doświadczeniem, traumą, pamięcią i ciałem, nastąpiła istna eksplozja tekstów „odkłamujących” sytuację opowiadania. Odsłoniły one ukryte wstępne założenia, ramy poznawcze, metafory, źródła niespójności i wieloznaczności bądź sprzeczności, też ukryte językowe przejawy dominacji oraz opresji w osobistej, społecznej, historycznej i kulturowej (auto)narracji. Tematy i problemy ujawniane w silnym świetle mowy jednocześnie przyniosły świadomość tego, jak wiele jeszcze pozostaje ukryte w cieniu. Trwa ciągle wydobywanie na powierzchnię przemilczanego i zatajonego, czego kolejnym świadectwem są najnowsze publikacje na temat dyskursu postzależnościowego czy powiązań między pamięcią i afektami⁴⁰. Jak stwierdza Roma Sendyka: „Nowa humanistyka [...] na naszych oczach zdaje się przechodzić ważną transformację. Coraz wyraźniej na horyzoncie rysuje się nowa możliwość jej funkcjonowania, w której zaczyna liczyć się to, co niewyjaśnialne, nieujmowalne językowo, niewypowiadalne. To, co nie ma swojego systemu semiotycznego, raczej d z i a ł a na odbiorcę,

³⁷ Zob. J. D e r r i d a, *La structure, le signe et le jeu dans le discours des sciences humaines*, w: tenże, *L'écriture et la différence*, Seuil, Paris 1967, s. 409-429.

³⁸ Zob. *The Linguistic Turn: Recent Essays in Philosophical Method*, red. R. Rorty, The University of Chicago Press, Chicago–London 1967.

³⁹ Zob. H. W h i t e, *Metahistory: The Historical Imagination in Nineteenth-Century Europe*, The Johns Hopkins University Press, Baltimore 1973.

⁴⁰ Zob. *Kultura po przejściach, osoby z przeszłością. Polski dyskurs postzależnościowy – konteksty i perspektywy badawcze*, red. R. Nycz, Universitas, Kraków 2011.

niż wchodzi z nim w relację, którą nazwalibyśmy komunikacją za pomocą znaków⁴¹. Autorka zauważa też, że to studia nad traumą spowodowały, iż „jaskrawie oczywista stała się konieczność zmierzenia się z czymś, co zalega głęboko, rezyduje poza językiem, wdziera się w komunikowalny świat nagle, bez ostrzeżenia, mącąc jego linearne, ustalone formuły nierozpoznawalnym krzykiem, jękiem, skowytom⁴².

Zauważmy, że z czasem problem języka i jego dramatycznej niezdolności do pełnej referencji zamienił się – pod koniec uprzedniego wieku i obecnie – w problem sposobu, w jaki różne teksty radzą sobie z doświadczeniem. Teraz już nie sam język, lecz pamięć i emocje oraz kulturowe i społeczne klisze stają się interpretującym filtrem dla zdarzeń. Językowi nie przywraca to bezpowrotnie utraconej niewinności (która mu najpierw *ex post* została przypisana, a następnie odebrana), lecz rozkłada odpowiedzialność za rozmaite zniekształcenia, czyniąc właśnie zniekształcenie – perspektywę, specyficzny punkt widzenia, dobór „kadrowanych” elementów – właściwością obrazu, nieodbierającą mu „przedmiotu”, lecz go właśnie kreującą⁴³. Nawiasem mówiąc, rozpowszechnione studia nad fotografią, obrazem i filmem też się do takiego podejścia przyczyniły.

Można zatem powiedzieć, że narracje wielkie (historyczne, społeczne, narodowe, ale też scalające wizje naukowe) i małe (osobiste, prywatne, mniejszościowe, poza oficjalnym nurtem) pokazują wciąż swoje wielkie i małe tajemnice, odkrywając całe obszary przemilczanego, w którym kryją się autentyczne doświadczenia i emocje. Powszechność nie-milczenia na temat ukrytych form przemocy (fizycznej, psychicznej, symbolicznej) i dominacji, odkrywanie zawłaszczeń i uzurpacji w nazywaniu różnych fragmentów rzeczywistości, zdarzeń historycznych, przemian społecznych, życia grup etnicznych, przestrzeni granicznych, ujawnianie obsesji, traum, subwersywności doświadczenia – wszystko to sprzyjało i sprzyja nie tylko rozwijaniu życia

⁴¹ R. S e n d y k a, *Nowe przestrzenie humanistyki: pamięć, afekty i inne terytoria*, w: *Pamięć i afekty*, s. 15.

⁴² Tamże. Pozostaje otwarte pytanie, czy „teoria afektywności” jest w stanie się z tym „zmierzyć”, skoro – jak to ujmuje Tomasz Dalasiński – sama „kompromituje wielkie formy dyskursywne («mocny» podmiot, historię, czas, politykę, narrację) i skupia się na teraźniejszych sieciach relacji, w jakie każdorazowo uwikłany jest podmiot w działaniu” (T. D a l a s i ń s k i, *Ludzkie, arcy(nie)-ludzkie. Efekt afektu i aktualność podmiotu drugiej nowoczesności*, w: *Pamięć i afekty*, s. 107). W istocie każda teoria może jedynie pomóc coś nazwać, opisać, czasem też zrozumieć, ale zmierzyć się z doświadczeniem egzystencjalnym musimy my sami, w realnym życiowym kontekście – teoria temu nie sprostą, a już zwłaszcza teoria „słaba”.

⁴³ Na temat realizmu i języka zob. Ch. N o r r i s, *Dekonstrukcja przeciw postmodernizmowi. Teoria krytyczna i prawo rozumu*, tłum. A. Przybysławski, Universitas, Kraków 2001; M. G o ł ę b i e w s k a, *Między wątpliwością a pewnością. O związkach języka i racjonalności w filozofii poststrukturalizmu*, Universitas, Kraków 2003.

intelektualnego i akademickiego, ale także uwolnieniu się od balastu przeszłości, różnego rodzaju ograniczeń i... milczenia. To wielki sukces języka w dobie największych od stuleci wobec niego podejrzeń.

Uwidoczniony został przy tym szereg paradoksów związanych z dialektyką milczenia i nie-milczenia. To, że coś jest przemilczane, ukryte i że język też nosi w sobie ślady owego ukrycia (eufemizmy i język ezopowy, niespójności, amplifikacje, luki w opowieści na krępujące tematy czy urwane zdania⁴⁴), stało się oczywistością. Nakaz nie-milczenia, uznanie prymatu tematów i relacji niewygodnych, dotyczących dawnego tabu lub życia konkretnych grup społecznych, a także chęć przyjmowania nietypowej perspektywy w ujmowaniu zjawisk są zrozumiałe, bo związane z tym, co nowe i ciekawe (czasem zaś – na przykład w odniesieniu do ludzi poszkodowanych przez los czy inne osoby – etycznie chwalebne). Postawa taka ma jednak swoją drugą stronę. Istnieje niebezpieczeństwo, że impuls nie-milczenia, który wyzwolił ciekawość poznawczą i pragnienie dokonywania wciąż nowych rozpoznań, zamieni się w źródło intelektualnej mody, która zadowala się sama sobą, bez względu na historyczny kontekst zjawisk i ludzi, których dotyczy. Na dodatek, jeśli wszystko, co oczywiste, związane z większością czy oparte na tradycyjnych kategoriach, zawarte w wielkich narracjach i usurpujące sobie prawo do obiektywności jest albo odrzucane lub wywracane na nice, albo neutralizowane ironią bądź spychane w głąb milczenia – to taka sytuacja może powodować, że zastane schematy zostaną zepchnięte w milczenie. A to znaczy, że z czasem staną się – znów atrakcyjną dla nowoczesnej eksploracji, poszukującej tego, co ukryte – sferą zbiorowej lub indywidualnej podświadomości. Tak oto nieoczywistość podszyta jest (po Gombrowiczowsku) oczywistością, przewidywalnością wniosków, ślizganiem się po atrakcyjnej powierzchni, a oczywistość staje się nieoczywista, bo związana z wyborami, które nie są automatyczne, i okolicznościami, które je determinują.

Warto też zauważyć, że na naukowej humanistycznej kozetce znajdują się wciąż pojęcia ważne dla samoidentyfikacji, takie jak podmiot, naród, ojczyzna, prawda, wiara, płęć, dobro, zło, człowiek, kultura, natura czy granica. A jeśli pod wpływem poszukiwania ich drugiej, ciemnej, niejednoznacznej, zanurzonej w milczeniu strony – i przez to podejrzewanej o coś lub „oczekiwanej jako nieoczekiwana” – dokonuje się ich radykalnego podważenia, to traci się także poczucie rzeczywistości, która jest spontaniczna i nieprzewidywalna, ze swoją zdarzeniowością, gwałtownością i nieodwracalnością zmian, przypadkowością, wchłanianiem różnorodności bez niwelowania różnic. Jak widać, z gry ze społecznymi przemilczeniami nie da się wyjść bez jakiegoś szwanku – gdyby współczesna tożsamość mogła być rzeczywiście tak płynna, jak utrzy-

⁴⁴ Zob. rozdz. „Milczenie a retoryka”, w: Korwin-Piotrowska, dz. cyt., s. 101-114.

muje Zbigniew Bauman, nie byłaby wciąż aż tak kłopotliwa, konfrontacyjna i bolesna.

Funkcjonujemy, istniejemy jako układ różnic, sprzeczności, nierówności, niekonsekwencji; napięcia między tym, co powierzchniowe, a tym, co podskórne; między rolami społecznymi, płciami, różnorodnością potrzeb oraz interesów. Tym, co sprawia, że stajemy się sobą jako ludzie i społeczności, jest jednak – wynikający z naszej milczącej wiedzy o sobie i świecie – ciągle ponawiany wybór wartości, pewników i społecznych narracji, które by nas określały. Intencjonalny „ruch” z milczenia ku światu jest – podobnie jak orientacja cielesna w czasoprzestrzeni – poszukiwaniem stałych punktów odniesienia w danej chwili, chwytności słów i definicji, także zamkniętych kategorii, jako drogi do samookreślenia, co wcale nie musi być jednoznaczne z zamykaniem się na inność, relatywność czy skalarność zjawisk (choć może do tego prowadzić). Poznanie, w tym samopoznanie – i to indywidualne, i społeczne, ma wszak różne etapy, formy swoistości, przechodzi przez momenty utraty bezpieczeństwa lub odwrotnie – pewności, które modyfikują postrzeganie kontekstu, a w związku z tym samoidentyfikację oraz skłonność do odrzucania schematów czy tabu.

Na szczęście nie jest jednak tak, że możemy tylko godzić się na to, iż jesteśmy na pozór obdarzeni bogactwem dyskursów i punktów widzenia, ale w gruncie rzeczy niemi, bo język nie wyraża tego, co nas spotyka, a więc wszystko, co mówimy, jest podszyte złudzeniem, grą i (lub) fałszem. Wszak nauczyliśmy się na tysiące sposobów wyrażać to, co na pierwszy rzut oka wydaje się niewyraźne. Podejście bardziej praktyczne wymaga właśnie częściowej akceptacji ludzkiej bezradności zarówno wobec języka, jak i wobec tego, co niewyraźne w człowieku i rzeczywistości, wymaga pokory wobec tej części nas, która komunikuje się ze światem, jak również tej, która tego wcale nie czyni lub robi to wyłącznie pozawerbalnie. Postawa taka wymaga ponadto jakiegoś zaufania do języka – że jest ono możliwe, widzieć w rozważaniach Franka Ankersmita na temat doświadczenia historycznego, do których się już wcześniej odwoływałam. Nawiasem mówiąc – jak to zauważył właśnie Ankersmit w odniesieniu do dekonstrukcji⁴⁵ – język demaskacji czy tylko opisu zjawiska wydobytego na powierzchnię sam także powinien zostać, zgodnie z ponowoczesną perspektywą, postawiony w stan demaskacji, co jednak prowadziłoby do konieczności demaskowania z kolei metajęzyka, rozwijając ten proceder w nieskończoność, a przy tym odwróciłoby uwagę od meritum.

Jednym z pozytywnych przykładów krytyki i równocześnie propozycji konstruktywnych rozwiązań jest książka Ewy Domańskiej *Historia egzysten-*

⁴⁵ Por. A n k e r s m i t, dz. cyt., s. 120.

*cialna*⁴⁶. Autorka pisze o totalizującym charakterze French Theory (w rozdziale pod mocnym retorycznie tytułem „Forget Foucault!”⁴⁷) i na temat „humanistyki traumatofilii”⁴⁸, a następnie pyta: „Jaką bowiem wizję przyszłości proponuje traumatocentryczne ujęcie? Czy nie więzi nas ono w gotyckiej aurze postmodernizmu ze swoimi apokalipsami końca i śmierci oraz afirmacją negatywności przejawiającej się w dominacji takich pojęć, jak właśnie trauma, ofiara, pustka, milczenie, nieobecność? Czyż nie foruje figury niezdolnego do przetrwania w sytuacjach granicznych i przeciwstawienia się opresyjnemu systemowi podmiotu i nie podcina wizji świata, w który wielu z nas wierzy?”⁴⁹. Dalej badaczka opowiada się za neoesencjalizmem i odbudowaniem pozycji – względnie – silnego podmiotu (nazwanego „podmiotem-w-procesie” lub podmiotem „relacyjnym”⁵⁰) i kładzie nacisk na empatię oraz jej rolę w tworzeniu ludzkiej wspólnoty⁵¹.

Być może właśnie to jest znak, że kulturowe i humanistyczne wahadło już wychyliło się tak daleko, że następuje stopniowy powrót – nie do pozycji wyjścia, lecz w stronę jakiegoś bardziej wyważonego i zapewne bliższego praktycznemu podejściu środka.

GDZIE JESTEŚMY? HUMANIZM MILCZĄCY I POSTHUMANIZM

Zjawiskiem tyleż zrozumiałym, co niepokojącym, a bezpośrednio związanym z wydarzeniami dwudziestego wieku i tym, co było ukrywane dotąd w milczeniu, jest zmiana wartościowania, która dotknęła pojęcie humanizmu. Wiąże się ona z jednej strony ze wstydem za poczynania istot ludzkich wobec siebie nawzajem, z drugiej – ze szlachetnym sprzeciwem wobec niszczytel-skiego traktowania planety i bezdusznego podejścia do zwierząt. Jak pisze Marcin Czerwiński: „Coraz silniejszą potrzebą społeczną i intelektualną staje się dziś potrzeba rewizji dotychczasowej pozycji człowieka. Odpowiedzią nie jest mityczny Nadczłowiek, lecz istota żyjąca wśród innych istot, gatunek żyjący wśród innych gatunków biologicznych. Odzwierciedlają to narodziny i rozwój posthumanizmu. Konstruowanie owej perspektywy nie wydaje się łatwe, skoro człowiek nie zdołał uporać się ze swoimi wewnętrznymi demonami-

⁴⁶ Zob. E. Domańska, *Historia egzystencjalna*, PWN, Warszawa 2012.

⁴⁷ Por. tamże, s. 145-160.

⁴⁸ Tamże, s. 137.

⁴⁹ Tamże.

⁵⁰ Tamże, s. 139.

⁵¹ Por. tamże, s. 141n. Domańska odwołuje się do koncepcji wspólnoty proponowanej przez Andrzeja Szahaja w szkicu *Jaka wspólnota?* (por. Domańska, dz. cyt., s. 142).

mi, skoro wśród jego determinant spoczywa destrukcja i chaos, a świat ludzki wciąż pełen jest wojen i głodu”⁵².

Humanizm stał się kategorią albo przestarzałą, albo samosprzeczną, albo też od początku opartą na fałszywych przesłankach, to znaczy na ludzkiej dominacji w świecie. Dominację człowieka niegdyś utożsamiano z czymś pozytywnym, z wyjątkowością i cennością ludzkiej osoby i z najlepszymi przejawami cywilizacji, które jednak okazały się oparte na hipokryzji, przemocy i uzurpacji. Obecnie – po rozwianiu złudzeń – ustanawiany jest jakiś nowy porządek. Zawstydzony humanizm jawi się jako skompromitowana wartość⁵³, jakby to on był winny, że nie został przyswojony – w ten sposób można by wyciągać wnioski, że to nie my zdradziliśmy humanizm, a on nas⁵⁴. W efekcie tego jedyny humanizm, jaki jeszcze przystoi, humanizm ery nie-milczenia, to humanizm wycofany, wąpiący, a najlepiej milczący o sobie lub zaprzeczony. Wobec wywołanego przez człowieka cierpienia ludzi i istot niebędących ludźmi, wobec dojmującego milczenia, w którym to cierpienie na ogół się odbywa, nie-milczenie wskazuje na niehumanizm i konieczność odrzucenia czy przekroczenia antropocentrycznej perspektywy⁵⁵.

Formą swego rodzaju „samoukarania” się humanistyki za sprzyjanie humanizmowi wbrew wypadkom historii jest powołanie do istnienia tworu pojęciowego jeszcze bardziej sprzecznego w sobie, czyli humanistyki nieantropocentrycznej, która z kolei przyznaje sobie już pełne prawo głosu – jej zadanie polega bowiem na eksponowaniu ludzkich win i wskazywaniu perspektywy pozostałych obecnych na Ziemi istot, zarówno zwierząt, roślin, jak

⁵² M. Czerwinski, *Pomiędzy etyką a estetyką transgatunkową. Od Agambena – przez sztukę – do Welscha*, w: *Człowiek w relacji do zwierząt, roślin i maszyn w kulturze*, t. 1, *Aspekt posthumanistyczny i transhumanistyczny*, red. J. Tymieniecki-Suchanek, Wydawnictwo UŚ, Katowice 2014, s. 138.

⁵³ Inne stanowisko znaleźć można na przykład w kolejnych manifestach humanistycznych, takich jak *Manifest humanistyczny 2000. Apel o nowy, globalny humanizm*, w których nie tylko pozytywnie zdefiniowany zostaje humanizm, ale także prezentowana jest optymistyczna wizja przyszłego działania oparta na racjonalnym i ateistycznym podejściu do człowieka. Zob. American Humanist Association, *Exploring the Idea of Humanism*, <http://americanhumanist.org/Humanism>; *Manifest humanistyczny 2000*, <http://www.racjonalista.pl/kk.php/s,4301>.

⁵⁴ Por. M. Kwiek, *Paul de Man, filozofia, polityka*, w: *Filozofia a polityka*, red. R. Liberowski, Wydawnictwo Naukowe Instytutu Filozofii UAM, Poznań 1998, s. 113n.

⁵⁵ Maciej Ożóg, omawiając koncepcje Rosi Braidotti, pisze, że badaczka ta wyzwała człowieka „z okowów antropocentryzmu. Widziany w tej perspektywie człowiek, tracąc swą dominującą pozycję, która była raczej wyrazem ontologicznego złudzenia niż realistycznej oceny faktów, zyskuje szansę nowego ukonstytuowania się w przyjaznej i kreatywnej relacji z innymi, nieludzkimi formami życia” (M. Ożóg, *Oblicza zoe-filii. Nowe interpretacje dychotomii bios/zoe we współczesnej humanistyce*, w: *Człowiek w relacji do zwierząt, roślin i maszyn w kulturze*, t. 1, s. 88). Zob. też artykuły zawarte w części „W stronę posthumanistyki” w antologii *Teoria wiedzy o przeszłości na tle współczesnej humanistyki* (red. E. Domańska, Wydawnictwo Poznańskie, Poznań 2010, s. 413-654).

i przedmiotów oraz ich sprawczości⁵⁶, a także na zarysowywaniu posthumanistycznych zasad współistnienia z cyborgami. Jak się wydaje, w tym „dopuszczaniu do głosu”, przyjmowaniu cudzej perspektywy, przyznawaniu praw jest jednak popełniany stary antropocentryczny grzech – zawłaszczania dyskursu przez ludzkie istoty, które mniemają, że mogą naprawić błąd i zacząć patrzeć na świat z innej niż swoja perspektywy. Tymczasem usunięcie człowieka z centrum – uczynione przez człowieka, na mocy jego woli (a właściwie przez niewielką część rodzaju ludzkiego w imieniu wyimaginowanej większości, a dokładniej w imieniu „człowieka” jako abstrakcji), bez uwzględnienia, bo to niemożliwe, głosu niebędących ludźmi Innych – jest kolejnym złudzeniem. Dokonana została zamiana – po antropologicznym i filozoficznym badaniu ludzkiego Innego, a także obnażeniu kolonialnej i rasistowskiej przemocy wewnątrzgatunkowej, przyszła kolej na nieosobową Inność. Z jednej strony jest to działanie pragmatyczne – bo nie da się nie myśleć o cyborgizacji, a może i mutacjach biologicznych, które już niebawem zmienią definicję człowieka, tak jak nie da się nie brać pod uwagę losu, który zgotowaliśmy zwierzętom i planecie, z drugiej – postępowanie tyleż autokratyczne, co utopijne, bo to człowiek usiłuje narzucić nowy dyskurs „nieantropocentryczny”, nagłaśniając przy tym swoje dotychczasowe winy, ukrywane we wstydliwym milczeniu lub nawet całkiem niedostrzegane, i bijąc się za nie w piersi. Przypomina to nieco próby wydostania się z błota czynione przez powieściowego barona Münchhausena.

Nie-milczenie na temat przewin człowieka i sugerowanych „win” humanizmu pomija całkowicie fakt, na który zwraca uwagę Mirosława Hanusiewicz-Lavallee w artykule *Co ma humanitas do humanistyki?*: „U źródeł klasycznej myśli europejskiej tkwi założenie, że człowieczeństwo jest wartością raczej zadaną niż zastaną”⁵⁷, zatem antyczna kategoria „humanitas” miała charakter postulatyczny. Ponadto wiązała się (tu autorka przywołuje Cycerona i Sykstusa Empiryka) ze sztuką wątpienia (łac. *ars dubitandi*). Jak pisze dalej badaczka – już o dobie nowożytnej – „formację humanistyczną naznaczył mentalny nawyk systematycznego wątpienia”, a „ostatecznie [...] filozoficzną implikacją humanizmu okazało się [...] odkrycie ograniczoności ludzkiego umysłu i poznania”⁵⁸. To zupełnie inny obraz humanizmu niż ten, który roz-

⁵⁶ Krytykę „zwrotu ku rzeczom” prezentują Jacek Kowalewski i Wojciech Piasek w artykule *W poszukiwaniu utraconej Rzeczywistości*. Zob. J. K o w a l e w s k i, W. P i a s e k, *W poszukiwaniu utraconej Rzeczywistości. Uwagi na marginesie projektu „zwrotu ku rzeczom” w historiografii i archeologii*, w: *Rzeczy i ludzie. Humanistyka wobec materialności*, red. J. Kowalewski, W. Piasek, M. Śliwa, Instytut Filozofii Uniwersytetu Warmińskiego-Mazurskiego, Olsztyn 2008, s. 61-81.

⁵⁷ M. H a n u s i e w i c z - L a v a l l e e, *Co ma humanitas do humanistyki?*, „Ethos” 28(2015) nr 1(109), s. 127, DOI 10.12887/28-2015-1-109-09.

⁵⁸ Tamże, s. 131.

powszechniany jest na podstawie obiegowych haseł. Hanusiewicz-Lavallee podnosi także kwestię zmiany w podejściu do literatury, która się dokonała od czasów renesansu – przez kilka wieków obcowanie z książkami powiązane było z drogą rozwoju, ze „stawaniem się bardziej ludźmi”, z poszukiwaniem wartości (moralnych, poznawczych, estetycznych). Humanistyka była mocno związana z lekturą i nacechowana aksjologicznym głodem, od przełomu osiemnastego i dziewiętnastego wieku zaczęła się natomiast stawać dyscypliną naukową i utraciła status nauczyciela „wprowadzającego w świat wartości”⁵⁹. Tymczasem, jak słusznie zauważa autorka w ostatnich zdaniach swego tekstu: „Nie jest pierwszorzędnym problemem naszej cywilizacji ani merytoryczny poziom sprofesjonalizowanej humanistyki, ani też społeczny stosunek do niej, ale jest nim [...] kurczenie się logosfery stwarzającej aksjologiczną przestrzeń, w której przeżywalibyśmy scenariusze własnego losu i doświadczali własnych granic. Oraz własnej nieskończoności”⁶⁰. I to jest zapewne również sfera, która współcześnie powinna zostać objęta nie-milczeniem, co oczywiście nie wyklucza namysłu nad tym, co ze świata pozaludzkiego uległo w humanistycznym dyskursie przemilczeniu.

Na koniec oddajmy głos Richardowi Sennetowi: „Humanistyczne akcentowanie życia jako narracji, docenienie doświadczenia różnicy i oceny narzędzi w odniesieniu do złożoności ludzkiej [...] są żywotnymi wartościami, co więcej – stanowią decydujące czynniki oceny stanu nowoczesnego społeczeństwa. Powracanie do źródeł tych wartości to nie ćwiczenie z nostalgii, to raczej przypomnienie, że bierzemy udział w nadal nieukończonym projekcie dążenia do pełnego humanizmu, czyniącego doświadczenie społeczne bardziej otwartym, wciągającym i złożonym”⁶¹. Być może właśnie to ów „pełny humanizm” jako dzieło-w-toku, projekt zawsze przedwczesny (bo oparty na utopii, wizji przyszłości) i zawsze spóźniony wobec ideałów (bo przychodzący w historii post factum) jest właściwą odpowiedzią-w-toku na wszelkiego typu dojmujące milczenie odnajdywane wciąż na nowo we współczesności.

⁵⁹ Tamże, s. 133.

⁶⁰ Tamże, s. 135.

⁶¹ R. S e n n e t, *Humanizm*, tłum. J. Zdanowska, „Znak” 2013, nr 701 [online] <http://www.miesiecznik.znak.com.pl/13677/humanizm>.

MĄDROŚĆ MILCZENIA

Marek M. DZIEKAN

AL-DŻAHIZ I JEGO TRAKTAT „O zachowywaniu tajemnicy i powstrzymywaniu języka”

Łatwiej przenosić wysokie góry, niż walczyć z ludzką naturą. Człowiek wpada w rozpacz, kiedy musi zachować tajemnicę. Ogarnia go cierpienie i smutek. Czuje to w samym wnętrzu swojego serca, niczym mrowienie, świerzbiecie, żądlenie pszczoł, klucie igłami, zależnie od stopnia wstrzemięźliwości, opanowania i podatności na kaprysy. A kiedy zdradzi tajemnicę, to jakby opadły z niego kajdany.

Abu Usman Amr Ibn Bahr Ibn Mahbub (ok. 776-869), pochodzący z Al-Basry w obecnym Iraku koryfeusz klasycznej humanistyki arabsko-muzułmańskiej, znany jest najszerzej pod swoim przydomkiem „Al-Dżahiz”, czyli „wyłupiastoki”¹. Nazwany tak został ponoć ze względu na swoją nie najlepszą powierzchowność. Al-Dżahiz to enfant terrible literatury arabskiej: encyklopedysta i uczoney, filozof i literat o niezwykle otwartym umyśle, czego dowodzi choćby traktat (arab. risala), który przedstawiam poniżej. Większość życia uczoney spędził w rodzinnym mieście, chociaż przez jakiś czas mieszkał w Bagdadzie i często miasto to odwiedzał. Kontakty z elitą naukową stolicy ówczesnego kalifatu wpłynęły na ukształtowanie się jego poglądów i pozwalały mu pozostawać w głównym nurcie życia intelektualnego na Bliskim Wschodzie. Al-Dżahiz to uczoney wszechstronny – w naszej kulturze nazwalibyśmy go „człowiekiem renesansu” – który swoją wiedzę przekazywał głównie w formie dzieł zwanej adabem. Adab to, w uproszczeniu, specyficzny gatunek literatury arabskiej (ale także perskiej), w której w sposób „łatwy i przyjemny” przekazywane są informacje rozmaitej wagi, w tym także te najpoważniejsze. Prowadząc narrację, autor stara się nie zanudzać czytelnika i w sposób niezauważalny edukować go i pouczać². Stąd liczne dygresje, które w rzeczywistości nie zawsze pomagają w zrozumieniu tekstu.

¹ Zob. Ch. P e l l a t, *Al-Djāhiz*, w: *The Encyclopaedia of Islam* (CD-ROM, Edition v.1.1), Brill, Leiden 2001; D.S. R i c h a r d s, hasło „al-Jāhiz”, w: *Encyclopedia of Arabic Literature*, red. J.S. Meisami, P. Starkey, Routledge, London–New York 1998, t. 1, s. 408n. (tam też dalsza bibliografia). Por. też: W. W a l t h e r, *Historia literatury arabskiej*, tłum. A. Gadzała, PWN, Warszawa 2008, s. 123-134; J. B i e l a w s k i, *Klasyczna literatura arabska*, Dialog, Warszawa 1995, s. 133-138, 156-158.

² Szerzej na ten temat zob. J. D a n e c k i, *Literatura i kultura w imperium kalifów. Studium twórczości adabowej al-Mubarrada*, Wydawnictwa Uniwersytetu Warszawskiego, Warszawa 1983.

Według legendy uczony zginął przygnieciony księgami z własnej biblioteki. Zresztą już wtedy cierpiał na jednostronny paraliż ciała.

Nie jest tu moim celem szczegółowa prezentacja postaci i dorobku uczonego z Al-Basry – jest on chyba jednym z najlepiej opisanych i najczęściej analizowanych autorów języka arabskiego zarówno w świecie arabskim, jak i na Zachodzie, w tym w Polsce. Tylko w naszym kraju ukazały się na jego temat trzy książki³ i wiele artykułów, co jest rzadkością w przypadku postaci z dziejów literatur orientalnych.

Al-Dżahiz swoją refleksją naukową obejmował wszystkie niemal dziedziny nauki. Do jego najwybitniejszych dzieł należy *Kitab al-hajawan* [„Księga zwierząt”]. W pracy tej pod pretekstem opowieści o zwierzętach na zasadzie dygresji uczony przekazuje informacje z najrozmaitszych dziedzin wiedzy, od zoologii, poprzez geografę, historię, literaturę, aż po filozofię. Zadziwia niespotykana przenikliwość Al-Dżahiza w analizowaniu rozlicznych problemów oraz głęboka mądrość uczonego. W jego licznych dziełach dostrzec można zarówno zręby współczesnej translatologii⁴, jak i na przykład teorii komunikacji w takim rozumieniu, jakie kilkanaście wieków później przedstawił Michaił Bachtin⁵. Al-Dżahiz znacznie przyczynił się także do ostatecznego ukształtowania średniowiecznej arabszczyzny i współtworzył podstawy arabskiej refleksji literaturoznawczej, głównie w *Kitab al-bajan wa-at-tabajjun* [„Księdze wymowy i jasnego wykładu”]. Jest także autorem wielu krótkich traktatów dotyczących zarówno istotnych zagadnień filozoficznych⁶, jak i tematów frywolnych i niepoważnych, na przykład traktatu *Mufacharat al-dżawari wa-al-ghilman*, czyli *O zaletach chłopców i dziewcząt*⁷. Istotne miejsce zajmuje w jego rozważaniach etyka, czego przykładem może być *Kitab al-buchala* [„Księga skapców”], a także prezentowany poniżej traktat. Jak twierdzi zapewne najwybitniejszy dotychczas badacz twórczości Al-Dżahiza Charles

³ Zob. K. Skarżyńska-Bocheńska, *Pochwała sztuki słowa. Al-Ġāhiz i jego teoria komunikacji*, Dialog, Warszawa 2009; t a ż, *Al-Ġāhiz and His Theory of Social Communication*, Dialog, Warszawa 2010; M. S t y s z y ń s k i, *Retoryka arabska w twórczości Ġāhiza*, Katedra Studiów Azjatyckich, Uniwersytet Adama Mickiewicza, Poznań 2008.

⁴ Por. M.M. D z i e k a n, *Ġāhiz i translatologia; Ġāhiz o przekładzie* (przekład i przypisy), „Studia Arabistyczne i Islamistyczne” 2, 1994, s. 43-49.

⁵ Zob. K. Skarżyńska-Bocheńska, *Entre al-Ġāhiz et Bakhtine. Le théorie de la communication chez érudit arabe du 9e siècle et chez chercheurs européennes contemporains*, w: *Problems in Arabic Literature*, red. M. Maróth, The Avicenna Institute of Middle Eastern Studies, Piliscsaba 2004, s. 91-101.

⁶ Zob. J. Danecki, *The Political Theory of Al-Ġāhiz*, w: *Studies in Oriental Art and Culture in Honour of Professor Tadeusz Majda*, red. A. Parzymies, Dialog, Warszawa 2006, s. 33-42.

⁷ Zob. A l - D ż a h i z, *O zaletach chłopców i dziewcząt*, tłum. J. Danecki, „Okolice” 1989, nr 4-5, s. 142-164.

Pellat lista przypisywanych uczonemu dzieł sięga dwustu tytułów⁸, co zresztą w dziejach piśmiennictwa arabskiego nie jest rekordem.

Jak wyżej wspomniałem, Al-Dżahiz był specjalistą w zakresie retoryki, znał więc wartość słowa, a co za tym idzie – wartość milczenia i oszczędności w słowach. Temu zagadnieniu poświęcił dwa fragmenty we wspomnianym wyżej dziele *Al-Bajan wa-at-tabajjun*⁹ oraz w *Kitab al-mahasin wa-al-addad* („Księżde dobrych i złych stron”)¹⁰. W tym ostatnim dziełku wypowiada się zarówno za powstrzymywaniem języka i zachowywaniem tajemnicy, jak i przeciw nim – taka była natura tego typu utworów. Al-Dżahiz okazuje się jednak bardzo przekorny i chociaż – jak zobaczymy – w sposób bardzo przekonujący ostrzega przed nadużywaniem słowa, to jest także autorem traktatu „O wyższości mowy nad milczeniem”, będącym odpowiedzią na utwór innego autora, który postawił przeciwną tezę¹¹. Problematyka ta interesowała wielu średniowiecznych uczonych muzułmańskich, a jej źródłem mogą być (cytowane także przez Al-Dżahiza) wersety Koranu. Te z kolei stanowią kontynuację przekonań głoszonych przez znanych mędrców, poetów i mówców staroarabskich, na przykład Kussa Ibn Sa’idę al-Ijadię¹² czy wspomnianego przez Al-Dżahiza Aksama Ibn as-Sajfię, a także wielu przysłów o milczeniu szeroko znanych w świecie arabskim¹³. Temat oczywiście kontynuowany był w kolejnych wiekach, czego przykładem jest traktat piętnastowiecznego uczonego As-Sujutiego *Husn as-samt fi as-samt* [„Dobry kierunek ku milczeniu”].

Poniżej przedstawiam pełny przekład traktatu *Kitman as-sirr wa-hafz al-lisan*, pozostającego jednoznacznie w nurcie etycznych rozważań Al-Dżahiza¹⁴. Podstawą przekładu są dwie edycje omawianego dzieła. Pierwsza pochodzi ze zbioru *Madżmu rasa’il Al-Dżahiz*¹⁵, druga zaś z antologii *Falsafat ad-dżidd wa-al-hazl*¹⁶. Istnieje także angielski przekład traktatu, zatytułowany *Keeping*

⁸ Zob. Pellat, dz. cyt.

⁹ Por. Al-Dżahiz, *Kitab al-bajan wa-at-tabajjun*, Darwisz Dżuwajdi, Al-Maktaba al-Asrijja, Bajrut 2005, t. 1, s. 123-128, 164-168.

¹⁰ Por. tenże, *Kitab al-mahasin wa-al-addad*, Salah ad-Din al-Hawari, Al-Maktaba al-Asrijja, Sajda-Bajrut 2003, s. 39-46.

¹¹ Por. Walther, dz. cyt., s. 128.

¹² Por. M.M. Dzikań, *Quss Ibn Sā’ida al-Iyādī. Legenda życia i twórczości*, Instytut Orientalistyczny UW, Warszawa 1996, s. 80n., 92n.

¹³ Zob. np. hasła w *Mausu’at al-achlak* [„Encyklopedii etyki”], <http://www.dorar.net/enc/akhlaq/900>; <http://www.dorar.net/enc/akhlaq/879>; <http://www.dorar.net/enc/akhlaq/902>.

¹⁴ Na temat niektórych aspektów poruszanej przez Al-Dżahiza problematyki por. R.Y. Khan, *Self and Secrecy in Early Islam*, University of South Carolina Press, Columbia 2008, s. 52-72.

¹⁵ Zob. Al-Dżahiz, *Kitman as-sirr wa-hafz al-lisan*, w: *Madżmu rasa’il Al-Dżahiz*, red. M.T. al-Dżabiri, Dar an-Nahda al-Arabijja, Bajrut 1983, s. 198-221.

¹⁶ Zob. tenże, *Kitman as-sirr wa-hafz al-lisan*, w: tenże, *Falsafat ad-dżidd wa-al-hazl*, red. M.A. az-Zubi, Dar asz-Szu’un as-Sakafijja al-Amma, Bagdad 1989, s. 63-93.

*Secrets and Holding the Tongue*¹⁷. Choć Al-Dżahiz był koryfeuszem nauki w świecie arabsko-muzułmańskim, nie został dostrzeżony przez uczonych średniowiecznej Europy, a jego dzieła Zachód zaczął poznawać dopiero wraz z rozwojem nowożytnej orientalistyki.

Traktat skierowany jest do konkretnej osoby, na co wskazuje jego początek (choć nie jest oczywiście wykluczone, że mamy tu do czynienia jedynie z zabiegiem stylistycznym). We wstępie do swojej edycji traktatu Muhammad Taha al-Dżabiri dochodzi do wniosku, że tekst napisany został w czasie, kiedy Al-Dżahiz przebywał na dworze kalifa Al-Mutawakkila, panującego w latach 847-861 w Bagdadzie, a jego adresatem był niejaki Ubajd Allah, któremu powierzono urząd wezyra, chociaż był jeszcze w młodym wieku. Jako człowiek niedoświadczony w pracy administracyjnej, potrzebował porad mądrych ludzi – Al-Dżahiz ze względu na swoją sławę i ogromny autorytet bez wątpienia się do tego nadawał, tym bardziej że nigdy nie zaangażował się w żadne pałacowe koterie i pozostawał myślicielem niezależnym¹⁸. Inną wersję podaje Muhammad Ali az-Zubi. Traktat ten, wraz z trzema innymi miał jego zdaniem zostać wysłany do dwóch wezyrów na dworze kalifa – Ibn Du’ada i Ibn az-Zajjata – jako rodzaj wskazówki etycznej dla urzędników¹⁹. Można więc uznać go za jeden przykładów arabsko-muzułmańskiej literatury parenetycznej.

Autor analizuje w traktacie rozmaite problemy, na jakie może natknąć się człowiek, który nie potrafi zachować tajemnicy. Opisuje możliwe konsekwencje takiego zachowania zarówno dla tego, kto swoją tajemnicę wyjawiał, jak i dla tego, kto jej później nie dochował; podaje przy tym – zgodnie z konwencją adabu – wiele unaoczniających rozmaite kwestie anegdot oraz fragmentów poetyckich. Inaczej niż w obszerniejszych utworach, nie podaje natomiast łańcucha przekazicieli (arab. isnad), często powołując się na anonimowych informatorów.

Al-Dżahiz opiera się w swoich analizach głównie na tradycji arabsko-muzułmańskiej (czyli opowieściach staroarabskich, Koranie, sunnie, przekazach o wybitnych postaciach z wczesnego okresu islamu, ale – co bardzo interesujące – sięga także do tradycji judeochrześcijańskiej, przytaczając dwa fragmenty, w których łatwo można rozpoznać odpowiadające im wypowiedzi ze Starego i Nowego Testamentu. Zachowanie tajemnicy i oszczędność w wykorzystaniu języka oraz – wprost – milczenie, stają się dla Al-Dżahiza okazją do rozważań natury psychologicznej, filozoficznej, moralnej i teologicznej, a nawet politologicznej, ukazując wszechstronność jego zainteresowań, erudycję oraz

¹⁷ Zob. t e n z e, *Keeping Secrets and Holding the Tongue*, tłum. W.M. Hutchins, w: *Nine Essays of al-Jahiz*, Peter Lang, New York 1989, s. 13-32.

¹⁸ Por. M.T. al-Dżabiri, *Takadduma*, w: *Madżmu rasa’il Al-Dżahiz*, red. M.T. al-Dżabiri, Dar an-Nahda al-Arabijja, Bajrut 1983, s. 192.

¹⁹ Por. M.A. az-Zubi, *Mukaddima*, w: Al-Dżahiz, *Falsafat ad-dżidd wa-al-hazl*, s. 16.

błyskotliwość. Utwór doskonale ukazuje sposób myślenia ówczesnych muzułmanów. Wiele z tego, o czym pisze basryjczyk, a być może nawet wszystko, zachowało swoją aktualność po dziś dzień pomimo dwunastu wieków, jakie dzielą nas od jego czasów, i coraz bardziej uwidaczniających się różnic kulturowych między Zachodem a muzułmańskim Wschodem.

ABU USMAN AMR IBN BAHR AL-DŻAHIZ

„O ZACHOWYWANIU TAJEMNICY I POWSTRZYMYWANIU JĘZYKA”

W imię Boga Miłościwego, Miłosiernego. A dalej²⁰. Przejrzałem zasady twojej etyki, zbadałem twoje zwyczaje i twoje zachowanie, wymierzyłem wszystko i poznałem twoje możliwości, wreszcie oceniłem cię, poznając twoją wartość. Uznałem, że zbliżyłeś się ku doskonałości, ku ideałowi, że osiągnąłeś szczyty cnót i prawie nikt nie jest ci równy. Nie ma chyba na świecie nikogo tobie podobnego. Nikt doskonały nie stara się prześcignąć ciebie, nikt ze szlachetnych ludzi nie próbuje się z tobą równać, a żaden uczony nie wstydzi się brać cię za przykład.

Dostrzegłem, że znalazłeś się jednak na drodze ku zgubie, lekceważąc dwie sprawy, które są osią, wokół której obracają się wszystkie cnoty. Zasłużyłeś na potępienie, byłeś godzien nagany bardziej niż ktoś inny, kto nie doszedł do twojej pozycji i nie osiągnął twojej miary. Nie ma bowiem wielkiej różnicy, jeśli ktoś pobłądzi niewiele, a popełnił już w życiu wiele błędów. Nie oczekuje się przecież od człowieka na wskroś zepsutego, że nagle się nawróci. Jeśli ktoś co rusz się potyka, nie ocenia się go wedle jednego potknięcia. Nie zarzuca się nieprawości komuś, kto nie jest człowiekiem prawym, bowiem jeśli nieprawości się namnożą, stają się uznane. A jeśli naganne zostanie uznane, wtedy to, co uznane, stanie się naganne²¹.

Jak można się dziwić człowiekowi, który zawsze tylko i wyłącznie zadziwia? Zaprawdę, negacja i zdziwienie odnosić się mogą tylko do sytuacji, kiedy ktoś przekracza pewne ustalone normy, zgodnie z przysłowiem: „Bądź inny, będą cię pamiętać”²². Mówią też: „Człowiek doskonały to ten, którego błędy

²⁰ Arab. amma bad – tradycyjna arabska formuła wprowadzająca właściwy tekst oracji lub traktatu (por. D z i e k a n, *Quss Ibn Sā'ida al-Iyādī...*, s. 36n.).

²¹ Odwołanie do znanej koranicznej opozycji „maruf/munkar”. Zob. np. „tamaruna bi-al-maruf wa-janhuna an al-munkar”, Koran, sura 3, w. 104. „Nakazuje to, co jest uznane, i zakazuje tego, co jest naganne”, *Koran*, tłum. J. Bielawski, PIW, Warszawa 1986, s. 76. W przekładzie staram się, gdzie to konieczne, stosować nazewnictwo nawiązujące do tłumaczenia Bielawskiego.

²² A l - M a j d a n i, *Madżma al-amsal*, red. M.M. Abd al-Hamid, Matba'at as-Sunna al-Muhammadijja, [Al-Kahira] 1955, t. 1, s. 232n.

można policzyć”²³. Inni zaś twierdzą: „Ten, czyje dwa dni są identyczne, jest błogosławiony; ten, kogo dziś jest lepsze niż jutro, jest urzeczony, a ten, kogo jutro jest lepsze niż dziś, to człowiek szczęśliwy, którego należy naśladować”. Powiedział na ten temat pewien poeta:

Widziałem cię wczoraj jako najdoskonalszego wśród Banu Madd²⁴,
a dziś jesteś doskonalszy, niż byłeś wczoraj,
jutro zaś twoja doskonałość jeszcze się podwoi,
w ten sposób przewyższysz panów z rodu Abd Szams²⁵.

Inny poeta rzekł na temat Mana²⁶:

Jesteś człowiekiem, którego ambicje sięgają wyżyn,
a studnia twojego dobra jest obfita jak wiosna.
Pochodzisz z rdzenia prawdziwych Wa'ilów²⁷,
niczym serce otoczone mięśniami.
Każdego roku wzrasta twoje dobro,
o którym mówią wszyscy, którzy cię wspominają²⁸.

Dwie sprawy, o jakich chcemy dziś powiedzieć, to odzywanie się w nieodpowiednim czasie i zdrada tajemnicy poprzez jej rozpowiedzenie.

Niebezpieczeństwo, które niesie ze sobą to, o czym mówię, nie jest łatwe i proste. Jak mam o tym mówić, skoro nie spotkałem w swym życiu ludzi, a znam ich wielu, spośród tych, którzy uważają się za elitę i zaliczają do dobrze urodzonych, którzy mają ambicje bycia przywódcami i mocodawcami, którzy szczycą się swoim wykształceniem i dostojnością, dobrymi manierami i obyciem, wreszcie wspaniałością, a których mógłbym pochwalić za powściągliwość w języku i szacunek dla powierzonych im tajemnic?

Jest tak, ponieważ nie ma nic trudniejszego niż walka z naturą i przewyższanie namiętności. Namiętności bowiem ciągle jeszcze silniejsze są od

²³ Mądrość przypisywana najczęściej Al-Ahnafowi Ibn Kajsowi, mówcy i pobożnemu wojownikowi muzułmańskiemu (zm. 688). Por. A s - S i r a f i, *Achbar an-nahwijn al-basrijin*, red. T.M. az-Zajni, M.A.M. Chafadzi, Maktaba wa-Matba'a Mustafa al-Babi al-Halabi wa-Awladuh, [Al-Kahira] 1955, s. 60.

²⁴ Plemiona północnoarabskie.

²⁵ Autorem wiersza jest Asza Bani Abi Rabi'a, zm. ok. 718. Por. F. S e z g i n, *Geschichte des arabischen Schrifttums*, t. 2, *Poesie*, Brill, Leiden 1975, s. 330; A b u a l - F a r a d z a l - I s f a h a n i, *Kitab al-aghani*, red. A. asz-Sinkiti, Matba'at at-Takaddum, Misr b.r.w., t. 16, s. 155-157 (wiersz, będący panegirikiem na cześć umajjadzkiego kalifa Abd al-Malika Ibn Marwana, cytowany na s. 157).

²⁶ Man Ibn Za'ida (zm. 769/770), dowódca i wojownik muzułmański słynny ze swej wielkoduszności i hojności (por. H. K e n n e d y, hasło „Ma'n B. Zā'ida”, w: *The Encyclopaedia of Islam*).

²⁷ Chodzi o północnoarabskie plemię Bakr Ibn Wa'il.

²⁸ Anonimowy wiersz cytowany w: A l - B a l a z u r i, *Ansab al-aszraf*, red. S. Zakkar, R. Zirikli, Dar al-Fikr, Al-Kahira 1996, t. 4, s. 316.

rozum. To właśnie namiętności poduszczą do zdradzania tajemnicy i puszczania wodzy językowi.

Rozum został nazwany węzłem i rozsądkiem. Najwyższy rzekł: „Czy to nie jest przysięga człowieka rozsądnego?”²⁹. Stało się tak, ponieważ powściąga on język i kładzie nań pieczęć, kształtuje go i powstrzymuje, ogranicza wolę i wiąże ją, żeby nie przekraczała granic, dążąc ku bezmyślności, błędowi i szkodzie, tak jak wierzchowiec trzymany jest w cuglach, a sierota w ryzach.

Język jest tłumaczem serca, a serce to największy skarbiec najskrytszych myśli i tajemnic. W nim kryją się zarówno dobre, jak i złe uczucia, wszelkie pragnienia i żądze oraz to, co rodzi mądrość i wiedza. Zadaniem piersi – nie jako części ciała, lecz siedliska mocy zesłanej przez Boga, której naturę zna tylko On – jest skrywanie tego, co w niej tkwi. Odpoczywa i raduje się wtedy, gdy może zrzucić przygniatający ją ciężar i przenieść go na język. W niewielkim stopniu odczuwa ulgę, kiedy może przemówić tylko do samej siebie, nie mając możliwości przekazać swojego ciężaru innemu człowiekowi, który nie musi go strzec ani chronić. Jest tak dopóty, dopóki językiem rządzi namiętność, skłaniając do złamania dyskrecji, co prowadzi do niedyskrecji mowy. Jeśli zaś rozum zwycięży nad namiętnością, wpłynie też na język, zakazując mu tego zwyczaju i zwracając z tejże drogi. Nie ma nic bardziej niezwykłego niż to, że mowa jest jednym z najwspanialszych darów Boga oraz Jego błogosławieństw i że ten, kto nią włada, jest odpowiedzialny za jej skutki. Bóg nałożył na niego używanie mowy, aby Go wspominał i służył Mu, aby używał jej, przytaczając sprawiedliwe dowody, a także na pożytek Tamtego i Tego świata, wnioskując zeń, co należy wypowiedzieć jako uznane, i jak unikać tego, co mu przeciwnie.

Człowiek nie był zadowolony, że nie mógł swobodnie korzystać z tego, co zostało dla niego stworzone, i zaczął używać mowy w sposób sprzeczny z nakazem, co przyczyniło mu wielu szkód. W ten sposób ściągnął na siebie dwa grzechy, takie jak te, które popełnił właściciel majątku, zgromadziwszy go i zakazawszy z niego korzystać zgodnie z przeznaczeniem. Pierwszy grzech polega na tym, że ukrywa majątek, nawet jeśli nie wydaje go w sposób rozsądny. Z kolei wydawanie go bezsensownie i na sprawy niegodne prowadzi do grzechu rozpusty. To szczyt oszustwa i zatracenia, niech nas Bóg przed nim uchroni.

Język jest narzędziem, którego używanie samo w sobie nie jest ani chwalebne, ani godne potępienia. Chwalebna jest wstrzemięźliwość³⁰, a godna po-

²⁹ *Koran*, sura 89, w. 5, s. 722.

³⁰ Chodzi tutaj o element etnosu najpierw staroarabskiego, a następnie muzułmańskiego nazywany hilm, który obejmuje między innymi sprawiedliwość, umiarkowanie, wyrozumiałość, łagodność, wstrzemięźliwość i opanowanie (por. D z i e k a n, *Quss Ibn Sa'ida...*, s. 75; tam dalsze wskazówki bibliograficzne).

tepienia – głupota. Wstrzemięźliwość jest terminem obejmującym wszystkie zalety – oznacza władzę rozumu, który rozgramia pożądanie. Poskramianie gniewu, uspokajanie złej siły, strącanie ptaka głupoty nie są mniej odpowiednie dla jego charakterystyki i nie mniej na tę nazwę zasługują niż powstrzymywanie żądz, a także poskramianie nadmiernych pragnień, radości z czyjegoś nie-szczęścia, niewdzięczności, zbędnej paniki, pospiesznej wdzięczności i zbyt wczesnego potępienia, złej natury, fałszywej nieśmiałości, wykorzystywania okazji, uporczywego dążenia do czegoś, nadmiernej tęsknoty i delikatności, zbytniego narzekania i przeprosin, za szybkiego przechodzenia od radości do wściekłości, wreszcie przesadnej i zbędnej zgodności ruchu języka i całego ciała, co nie daje żadnego pożytku.

Wiedz z całą pewnością, że wieczne milczenie jest łatwiejsze do osiągnięcia bez względu na wysiłek, jaki należy w to włożyć, niż gadanie bez ograniczeń, w poszukiwaniu najodpowiedniejszych słów. Wspomnieliśmy już, że powodem tego jest predyspozycja naszej natury i że naturalne dla człowieka jest dążenie do przekazywania informacji oraz ich uzyskiwania. Poprzez tę dyspozycję tkwiącą w człowieku wiadomości przenoszone są od żyjących dawniej do przyszłych pokoleń, od nieobecnych do obecnych. Ludzie lubią, żeby ich cytować. Wykuwali swoje myśli na skałach i stosowali najrozmaitsze inne metody, aby upowszechniać swoje słowa. W ten sposób umocniły się słowa Boga wśród tych, którzy nie słyszeli proroków i nie widzieli cudów czynionych przez Bożych wysłanników. Przekazy uznawane były nawet wtedy, kiedy nie było możliwości bezpośredniego kontaktu. Poznano kraje, państwa, narody, handel, gałęzie wiedzy i symbole. Ludzie przekazywali sobie wzajemnie i przyjmowali wiedzę o prorokach, przyjmując ją bez wątpliwości i naśladowując innych. I gdyby nie piękno przekazywania sobie wzajemnie przez ludzi wiadomości, przekazy nie mogłyby się rozpowszechniać tak szybko i skutecznie. To właśnie z tego powodu Bóg Najwyższy sobie to upodobał. Podobnie jak uczynił miłość do kobiet siłą skłaniającą do zbliżenia, a przyjemność ze zbliżenia drogą ku zapłodnieniu. Czułość wobec dziecka wspomaga opiekę nad nim i wychowanie go, co prowadzi do jego rozwoju i wzrostu, podobnie jak jedzenie.

Zachowanie tajemnicy jest trudne dla człowieka ze względu na jego upodobanie dla tej żądz i podporządkowywanie się naturze. Łatwiej przenosić wysokie góry, niż walczyć z ludzką naturą. Człowiek wpada w rozpacz, kiedy musi zachować tajemnicę. Ogarnia go cierpienie i smutek. Czuje to w samym wnętrzu swojego serca, niczym mrowienie, świerzbień, żądlenie pszczoł, klucie igłami, zależnie od stopnia wstrzemięźliwości, opanowania i podatności na kaprysy. A kiedy zdradzi tajemnicę, to jakby opadły z niego kajdany. Dlatego przysłowie mówi w takich przypadkach: „Kiedy odkaszlniesz, stajesz się niewinny”. A inne: „Kiedy brak cierpliwości, trzeba się poskarżyć”.

Moje stwierdzenie, że człowiek został wyposażony w miłość do przekazywania i otrzymywania informacji, nie jest dowodem przeciwko Bogu, został bowiem człowiek wyposażony także w miłość do Boga i w zakaz wszeteczeństwa, pokochał również jedzenie i zakazano mu tego, co niedozwolone. Podobnie, został stworzony, aby ukochać przekazywanie pożytecznej prawdy i jej poszukiwanie. Stworzona dlań została możliwość wyboru, ale wybrał namiętność ponad rozum.

A tym, co potwierdza udrękę zachowywania tajemnicy wśród ludzi inteligentnych, nie mówiąc o innych, jest opowieść o pewnym fakihiu³¹. Pewnego dnia dowiedział się czegoś, co nie powinno dotrzeć do prostych ludzi. Kiedy już nie mógł wytrzymać i serce mu się rozrywało, poszedł na pustynię, wykopał dołek, w którym umieścił wielki dzban. Pochylił się nad nim i powiedział do dzbana, co leżało mu na sercu – w ten sposób tajemnica przeniosła się z jednego naczynia do drugiego.

Uczony Al-Amasz³² był gderliwy i zawsze w złym humorze. Inni badacze tradycji Proroka dokuczali mu i chcieli, żeby przekazał im to, co chciał ukryć, i powtórzył to, co już powiedział. Ponieważ drażnili go, poprzysiągł sobie, że nie odezwie się do nich ani słowem przez mniej więcej miesiąc. Kiedy tak uczynił, to, co miał w sercu, zaczęło rozpierać jego pierś i przekazy zaczęły wyciekać z niego. Zwrócił się więc do swojej owcy i zaczął jej opowiadać hadisy oraz przepisy prawne, aż badacze tradycji zaczęli mówić: „Och, żebym tak był owcą Al-Amasza!”.

Hiszam Ibn Abd al-Malik³³ skarżył się, że nie ma towarzysza, któremu mógłby powierzyć swoje tajemnice, i rzekł: „Jadłem kwaśne i słodkie, aż nie mogłem odróżnić ich smaku, chodziłem do tylu kobiet, że nie mogłem już odróżnić kobiety od ściany. Pragnąłem jednak mieć brata, z którym mógłbym mieć wspólne tajemnice”.

Zapytał Mu’awija³⁴ Amra Ibn al-Asa³⁵: „Czym jest przyjemność?”. Ten zaś odparł: „Rozkaż Kurajszytom³⁶, żeby nas opuścili.” I kalif tak uczynił.

³¹ Prawnik muzułmański, znawca fikhu, czyli jurysprudencji.

³² Teolog i znawca tradycji Proroka, żył ok. 680-765 (por. C. Brockelmann, Ch. Pellat, hasło „Al-A’mash”, w: *The Encyclopaedia of Islam*).

³³ Kalif z dynastii Umajjadów, panował w latach 724-743 (por. D. Maddy, *Historia świata arabskiego. Okres klasyczny od starożytności do roku 750*, Wydawnictwa Uniwersytetu Warszawskiego, Warszawa 1999, s. 183-186).

³⁴ Mu’awija Ibn Abi Sufjan, pierwszy kalif z dynastii Umajjadów, panował 661-680 (por. tamże, s. 155-170).

³⁵ Towarzysz Proroka, wojownik muzułmański, zdobywca m.in. Egiptu, żył w latach 594-ok. 664 (por. F. Bockeński, hasło „Amr ibn al-As”, w: J. Bielawski i in., *Mały słownik kultury świata arabskiego*, Wiedza Powszechna, Warszawa 1971, s. 59-60).

³⁶ Mekkańczycy, plemię, z którego wywodził się prorok Muhammad (por. hasło „Kurajszyci”, w: *Arabowie. Słownik encyklopedyczny*, red. M.M. Dziekan, PWN, Warszawa 2001, s. 241).

Wtedy Amr powiedział: „Przyjemność to porzucenie rycerskości.” Wódz miał rację. Nie osiągnie się cech rycerza inaczej, jak poprzez wielki ciężar na duszy i ścisłą dyscyplinę.

Pewien poeta³⁷ rzekł:

Czyż nie widziałeś, że oszczercy
na nikim nie zostawia suchej nitki?
Nie zdradzaj więc swej tajemnicy, jak tylko sobie
samemu, bo każdy powiernik ma swojego powiernika.

Tajemnica – niech Bóg ma cię w swej opiece – jeśli wychynie z piersi jej właściciela i spełźnie z jego języka do choćby jednego ucha, przestaje być tajemnicą i szybko rozniesie się wśród ludzi. Staje się to między tą chwilą a momentem, kiedy tajemnica dotrze do drugiego ucha. Ponieważ niewielu jest na świecie ludzi, którym można ufać – a utrzymanie tajemnicy jest bardzo bolesne – będzie to trwać krócej niż mgnienie oka. Pierś właściciela drugiego ucha jest ciaśniejsza i szybciej przekazuje tajemnicę dalej. Jest wobec tej tajemnicy wierniejszy, łatwiej usprawiedliwić, że o niej mówi, a jego argumenty na rzecz tego sekretu łatwiej obalić. Podobnie jest z trzecim wobec drugiego, czwartym wobec trzeciego i tak aż do końca.

Tak jest również, jeśli mówiący poprzysięgnie dyskrecję, a jednak zdradzi tajemnicę, będąc człowiekiem mądrym, powściągliwym i przyjacielskim. A co dopiero, jeśli dowie się, a nie będzie mu nakazana dyskrecja, a jest spośród tych, którzy lubią rzucać oszczerstwa i rozpowiadać kłamstwa, zdrada tajemnicy może zaś przynieść mu pożytek albo odsunąć od niego szkody?

W takiej sytuacji wina leży raczej po stronie właściciela tajemnicy niż tego, komu została zdradzona. Miał bowiem tajemnicę, ale złuzował jej węzły, otworzył jej kłódkę i uwolnił ją z kajdan. Sam zaś stał się niewolnikiem i sługą człowieka, któremu swoją tajemnicę powierzył. Uczynił go swoim panem. Ten zaś, jeśli będzie chciał to wykorzystać, zachowa tajemnicę i dochowa jej do momentu, kiedy nadejdzie odpowiednia okazja, żeby z tajemnicy skorzystać w chwili gniewu. Niewielu jest jednak takich, którzy dobrze wykorzystują swoją wiedzę i dbają o wolność lub umacniają swoją pozycję. Często zdradzają tajemnicę nie celowo, lecz z powodu głupoty lub słabości. Jeśli taki człowiek nie potrafi zadbać o to, co posiada, nie zadba o bezpieczeństwo i wypuści tajemnicę, a posiadzie ją ktoś, kto jest silniejszy od niego, może polać się krew, skończyć się pomyślność, mogą odkryć się wstydliwe sprawy i wszyscy mogą stanąć przeciwko sobie. A zatem ten, kto zdradza tajemnicę, jest najbardziej godny potępienia.

³⁷ Anas Ibn Usajd, towarzysz Proroka, VII w. (por. *Nine Essays of al-Jahiz*, Peter Lang, New York 1989, s. 32).

Poeta³⁸ powiedział:

Jeśli kogoś serce boli z powodu tajemnicy, którą w nim trzyma,
to jeszcze bardziej boli serce tego, kto poznał tę tajemnicę.

Nie ma nic gorszego, smutniejszego i straszliwszego niż to, kiedy ktoś był człowiekiem wolnym, panem samego siebie, i uczynił się czyimś niewolnikiem. Sam wybrał kajdany, nie będąc jeńcem. A wiadomo, że niewolnicy znoszą swoje więzy tylko dlatego, że zostali schwytani i uwięzieni. Człowiek, którego tajemnica skryta jest w jego sercu, a którą w czasie rozmowy ktoś chce z niego wyciągnąć i udaje mu się to, staje się łatwą ofiarą dla tego, kto chce przejąć nad nim kontrolę. Nie myśli wtedy o konsekwencjach i nieszczęściach, jakie może ściągnąć na niego takie zachowanie. Im więcej swoich tajemnic rozgłosi, tym więcej się pojawia jego panów, którym musi służyć w swojej niedoli. Jeśli źródło tajemnicy znane jest przez wielu lub choćby kilku ludzi, trudne staje się jej ukrycie. Jednak nie można potępiać tego, kto ją zdradza, jeśli to nie on jako pierwszy ją rozpuścił i nie on pierwszy o niej wiedział.

Jeśli ktoś spośród ludzi znanych ze swej powściągliwości zawładnie swym językiem i ukryje swoją tajemnicę, jeśli nie będzie wypowiadał się niepotrzebnie, ale jednocześnie nie będzie w stanie kontrolować wyrazu swych oczu, swojej mimiki, koloru twarzy i wyrazu brwi, kiedy przypomni sobie o tej tajemnicy, wszystko będzie można wyczytać z jego wyglądu. Stanie się tak, kiedy ktoś wspomni o podobnej sprawie, kiedy wydarzy się coś analogicznego albo pojawi się ktoś, kto ma związek z tajemnicą – chyba, że jest wyjątkowo silny i ma zdolność do samokontroli.

Tajemnica wyjawiona w ten czy podobny sposób upowszechni się w formie plotek lub domysłów ludzi nieprzychylnych, którzy wyciągają wnioski z ludzkich słów, zachowań i reakcji. Rozpowszechnione zostaną informacje w stopniu większym, niż działałoby się to za sprawą języka. Cóż więc dopiero, gdyby uwolnić słowa, a serce miałoby nimi kierować? Zaprawdę, przyzwyczajenie silniejsze jest od nakazów.

Tajemnicę mogą też otaczać domysły lub podejrzenia. Jej posiadacz zostanie wówczas oszukany, gdy ktoś wspomni o jakimś jej aspekcie. Wyda mu się, że oto tajemnica została już zdradzona, i uwierzy, że stała się wiedzą publiczną. Wtedy potwierdzi ją, opowiadając wszystkie jej szczegóły, doprowadzając się w ten sposób do zguby i zatracenia. Wiele zapisanych tekstów poznanych zostało w całości tylko na podstawie zachowanych fragmentów lub

³⁸ Fragment wiersza przypisywanego Asz-Szafi'iemu, jednemu z najwybitniejszych średnio-wiecznych prawników muzułmańskich, zm. 820 (zob. zbiór poezji tego autora na stronie http://www.halisiyye.com/edeb_dosyalar/divansafi.htm). Na temat Asz-Szafi'iego por też: M.M. D z i e k a n, *Pisarze muzułmańscy VII-XX w.*, Verbinum, Warszawa 2003, s.107n.

pieczęci, pobieżnego spojrzenia na kartkę lub na podstawie listu napisanego na drugiej stronie. Pamiętaj o tym i uważaj na wszystkich wokół ciebie, bo mogą ci zaszkodzić.

Opowiadają, że Prorok, Jemu pokój i modlitwa, rzekł: „Roztropność to podejrzliwość”³⁹. Zapytano ludzi z plemienia Sakif: „W jaki sposób osiągnęliście takie uznanie i posłuch?”. „Przez podejrzliwość” – odpowiedzieli. W przypadku swoich tajemnic nie dowierzaj więc innym, nawet tym, w których mądrość wierzysz, dopóki nie przekonasz się o ich dobrych zamiarach i o uczciwości tych ludzi. Jest bowiem tak, jak powiedział poeta⁴⁰:

Nie każdy człowiek rozumny da ci dobrą radę
i nie każdy, kto daje ci radę, jest rozumny.

Pewien człowiek z Iraku dumny był z tego, że poszedł do Abd al-Malika Ibn Marwana i poskarżył się przed nim na Al-Hadżdżadza⁴¹, poniżając go. Kiedy wyszedł od niego, opowiedział o tym jednemu ze swoich przyjaciół, a ten zapytał: „Skąd wiesz, że Księżę Wiernych Abd al-Malik nie opowie wszystkiego Al-Hadżdżadżowi, a ten nie będzie miał do ciebie żalu, kiedy wrócisz do Iraku?”. Mężczyzna odpowiedział: „Nie, na Boga, nigdy w życiu nie miałem do czynienia z kimś poważniejszym niż on”.

To, niech Bóg ma cię w swej opiece, wielki błąd, zdradliwe myślenie i zbytek zbędnego zaufania. Nie każdy porządny i mądry człowiek potrafi zachować tajemnicę, nawet jeśli chodzi o jego brata – zawsze jego sprawy będą dla niego ważniejsze. Ludzie wyższego stanu nie czynią tego wobec tych niższego stanu, lecz ci niższego stanu czynią to wobec wyżej postawionych, mając o nich dobre mniemanie i nadzieję, że ich sprawa zostanie załatwiona.

Najczęściej tajemnice ludzi są rozgłaszane przez ich rodziny i niewolników, znajomych i uczniów, nad którymi sprawują władzę i kontrolę. Jeśli kalif powierza swojemu posłańcowi tajemnicę, która może mu zaszkodzić, to na pewno nie będzie zachowana. Taki jest los wszystkich tajemnic, które powierzone są innym przez elity, możnych, których nie dosięgnie kara i których nie dotyczy potępienie.

³⁹ Al-Dżahiz, *Kitab al-mahasin wa-al-addad*, s. 39. Al-Dżahiz przypisuje tę wypowiedź oratorowi z siódmego wieku Aksamowi Ibn as-Sajfiemu. Podobnie czyni Al-Majdani (por. Al-Majdani, dz.cyt., t. 1, s. 208). Na temat Aksama por. M.M. Dziekan, *Dzieje Arabów*, PWN, Warszawa 2008, s. 140n.

⁴⁰ Abu al-Aswad ad-Du’ali, zm. 688, poeta i legendarny twórca gramatyki arabskiej (por. Sezgin, dz.cyt., s. 346). Cały tekst wiersza zob. Abu al-Aswad ad-Du’ali, *Diwan*, red. M.H. Al-Jasin, Manszurat Dar wa-Maktaba al-Hilal, Bajrut 1998, s. 45.

⁴¹ Al-Hadżdżadż Ibn Jusuf (zm. 714), wódz umajjadzki, gubernator Iraku, znany ze stanowczości i skuteczności w walce i administracji (por. Madeyska, dz.cyt., s. 174-176).

Sulajman Ibn Dawud⁴² powiedział: „Miej wielu przyjaciół, ale tajemnicę swoją powierz jednemu na tysiąc”⁴³. Nie chodzi o to, że masz odliczyć tysiąc spośród twoich przyjaciół i powierzyć tajemnicę temu, który nie jest wiarygodny. Powiedziano przecież: „Są ludzie warci tysiąca ludzi i ludzie niewarci jednego człowieka”. Podobnie powiedział Prorok, Jemu pokój i modlitwa: „Ludzie są niczym setka wielbłądów, wśród których nie można znaleźć ani jednego wierzchowca”. Chodzi o to, że niewielu jest ludzi szlachetnych, a wielu niegodnych i nie ma to związku z żadnymi proporcjami. Możemy znaleźć człowieka wartego tyle, co cała wspólnota, albo wspólnotę, która nie jest warta nawet ścinka paznokcia jednego człowieka.

Jeśli nie znajdziesz nikogo, kto spełniałby te warunki – ani takiego, kto jest wstrzemięźliwy, czyjemu rozumowi, prawdomówności, radom dowierzasz, ani takiego, któremu tajemnica nie przyniesie szkody ani pożytku, ani takiego, dla którego zachowanie tajemnicy nie stanie się ciężarem i który zaręczy, że dochowa tajemnicy i będzie się tego trzymał z wewnętrznym przekonaniem, nie zdradza jej. Nie mów jej takiemu, kto zaręcza, że jej nie wyda, a nie dochowuje przysięgi, takiemu, kto przysięga, ale jej nie strzeże. Nie mów takiemu, który, choć sprawia dobre wrażenie, może okazać się zdrajcą. Kara go spotka i popęlni grzech, jeśli coś zostanie mu powierzone, a on postąpi z tym niegodnie. Ludzie mówią: Nie zdradza swojej tajemnicy nikomu, aż nie znajdziesz człowieka, którego opisał Miskin ad-Darimi⁴⁴ w swoim wierszu:

Jestem człowiekiem skromnym, co możesz dostrzec,
dźwigam moralność, którą opisać można krótko.
Bratam się z ludźmi, nie zdradzając tajemnic jednych
przed drugimi, choć je wszystkie znam.
Wędrują po świecie, a ich tajemnice
pozostają w skale, której człowiek nie jest w stanie skruszyć.

Zapytano pewnego człowieka: „Czy dochowujesz tajemnicy?”

Odpowiedział: „Czynię moje serce grobem dla niej – pozostanie w niej pogrzebana aż do dnia zmartwychwstania”.

⁴² Muzułmański odpowiednik biblijnego Salomona (por. J. D a n e c k i, *Opowieści Koranu*, Nasza Księgarnia, Warszawa 1991, s. 186-192).

⁴³ Hutchins wskazuje na zbieżność tego zalecenia z fragmentem Mądrości Syracha: „Żyjących z tobą w pokoju niech będzie wielu, ale doradców – jeden na tysiąc!” (Syr 6,6) (por. W.M. H u t c h i n s, *Nine Essays of al-Jahiz*, s. 32, przyp. 8). Nie jest to zatem wypowiedź Salomona – nie znalazłem żadnego innego miejsca, gdzie przytaczana byłaby ta wypowiedź.

⁴⁴ Poeta okresu umajjadzkiego, zm. 708 (por. S e z g i n, dz. cyt., s. 323). Cytowany wiersz zob. M i s k i n a d - D a r i m i, *Diwan*, red. A. al-Dżabburi, Ch.I. al-Atijja, Matba'at Dar al-Basri, Bagdad 1970, s. 52.

Ktoś inny powiedział: „Lecz skrywam tajemnicę, jakby w niej tkwił miecz nad mą głową”⁴⁵.

Cechy te istnieją w słowach, ale nie w czynach. Sam się oszukuje ten, kto wierzy obietnicom innych, wcześniej ich nie sprawdzając. Sprawdziliśmy to i doświadczyliśmy tego, że ktoś, kto przypadkiem dowiedział się o czymś, dużo szybciej rozpowszechnia tę wiadomość niż prawomocny posłaniec, któremu powierzone zostało zadanie przekazania tej wieści. Czasami ktoś, komu nie udaje się przekazać jakiejś wiadomości, celowo szuka człowieka znanego z długiego języka i plotkarstwa i mówi mu coś, udając, że to tajemnica. I informacja od razu rozprzestrzenia się przez jego język niczym promień światła.

Tak uczynił Umar Ibn al-Chattab⁴⁶, niech Bóg go błogosławi, kiedy chciał, żeby rozniosło się, że przeszedł na islam. Zapytał: „Kto jest największym plotkarzem w Mekce?” Odpowiedziano mu: „Dżamil Ibn an-Nuhajt”⁴⁷. Poszedł więc Umar do niego i powiedział, że przyjął islam. Poprosił go jednocześnie, żeby zachował to dla siebie. Nie minęła noc i wszyscy w Mekce wiedzieli, że Umar, niech Bóg go błogosławi, jest muzułmaninem.

Jak widać, jednym z najlepszych środków pomagających uczynić sekret sprawą publiczną jest ostrzeżenie kogoś, żeby go nie rozgłaszał, albowiem zakaz jest największą pokusą. Bardzo trudno wytrzymać takie zastrzeżenie. Jest to rodzaj ograniczenia, dusza zaś jest ulotna i zmienna, kocha swobodę i uwielbia wolność.

Jeśli powiedzieć człowiekowi: „Nie waż się dotykać tej ściany” – a nigdy jeszcze jej nie dotknął – zaraz zapagnie to zrobić. Podobnie z tajemnicą, jeśli się ją powie i nie zakaze jej zachowania. Nie przyjdzie to człowiekowi do głowy, ponieważ w ludzkiej naturze tkwi dążenie do tego, co zakazane i znużenie tym, co się ma.

⁴⁵ Fragment wiersza Abu Mihdżana as-Sakafiego, poety i wojownika wczesnego okresu islamu, zm. ok. 650 (por. *Poezja arabska. Wiek VI-XIII. Wybór*, tłum. J. Bielawski i in., red. J. Danecki, Ossolineum, Wrocław 1997, s. 202-209). Zob. pełny tekst w: A b u M i h d ż a n, *Diwan*, Maktabat al-Izhar, [Al-Kahira, b.r.w.], s. 6. Odmienno od proponowanego przeze mnie przekład można znaleźć w antologii *Poezja arabska. Wiek VI-XIII. Wybór*: „lecz skrywam tajemnicę ucinania głów” (s. 208). W.M. Hutchins tłumaczy ten fragment następująco: „I guard a secret as though my life depended on it” (*Nine Essays of al-Jahiz*, s. 21). Tekst oryginalny mówi: „Wa-aktum as-sirra fihī darbatu al-unki”.

⁴⁶ Drugi kalif „Prawowierny”, panował w latach 634-644 (por. M a d e y s k a, dz. cyt., s. 122-142).

⁴⁷ Wedle przekazów historycznych człowiekiem, który rozpowiedział o przyjęciu islamu przez Umara, był Dżamil Ibn Mamar al-Dżumahi (por. I b n H i s z a m, *As-Sira an-nabawijja*, red. I. Hidżazi as-Saka, Dar at-Turas al-Arabi li-at-Tiba'a wa-an-Nasr [Al-Kahira b.r.w.], t. 1, s. 214. W komentarzu do bejruckiego wydania traktatów Al-Dżahiza edytor wysuwa podejrzenie, że zmiana ta jest wynikiem błędu pisarskiego kopisty (por. *Madżmu' rasail Al-Dżahiz*, s. 208).

Chcielibyśmy wiedzieć, dlaczego człowieka pociąga bardziej to, co zakazane, nawet jeśli nie ma z tego żadnego pożytku, niż to, co dozwolone, bez żadnego powodu poza tym, że to, co ma, jest mu znane, a to, co nowe, jest ciekawsze. Dlaczego pociąga go to, co niedozwolone, a nie interesuje to, co dostępne? Dlaczego mówi się, że im ważniejsza sprawa, tym ważniejszy zakaz? Poeta⁴⁸ powiedział:

Człowiek wolny może się wstydzić, a kij jest dla niewolnika.
Nic tak nie działa na natręta, jak odmowa.

Dlaczego człowiek pragnie czegoś, przysięga na wszystko, a kiedy to dostaje, przestaje się tym czymś interesować i staje się to dla niego obojętne? Dlaczego królowie nie zadowolają się tym, co sami posiadają, lecz pragną tego, co mają ich poddani? Mówimy: Zaprawdę, Bóg Najwyższy, Jemu chwała, każdej duszy dał określone możliwości, których nie może przekroczyć, i nie może zdobyć więcej nad tę miarę.

Poniżej możliwości pozostają ubóstwo i strach przed braćmi, powyżej zaś bogactwo i bezpieczeństwo przed biedą. Z tego samego powodu – a zatem skąpstwa i zachłanności – dusza pogardza tym, kto do nich dąży i ma w poważaniu tego, kto potrafi bez nich żyć. Bóg uczynił ją pożądlivą, zachłanną, podążającą za nowościami, łatwo popadającą w znużenie, przewrotną. Cięży nad nią przekleństwo, jej dobre cechy szybko zanikają, a jej cierpliwość jest niestała i zmienna. Gdyby nie te cechy, nie cierpiałaby. Dusza wyolbrzymia to, co nieistotne, dążąc do niego, jakby to był jej pokarm niezbędny do życia, albo ze względu na nieopanowane żądze i pragnienia. Istnieje wiele rodzajów pożądania, a każdy z nich ma swoich wyznawców, nieuznających żadnych innych. Dusza dziwi się temu, co niezwykle i niespotykane, śmieszy ją to, co niezwykle i rzadkie. Jeśli jednak to, co dziwne, namnoży się, staje się normalne. Kiedy to, co upragnione, przekracza możliwości duszy i jej potrzeby, staje się zbędnym nadmiarem. Nie myśli o tym i staje się to w jej oczach nieistotne. Najważniejsze dla niej staje się to, do czego dąży, nawet, jeśli jest to zbędne. Z kolei najmniej ceni to, czego jej nie brakuje, nawet jeśli jest bardzo potrzebne. Bóg stworzył miejsce dla tego, czego potrzebuje i czego pożąda. Kiedy to miejsce wypełni się radością, cel zniknie z oczu i pragnienie zostanie zaspokojone, dusza odwróci się od tego. Pragnienie ustąpi miejsca niechęci i nudzie.

⁴⁸ Baszszar Ibn Burd (714-784), jeden z najwybitniejszych poetów okresu abbasydzkiego (por. *Poezja arabska. Wiek VI-XIII. Wybór*, s. 291-302). Cytowany fragment wiersza por. B. Ibn Burd, *Diwan*, red. M.T. Ibn Aszur, Al-Matba'at Ladżnat at-Talif wa-at-Tardżama wa-an-Nasr, Al-Kahira 1954, t. 2, s. 224.

Przyczyną opisanego stanu jest to, że świat doczesny jest miejscem przemijania i nudy. W jego naturze nie ma stałości, nic, co w nim istnieje, nie jest niezmiennie. Stałość jest wyłącznie cechą Tamtego Świata. Dusza doświadcza znudzenia nawet tym, co kocha, nie tylko tym, czego nienawidzi. Podobnie jak człowiek, który syci się jedzeniem, piciem i uciechami cielesnymi, kiedy nasyci się tym wszystkim, nie może na to patrzeć aż do czasu, kiedy powróci pierwsza przyczyna tych pragnień.

Natury ludzkie są do siebie podobne, a każdy zmysł ma swoją siłę i możliwości. Jeśli te możliwości wypełnią się, nie będzie już można znaleźć żadnego smaku ni zapachu – zmysły zostaną upośledzone. Wzrok słabnie, silny głos opada, smród zanika, a gorące pokarmy zmniejszają poczucie smaku. Każdy ze zmysłów poszukuje czegoś nowego. Zapach, uciechy cielesne i muzyka mają całkiem inny smak dla tych, którzy od dawna ich nie zażywali, niż dla tych, którzy od tego nie stronili. Dotyczy to wszystkiego poza bogactwem i wiedzą. Im są one większe, tym większe wywołują pragnienie. Jest tak, ponieważ celem człowieka nie jest w tym przypadku ugaszenie pragnienia, jak chcą tego ludzie wstrzemięźliwi i asceci, chodzi raczej o stłumienie żądz. Żądza zaś nie ma granic, ponieważ jej celem nie jest zaspokojenie potrzeb. Wysłannik Boga, Jemu pokój i modlitwa, rzekł: „Jeśliby syn Adamowy miał dwie doliny złota, na pewno zapragnie trzeciej. Żołądek syna Adamowego jest w stanie zappełnić jedynie całą Ziemią”. Pewien mędrzec zaś powiedział: „Kto nie zadowala się tym, co ma, tego nie zadowoli wszystko, co jest na świecie”.

Bóg Najwyższy powiedział: „I kochacie bogactwo miłością ogromną!”⁴⁹ oraz „Zaprawdę, jego miłość do dóbr jest ogromna!”⁵⁰.

Pewien poeta stwierdził zaś:

Ludzkie żołądki mogą się zappełnić,
ale oczy nigdy się nie nasycą.

Wśród hadisów znaleźć możemy następujący: „Czterech nie można nasycić czterema: ziemi deszczem, oka patrzeniem, kobiety mężczyzną i uczonego wiedzą”⁵¹. Oko nigdy nie nasyci się patrzeniem, podobnie jak nos – wąchaniem. Kiedy oko napatrzy się już na jedną rzecz, przenosi się na inną. Co się zaś tyczy wiedzy, jest ona zbyt rozległa, aby ją objąć. Jeśli ktoś poszukuje jej dla honorów i chwały, nigdy nie będzie zaspokojony, nie ma ona bowiem

⁴⁹ *Koran*, sura 89, w. 20, s. 722.

⁵⁰ Tamże, sura 100, w. 8.

⁵¹ Przysłowie to znane jest w świecie arabskim w rozmaitych wersjach. Hutchins wskazuje w tym punkcie na analogię do fragmentu Księgi Przysłów: „Trzy rzeczy są nigdy nie syte, cztery nie mówią: «Dość». Szeoł, nieplodne łono, ziemia wody nie syta, ogień, co nie mówi «Dość»” (Prz 30, 15-16).

końca. Im więcej jej będzie nabywał, tym bardziej wzrastać będzie jego pragnienie. Kto zaś poszukuje jej w zakresie, jaki mu potrzebny, zatrzyma się na małym. Ten, którego wiedza jest wielka, może widzieć w niej bogactwo i źródło chwały, znudzi się nią. Podobnie oko nudzi się nią i bogactwem. Mówi się: „Dwóch nie można nasycić: poszukującego wiedzy i poszukującego dóbr doczesnych”. Powiedzenie to wskazuje na przekroczenie granic rozumu, ponieważ nienasycenie przekracza możliwości. Pragnienie tego, co zakazane i zbędne, oraz podziw dla czegoś takiego nie przystoją człowiekowi mądrymu. Co zaś nie pozostaje w ramach ich etyki, nie powinno być brane pod uwagę, także jako podstawa analogii. To postępowanie kogoś, kto pomija argumentację i odchodzi od dowodzenia i analizy przyczyn.

Zachowywania tajemnic powinno się przestrzegać nawet w eleganckich relacjach i we wspaniałych kazaniach, gdzie jest mowa o sprawach tajemniczych i nieznanych, jak i w tych, które są ohydne i błazeńskie. Chodzi na przykład o sprawy religijne, które powinny być chronione przed zaciekłością, jaka może owładnąć duszę i wzbudzić nienawiść wyznawców przez niezgodę, koterie i wrogość. Także o tajemnice królów, dotyczące działań wobec ich wrogów, tajnych dążeń i planów, jak również ludzi z najbliższego otoczenia władcy. Przeszkodzić im może zazdrość zwykłych ludzi wobec królów, którzy są niebem ich osłaniającym, ku którym kierują się oczy i serca poddanych, jak również ich obawy. Pamiętać należy także o braterskiej wrogości. Wrogość, która następuje po przyjaźni, jest dużo silniejsza, ponieważ przyjaciele znają dobrze swoje tajemnice i wady. Być może, kiedy jeszcze byli przyjaciółmi, zbierali swoje wady i niedoskonałości, dobrze wszystko zapamiętując, przygotowując się na dzień, kiedy rozdzielili ich wrogość i nieprzyjaźń. Jeden z królów skarżył się na rozprowadzanie sekretów przez swoich poddanych:

Czego ludzie chcą od nas?

Ludzie nie zostawią nas w spokoju.

Nawet gdybyśmy żyli pod ziemią, będą nas śledzić.

Interesują się tylko tym, żeby rozpowiedzieć to, co schowaliśmy głęboko.

Dlaczego jest tak, że ludzie uwielbiają znieważać królów, śledzić ich poczynania, opowiadać o ich błędach? Rzucanie oszczerstw tak głęboko tkwi w naturze człowieka, że ustrzec się przed tym mogą tylko jednostki o silnej woli, ludzie bardzo rycerscy, o zdolnościach przywódczych i wielkiej pobożności. Ktoś powiedział: „Oszczerstwo jest owocem ascetów”. Inny zaś rzekł: „Grzesznik nigdy nie jest oszczercą”. A jeszcze innemu przypisuje się słowa: „Czy nie chcecie wspominać imienia grzesznika? Wspomnijcie o nim, aby ludzie go poznali”.

Nie sądzimy, żeby Bóg Najwyższy tylko wiernym dał możliwość rzucania oszczerstw. Jedno z przysłów mówi o oszczerstwie jako o rzeczy najbardziej

znienawidzonej, w obliczu której śmierć jest lepsza od życia. Rzekł: „Nie szpiegujcie się wzajemnie! Nie obmawiajcie jedni drugich w ich nieobecności!”⁵². Rzucanie oszczerstw prowadzi do stosowania bezwzględnej prawa, wygaśnięcia zapалу, do głupoty, upadku wartości, powstawania problemów, zawiści. Wrogość ogarnęła ten świat, wpłynęła na naturę ludzi, przyczyniła się do upadku ich moralności oraz do tego, że zło zaczęło przewyższać dobro, że w sercach zaczęły panować nikczemność, podłość i zawiść. Nikt już nie jest od tego wolny. Kiedy człowiek prawy spogląda na to wszystko, co odrzuca, jego reakcja widoczna jest dobrze na jego twarzy i w jego słowach. Jeśli zaś ktoś patrzy na kogoś wzrokiem przepelnionym nieprawością i wrogością, to często znajdzie w nim wady. To skłania go do rozpuszczania kłamliwych plotek na jego temat. Potem jeszcze dodaje kolejne. Kłamstwo sprawia, że to, co dobre, staje się złe, i umacnia jeszcze zło człowieka złego. Wszystko, o czym powiedziałem, oprócz tego, co jest bezpodstawne, dotyczy ludzi: wymysły, bzdury, oszczerstwa i bełkot. Pewien mędrzec rzekł do swego syna: „Synu mój, pamiętaj, człowiek to tylko słowa, jeśli chcesz być dobrym słowem, uczyni to!”.

Wszystkie tajemnice na świecie to opowieści o człowieku i o tym, co w nim tkwi. Większość oszczerstw ma swe źródło w tajemnicach i zazwyczaj są to zbędne ciężary. Oszczerca zdaje się lekceważyć rozliczenie z samym sobą i ze swoimi własnymi grzechami, zapomina o swoich wadach i zajmuje się sprawami innych, które go nie dotyczą i nie powinny go obchodzić. Odrzuca słowa i czyny innych, nie zauważa ich zachowań i zachwyca się swoimi złymi poczynaniami. Traci dużo siły na lekceważenie swoich spraw, nie chodzi przy tym o dbałość o swoje dobro, miłość własną. Nie chodzi o to, że pilnuje swoich spraw, ulepsza swoje życie i ma na nie wpływ, ani też o to, że należy mu się wdzięczność za to, co czyni. Wprost przeciwnie – za to wszystko należy mu się potępienie. To najważniejszy temat ludzkich rozmów i najważniejsza pobudka ludzkich czynów we dnie i w nocy.

Pewien mędrzec⁵³ rzekł: „Głęboka refleksja prowadzi do głębokiej mowy. Głębokie myśli pobudzają do zabawy i częściej gadaniny”. Gdyby człowiek mówił tylko o tym, co go dotyczy, a nie zajmował się cudzymi sprawami, byłoby mniej gadania. Gdyby pod sprawiedliwy osąd poddawano jego sprawy, gdyby poddawał ocenie to, co zachodzi między nim a jego Stwórcą oraz między nim a jego braćmi i współpracownikami, jego życie byłoby lepsze i miałby mniej problemów. Zaprawdę bowiem Bóg Najwyższy nie stworzył smaku słodszy niż sprawiedliwość, nic bardziej kojącego serce niż godne

⁵² *Koran*, sura 49, w. 12, s. 620.

⁵³ W *Kitab al-bajan wa-at-tabajjun* Al-Dżahiz przypisuje te słowa przekazicielowi tradycji Isie Ibn Alemu (702-780) (por. t. 1, s. 122). Na temat Isy Ibn Alima por. A l - C h a t i b a l - B a g h d a d i, *Tarich Baghdad*, red. B.A. Maruf, Dar al-Gharb al-Islami, Bajrut 2001, t. 12, s. 467.

postępowanie, a także nic bardziej gorzkiego niż tyrania i nic obrzydliwszego niż niesprawiedliwość.

Jeden z naszych przodków rzekł: „Tyranie zna tylko ten, kto jej na sobie doświadczył”. Ten, kto stosuje sprawiedliwość, rozumie, że ludzie wolą jej smak niż smak niesprawiedliwości, jeśli ją uczyni. Nienawidzi tego, czego nienawidzi dla siebie, stąd postępuje moralnie dobrze. Ludzie postępują niesprawiedliwie wobec siebie przez zachłanność i żądze, które tkwią w ich naturach, dlatego potrzebują sędziów. Powierzają im swoje sprawy, a oni rozsądza je, żądając czasem większej kary, niż ludzie życzyliby swoim wrogom.

Pewien mędrzec powiedział: „Najtrudniejsze jest postępowanie w zgodzie z samym sobą, dzielenie się z bratem swoim majątkiem i wspomnianie Boga”. Nie chodzi mi przy tym o formuły „O, Boże!”, „Dzięki Bogu!”, „Nie ma bóstwa oprócz Boga Jedyne” czy „Bóg jest wielki”. Pamiętaj o Nim poprzez swoje czyny: jeśli będą miłe Bogu, dokonuj ich, jeśli zaś nie będą Mu się podobać, zaniechaj ich.

Pewien człowiek rzekł: „Trzech znajdzie się w cieniu Tronu Bożego w dniu, kiedy nie będzie już żadnego cienia poza nim: Pierwszy to człowiek, który nie potępiał swojego brata za jakiś błąd, zanim nie poprawił go u siebie samego, najpierw bowiem powinny go interesować własne grzechy, a dopiero potem grzechy innych. Drugi to ten, który nie uczynił niczego, zanim nie upewnił się, czy jest to zgodne z wolą Boga, czy wbrew niej. Trzeci wreszcie to ten, który nie prosi od ludzi więcej, niż sam im dał. Czy chcecie być pośród nich?”⁵⁴.

Wysłannik Boga, Jemu pokój i modlitwa, rzekł: „Niech Bóg będzie miłościw dla tego, kto wydał na innych ze swego majątku, był oszczędny w swoich słowach, a jego własne grzechy interesowały go bardziej, niż grzechy innych.”

Rzekł Isa Ibn Marjam⁵⁵: „O, Synowie Izraela, każdy z was widzi drzazgę w oku brata, a nie widzi belki tkwiącej w swoim oku!”⁵⁶. Zapytano też Ise: „Jaki jest twój najlepszy uczynek?”. Odpowiedział: „Niewtrącanie się w sprawy, które mnie nie dotyczą”.

Rzekł Amr Ibn Ubajd⁵⁷: „Trzy rzeczy są dla mnie ważne: żeby zostawiać na boku nie moje sprawy, nie zabierać dirhama, który pozostaje po transakcji, i mieć brata, który wspomógł mnie w potrzebie”.

⁵⁴ Chodzi o dzień zmartwychwstania. Wypowiedź jest nawiązaniem do hadisu, w którym jest jednak mowa o siedmiu osobach (por. np. encyklopedię hadisów na stronie <http://hadith.al-islam.com/loader.aspx?pageid=236&Words=%D9%8A%D8%B8%D9%84%D9%87%D9%85+%D8%A7-%D9%84%D9%84%D9%87&Level=exact&Type=phrase&SectionID=2>).

⁵⁵ Isa Ibn Marjam – mużulmański odpowiednik Jezusa, jeden z najważniejszych proroków mużulmańskich (por. J. D a n e c k i, *Opowieści Koranu*, s. 207-213).

⁵⁶ Wyrażne nawiązanie do Ewangelii według św. Mateusza (por. Mt 7,3).

⁵⁷ Teolog, 699-761 (zob. W. M o n t g o m e r y W a t t, hasło „Amr B. 'Ubayd, w: *The Encyclopedia of Islam*).

Czy jest ktoś bardziej godny wiary, niż ten, czyje słowa można policzyć i od kogo nie wyjdzie ani jedna nieprzemyślana wypowiedź? I ktoś, komu policzono wszystkie najdrobniejsze części ciała i tymże ciałem był w stanie zaświadczyć o wiarygodności swego języka, wytrzymując wszystkie cierpienia? Jedna z tradycji [Proroka] twierdzi: „Człowiek, który liczy swoje słowa, świadczy, że są one rzadkie i że dotyczą tylko jego spraw”.

Każdy człowiek powinien rozliczać samego siebie, nie patrząc na innych – tylko on, nie jego rodzina, dzieci czy bliscy. Bóg, niech będzie pochwalony – a Jego słowa są prawdą – rzekł: „Każdy człowiek jest zastawem tego, co sobie zarobił”⁵⁸. Rzekł także: „O wy, którzy wierzycie! Sami jesteście odpowiedzialni za wasze dusze. Nie zaszkodzi wam ten, kto zabłądził, jeśli jesteście prowadzeni drogą prostą”⁵⁹.

Nie można wyegzekwować nakazu czynienia tego, co uznane, i zakazu czynienia tego, co naganne, jak tylko z pomocą miecza i knuta. Pewien uczony rzekł: „Dwie rzeczy nie obejdą się jedna bez drugiej: język i miecz”.

Jeślibyś zastanowił się nad tym, o czym rozmawia wielu ludzi, dojdiesz do wniosku, że wielu pyta o to, co ich nie dotyczy. Interesują się tym, czym nie powinni, i ciekawią ich sprawy, które ani nie przyniosą im pożytku, ani im nie zaszkodzą. Wielu tych, którzy odpowiadają, odzywa się niepytanych i wyraża się o sprawach, o których nie mają pojęcia. Jeśli powiedzieć takiemu: „Kto cię pytał?”, na pewno się zawstydzą. Jeśli ktoś zaprzeczy jego słowom i przedstawi przekonujące argumenty, to przestanie rozpowiadać niestworzone rzeczy. Bóg, Jemu chwała, rzekł: „Powiedz: «Ja nie żądam od was za to żadnej zapłaty ani też nie jestem spośród tych, którzy biorą na siebie ponad możliwości»”⁶⁰.

Hiszam Ibn Abd al-Malik przechodził obok plotkarza i oszczercy odzianego w szatę z trenem unurzany w pyle. Oszczyerca powiedział do niego: „Ej, ty, pobrudziłeś sobie ubranie!” – „A co cię to obchodzi?” – odparł kalif. – „Dlaczego go nie spalisz?” – „A jaki będziesz miał z tego pożytek?” Wtedy oszczerca zamilkł, wściekły. Gdyby wszyscy zachowywali się wobec oszczerców w taki sposób, jak Hiszam, oszczercy trzymaliby język za zębami i mniej byłoby oszczerstw, pomówień i plotek.

Niektórzy mówią: Nie ma ludzi podlejszych niż oszczercy. Ukrywają oni swoje prawdziwe oblicze, zniżają głos i szepczą. Jedynym ich celem jest przydanie sobie ważności i poniżanie innych.

Kalif Mu’awija rzekł: „Czy wiesz, kto to jest człowiek szlachetny? Jeśli go zobaczysz, oddajesz mu honory, a gdy odchodzi, obgadujesz go”. Przysięgam,

⁵⁸ *Koran*, sura 52, w. 21, s. 631.

⁵⁹ Tamże, sura 5, w. 105, s. 147.

⁶⁰ Tamże, sura 38, w. 86, s. 548.

tak jest z elitami wobec motłochu, z królami wobec poddanych i panami wobec niewolników. Oszczyrca niewiele zyskuje swoim atakiem na kogoś – rośnie jedynie liczba osób, które udają, że go poważają. Gdyby plotkarz ograniczył swe obelgi do tych, którzy mogą go zaatakować, byłoby to do wybaczenia. Ale kierując się podłością, w jednakowym stopniu obmawia swojego zarządcę i pokojówkę, jak i tych, którzy są mu równi swoją pozycją. Obmawia kogoś przed jego wrogiem, pomagając mu swoimi bzdurami, zbliżając się do niego swoją podłością i małością. Nie ma jednak na niego żadnego wpływu, nie oczekując przy tym od niego żadnej nagrody czy podziękowania. Wtedy może pójść do tego, którego obmówił, i z kolei oczernić jego wroga jeszcze bardziej, także nie oczekując żadnego za to wynagrodzenia, a czyniąc to tylko i wyłącznie dla swojej własnej satysfakcji. Jednakowo chętnie wychwala on bogatego, niczego za to nie zyskując, i obmawia ubogiego bez żadnego powodu. Kiedy wszystko się wyda i zostanie za to potępiony, wszystkiemu zaprzeczy, przysięgając na wszystko, co najcenniejsze. Takich ludzi należy się wystrzegać i nie wolno wierzyć żadnym ich wykrętom, przeprosinom ani przysięgom. Taki powinien być okryty wstydem i odsunięty od innych.

Człowiek szlachetny nie powinien zachowywać się wobec drugich w sposób inny, niż oni zachowują się wobec niego, chyba że wymaga tego sytuacja, nakazując posłuszenie się intrygą lub oszustwem. Plotka może splamić dobrą opinię, jaką się cieszył do tej pory. Człowiek mądry może uciec się do oszustwa, kiedy jego próby pogodzenia się z wrogiem dobrocią i perswazją spełzną na niczym.

Ktoś powiedział: „Rzadko kiedy ktoś, przeprasząc, nie kłamie” – wynika to z mnogości wad w ludziach i z wielkiej niechęci do przyznawania się do błędów. Wstyd z powodu przeprosiny nie likwiduje ciężaru na duszy, jaki pozostaje po obmowie, ani też ten ciężar nie chroni przed kolejną obmową. Poza tym wielu ludzi, którzy są przepraszeni, w rzeczywistości nie przyjmuje tych przeprosiny, choć czyni takie pozory. Mają oni doświadczenie z nadmiarem przysięg i niechęcią do przyznawania się do winy, dopóki nie pojawi się jasny i jednoznaczny dowód przedstawiony przez prawdomównego świadka.

Jest tak z człowiekiem przepraszanym, ale dotyczy również przepraszanego, jeśli chowa w duszy powód, żeby przepraszać tylko tego, kto te przeprosiny przyjmie. Nie powinien jednak wstydzić się swego postępowania wcześniej, niż sytuacja się wyjaśni. Często przeraszamy tylko ze strachu przed upadkiem i trwałością władzy przepraszanego. Prawnicy analizują zasady funkcjonowania władzy, wskazując, że takie zachowanie wobec władcy może wywoływać podejrzania, które mogą przyczynić się do utraty głowy, majątku lub czci. Trudno poradzić sobie z tą chorobą inaczej, jak tylko wyrzekając się nadmiernej dumy. Chwała języka tkwi w tym, żeby mówić wiele dobrych rzeczy, a zachowywać dla siebie kłamstwa i oszczerstwa.

Prorok, Jemu pokój i modlitwa, rzekł: „Muzułmaninem jest ten, kogo język i ręce są bezpieczne dla drugiego muzułmanina, a ten, kto nie jest bezpieczny dla innych, nie jest bezpieczny również dla samego siebie”. Ktoś powiedział: „Chroń swoje przed wszystkim poza nim samym”. Ktoś inny⁶¹ zaś rzekł: „Śmierć człowieka tkwi w jego ustach”. Na bramie jednego z miast w Sindzie⁶² napisano: „Uważaj na swoją głowę!”. Pewien starożytny rzekł: „Jeśli strzały dosięgną brata, można je wyjąć. Jednak strzały mowy, które trafiają w serce, nigdy nie zostaną usunięte”. Bahram⁶³ opowiadał, że któregoś nocy usłyszał głos ptaka i wypuścił ku niemu strzałę, trafiając go śmiertelnie. A nie widział go, kierując się tylko głosem. Kiedy go znalazł, rzekł: „Gdyby ten ptak milczał, lepiej by było dla niego”. Mówią też: „Nic nie zasłużyło bardziej na długie więzienie niż język”. Inna opowieść głosi: „Język każdego ranka wita inne części ciała, pytając: «Jak się macie?»». «Dobrze, jeśli tylko zostawisz nas w spokoju» – odpowiadają”.

Prorok, Jemu pokój i modlitwa, rzekł do Mu'aza Ibn Dżabala⁶⁴: „Cóż tkwi na nosach ludzi w ogniu piekielnym, jak nie spisy plotek rozprowadzanych przez ich języki?”.

Rzekł Isa, Jemu pokój: „Trzy są czyny pobożne: mowa, myśl i milczenie. Kto mówi o czymś innym niż o Bogu, jego mowa jest bełkotem; kto myśli o czymś innym niż pobożność, jest nierozważny; kto milczy, a nie medytuje, ten jest rozpustnikiem”. Zastanów się, którą spośród dwóch rzeczy zajmowałeś się w życiu: mądrym namysłem czy czczym bełkotem. Spójrz, jak Bóg Najwyższy opisał najdoskonalszych ze swoich sług: „Którzy się odwracają od czezej gadaniny”⁶⁵; „A kiedy słyszą pustą gadaninę, odwracają się od niej”⁶⁶; „A kiedy przechodzą obok pustej gadaniny, to przechodzą z godnością”⁶⁷. I ochronił uszy mieszkańców Raju i ich języki, mówiąc: „Oni tam nie usłyszą pustej gadaniny ani też nie odczuwają podniety do grzechu, lecz tylko słowa: «Pokój! Pokój!»”⁶⁸.

⁶¹ Powiedzenie to jest przypisywane między innymi Aksamowi Ibn as-Sajfiemu (por. Al-Mufaḍḍal Ibn Sa'āla ma, *Al-Fachir*, red. C.A. Storey, Brill, Leyden 1915, s. 202).

⁶² Kraina geograficzno-historyczna, obecnie w południowym Pakistanie.

⁶³ Bahram V Gur, władca perski z dynastii Sasanidów, który panował w latach 421-439. W średniowiecznym piśmiennictwie arabsko-muzułmańskim jest on uważany za jeden ze wzorów dobrego władcy.

⁶⁴ Towarzysz Proroka, przekaziciel tradycji i uczony muzułmański, 602-640 (por. Ibn al-Asir, *Usd al-ghaba fi marifat as-sahaba*, red. M.I. al-Banna, M.A. Aszur, Dar asz-Szab, b.m. i r.w., t. 5, s. 194-197).

⁶⁵ *Koran*, sura 23, w. 3, s. 407.

⁶⁶ Tamże, sura 28, w. 55, s. 470.

⁶⁷ Tamże, sura 25, w. 72, s. 437.

⁶⁸ Tamże, sura 56, w. 25-26, s. 645.

Powiedział Prorok, Jemu pokój i modlitwa: „Kult ma dziesięć części, z których dziewięć tkwi w milczeniu”. Ali Ibn Abi Talib⁶⁹, niech Bóg się Nim raduje, powiedział zaś: „Najlepszą pobożnością jest cierpliwość i oczekiwanie na radość”

Oto słowa pewnego mędrca: „Gdyby człowiek zazwyczaj milczący był w swoim milczeniu zmuszony do tego, by sprostować słowa, jakie ktoś mu przypisał, i musiał powiedzieć: rzekłem to a to, a nie to i to, złamanie przez niego zwyczaju i zwrócenie uwagi na prawdziwą jego wypowiedź, mające na celu wyprostowanie twierdzeń łgarza i wskazanie na kłamstwo, którego nie akceptuje, uznac należałoby za jeden z najdoskonalszych przejawów milczenia”.

Jest możliwe, że jakiś człowiek wspomni Imię Boga Najwyższego i Najdoskonalszego i że uznać to należy za grzech. Jest tak, gdy w ten sposób uświęca podły grzech i podburza do popełnienia czynów niegodnych i w ten sposób chce usprawiedliwić niegodziwy rozlew krwi lub wyolbrzymić nieznaczną ranę. Tymczasem podśmiewa się i prowokuje do nieprawości i zniszczenia. Rzekł pewien poeta:

Jeślibym chciał obgadać was obu, gdy nie ma jednego,
mówiąc szczerze, ale w wielkiej tajemnicy,
nie wyraziłbym się o was ani dobrze, ani źle,
i śmiałybym się, dopóki nie uwierzyłby moim słowom.

Arabowie mówili: „Kto rzadko klekotał, rzadko świergotał i rzadko ryczał, ten odsuwał zło”.

To jest temat, który chcieliśmy wyczerpująco przedstawić czytelnikowi tej książki i nie chcieliśmy zajmować go problemami, które wychodzą poza nakreślone przez nas granice. Inne rzeczy znajdzie gdzie indziej, jeśli zechce poszukać. Wystarczy powiedzieć o tym jedno zdanie, ponieważ w rzeczywistości tylko słowa o tym traktujące różnią się – sedno zaś pozostaje. Spójrz na wszelkie zło tego świata, a przekonasz się, że jego początkiem zawsze było wypowiedziane słowo, które wywołało wojnę, jak wojny między plemionami Bakr i Taghlib, Banu Wa'il, Banu Abs i Zubjan, Banu Baghid i Banu Aus, plemionami Al-Chazradż i Kajla, wojny Al-Fidżar i wojny między Arabami a Persami⁷⁰. Jeśli zagłębisz się w dawne dzieje, okaże się, że trudno zliczyć

⁶⁹ Kuzyn i zięć Proroka, od 656 czwarty kalif „Prawowierny”, pierwszy imam szyicki, jedna z najważniejszych postaci w dziejach islamu, zm. 661 (por. M.M. Dz i e k a n, *Ali Ibn Abi Talib, pierwszy imam szyicki*, „Rocznik Muzułmański” 6(2006), s. 5-13; M a d e y s k a, dz. cyt., s. 147-152).

⁷⁰ Chodzi o tak zwane ajjam al-Arab, „dni Arabów”, wojny toczone przez plemiona arabskie między sobą oraz z Persami, głównie w okresie staroarabskim (por. M.M. Dz i e k a n, *Abū al-Faḍl A'mad an-Naysābūrī al-Maydānī, Nazwy Dni Arabów (Asmā' Ayyām al-'Arab)* (wstęp, przekład i komentarz), „Studia Arabistyczne i Islamistyczne” 2002, nr 10, s. 99-135; t e n ż e, *Dni Arabów („Ajjam al-Arab”): między historią a legendą*, „Rocznik Towarzystwa Naukowego Warszawskiego” 66(2003), s. 183-187.

tych, których zabił język, a śmierć tkwiła w jednym słowie, które wypowiedział. Nic dziwnego, że ktoś powierza swoją tajemnicę komuś, kto nie jest na to przygotowany, a ten pierwszy znał go wcześniej jako człowieka godnego zaufania i nie miał wobec niego żadnych wątpliwości. Niezwykle jest jednak, że ktoś powierza swoją tajemnicę człowiekowi, którego wcześniej nie znał, lecz spotkał go tylko raz czy dwa, nie mając pojęcia o jego zwyczajach, pochodzeniu i moralności. Poddaje się od razu pierwszemu wrażeniu, a jego rozum zostaje oszukany, zanim omamiona zostaje jego wiara i zatracony jego majątek. Jego nieszczęścia mnożą się, ponieważ jego cierpienie staje się przypadłością, cechą nabytą. Przypadłość niebieska i to, co zesłało na niego w tajemnicy przeznaczenie, pojawiły się po tym, jak jednostka zastosowała odpowiednią drogę rozumowania i inteligencję w celu zdobycia dla siebie tego, co najlepsze. Prawidłowe rozumowanie jest łatwiejsze i mniej skomplikowane dla osoby mądrej, która jest do tego przyzwyczajona, nawet jeśli to, co znienawidzone, byłoby gorzkie i wstrętne. Nieunikniona udreka i nieuleczalna choroba nie wiąże się dla człowieka nimi dotkniętego ze zmartwieniem, potrzebą, brakiem, upokorzeniem czy smutkiem za tym, co utracił, są one bowiem samoookaleczeniem.

Kryje się za tym teoria, w którą nie chcemy się zbyt głęboko zagłębiać, ponieważ ostatecznie oznacza to samo. Z tego wszystkiego, o czym mówiliśmy powyżej w niniejszym traktacie, najważniejsza dla nas jest kwestia zachowywania tajemnicy i wyważenia języka – taki był nasz główny cel. Jeśli zbyt skrótowo potraktowaliśmy tę kwestię, to za Bożym wspomżeniem inteligentny czytelnik wyciągnie z naszych słów odpowiednie wnioski. Konkretyzacja jest, naszym zdaniem, bardziej przekonująca, a objaśnienie bardziej efektywne. Korzyści z tego traktatu większe będą dla kogoś, kto ma rozum i zechce działać zgodnie z tym, co wyczytał, niż dla kogoś, kto zatrzyma się tylko na poziomie słów. Najważniejsze bowiem jest działanie zgodne ze słowami, jako że mądrość to słowo i czyn. Sytuacja kogoś, kto tylko mówi, a nie realizuje swoich słów, podobna jest sytuacji teoretyków. Piękno teorii kończy się wraz z jej wyrażeniem – trwa ona, dopóki ktoś o niej opowiada, a ktoś drugi jej wysłuchuje.

Czyni godne przynoszą korzyści, honory i chwałę za życia i po śmierci. Są skarbnicą dla potomnych, piękną opowieścią i przykładem na wieki. Najważniejsze jest przy tym powodzenie dane przez Boga, bowiem los serc jest w Jego rękach, a wszystko, co dobre, od Niego pochodzi. I na Boga się zdajemy we wszystkich naszych poczynaniach.

Skończyła się książka *O zachowywaniu tajemnicy* autorstwa Abu Usmana Amra Ibn Bahra al-Dżahiza przy pomocy Boga i Jego wsparciu, za Jego wolą i przyzwoleniem, a Bóg przez swoje miłosierdzie niech ześle mu powodzenie. Dzięki Bogu na początku i na końcu, niech modli się za naszym Pana Muhammada, Jego Proroka i za Jego Ród Wspaniały i Czysty. Jemu Pokój.

Krzysztof KOSIOR

„SZLACHETNE MILCZENIE” WE WCZESNYM BUDDYZMIE

Medytacyjne „szlachetne milczenie” nie jest powstrzymywaniem się od wypowiedziania słów w warunkach mniszego zgromadzenia, i to bez względu na stopień samoopanowania czy samozaparcia, które towarzyszy tej formie powściągliwości. Dotyczy ona bowiem stanu niewystawiania myśli, wciąż pojawiających się czy też obecnych w umyśle. Pierwszy typ „szlachetnego milczenia” opisuje natomiast stan, w którym myśli nie są już medium łączącym umysł ze światem.

Artykuł opisuje zjawisko kultywowania milczenia we wczesnym buddyzmie, w oparciu o przekaz zachowany w kanonie palijskim. Jednocześnie wskazuje na użyteczność i wręcz nieodzowność milczenia w opisanej tam praktyce soteriologicznej, czyli drodze do ustania cierpienia (palij. dukkha nirodha gāmini paṭipadā). Droga ta kształtuje się w zależności od podejmowanych działań i ich efektów, które warunkują kolejne, coraz bardziej wyspecjalizowane działania i wzrost stosownych umiejętności działającego. Zachowywanie milczenia jest najpierw ćwiczeniem się w powściągnięciu działań słownych, podejmowanym w następstwie decyzji o postępowaniu zgodnie z instrukcjami wypowiedzianymi przez Buddę, i stanowi wyraz pokładanego w nim zaufania. Jest ono wówczas równoznaczne z nieodzywaniem się czy też nieuciekaniem do reakcji słownej. Wraz z zaawansowaniem w tej praktyce, skutkującym egzystencjalną przemianą człowieka, milczenie zaczyna obejmować werbalną aktywność umysłu i zyskuje autonomię. Zamknięcie umysłu, zatrzymanie jego aktywności dyskursywnej, zachodzi i utrzymuje się spontanicznie. Stan ten znamionuje ustanie przywiązania do siebie i świata, do czegokolwiek i wszystkiego bez żadnego wyjątku, a zatem także do Buddy, jego nauki i samego celu dążenia. Wówczas możliwe staje się wyzwolenie od cierpienia.

U kogoś niedostatecznie zaznajomionego z kanonicznymi opisami buddyjskiej praktyki te ostatnie stwierdzenia mogą budzić zdziwienie, zakłopotanie, a nawet niechęć. Odniesienie dyskursywnego myślenia do niedyskursywnej aktywności umysłu urzeczywistniającej ostateczne osiągnięcie religijne nieuchronnie prowadzi do zakwestionowania jej możliwości poprzez wykazywanie jej rzekomej paradoksalności: „pragnienia braku pragnienia”, „przywiązania do nieprzywiązania się” czy „utrzymywania poglądu o nieutrzymywaniu poglądów”. W istocie jednak paradoksy te oznaczają niewyraźność celu buddyjskiej praktyki soteriologicznej, wobec czego wszelkie dyskursywne próby

rozwikłania problemu cierpienia nie prowadzą do jego ustania, a przeciwnie, tylko je potęgują¹. Zatem to nie dociekanie, czy ogólniej, aktywność słowna, ale milczenie jest właściwą drogą. Poniżej przedstawione zostaną kanoniczne zdarzenia, które są tego świadectwem.

Oto pewnego razu, po odbytej kąpieli, idąc za sugestią swego przybocznego, Anandy, Budda udał się do pustelni bramina Rammaki. Kiedy przybył na miejsce, zastał tam pewną liczbę mnichów z założonego przez siebie zgromadzenia, którzy prowadzili dyskusję dotyczącą jego nauczania instruujuącego o dochodzeniu do tego, co sam był osiągnął (palij. dhamma). Zobaczywszy go, zamilkli. Wtedy spytał ich o przedmiot dyskusji. W odpowiedzi usłyszał, że rozmawiali właśnie o nim. Pochwalił ich, po czym zwrócił się do nich z przykazaniem: „Mnisi, kiedy zbieracie się, powinniście czynić jedną z dwóch rzeczy: dyskutować o dhammie albo zachowywać szlachetne milczenie [palij. ariya tuṇhibhāva]”². Te same słowa w formie przygany skierował Budda do rozgadanego mnicha Nandaki, po tym jak, znosząc ból pleców, długo stał pod drzwiami pomieszczenia, w którym zebrali się mnisi, czekając aż ten skończy swoją przemowę³.

Aktywność przebywających razem mnichów jest zatem ściśle reglamentowana. Mając na uwadze możliwe osiągnięcia, zarówno te częściowe, jak i to ostateczne – wyzwolenie od cierpienia, powinni zachowywać milczenie, stanowi ono bowiem konieczny warunek odpowiedniej praktyki. Przebywanie w gromadzie zasadniczo nie zwalnia od utrzymywania ciszy, które charakteryzuje zalecane – bo docelowo skuteczne – samotne poszukiwanie. Jedynie w sytuacji, gdy wątpliwości albo inne przeszkody uniemożliwiają stosowną praktykę, należy zasięgnąć rady u bardziej doświadczonych w ich pokonywaniu bądź też sporne kwestie rozwiązać z pożytkiem dla praktykujących. Owo rozwiązanie, o czym poniżej, niekiedy także polega na zachowywaniu milczenia.

W kanonie palijskim odnajdujemy liczne świadectwa niezwykłego dyscyplinowania mnichów, którzy nawet przebywając w grupie, demonstrowali umiejętność pozostawania w ciszy. Oto król Ajātasattu, zbliżając się do mangowego zagajnika, który stał się miejscem postoju dwustu pięćdziesięciu

¹ Por. L.O. G ó m e z, *Proto-Mādhyaṃika in the Pāli Canon*, „Philosophy East and West” 26(1976) nr 2, s. 137-163; T. V e t t e r, *The Ideas and Practices of Early Buddhism*, E.J. Brill, Leiden 1988, s. 35-44, 101-106; G.D. B u r f o r d, *Theravāda Buddhist Soteriology and the Paradox of Desire*, w: *Path to Liberation: The Mārga and its Transformation in Buddhist Thought*, red. E. Buswell, Jr., R.M. Gimello, University of Honolulu Press, Honolulu 1992, s. 37-61; I. P y y s i ä i n e n, *Sounds of Silence: „Mystical” Paradox in the Atthakkavaga*, „Folklore” 2000, nr 3(15), s. 32-38; P. F u l l e r, *The Notion of „Dit.t.hi” in Theravāda Buddhism: The Point of View*, RoutledgeCurzon, London–New York 2005, s. 145-159.

² Por. *Majjhima-Nikāya*, 26,4, w: *The Middle Length Discourses of the Buddha*, tłum. B. Ñānamoli, B. Bodhi, Wisdom Publications, Boston 1995, s. 254.

³ Por. *Aṅguttara-Nikāya*, 9,4, w: *The Numerical Discourses of the Buddha*, tłum. B. Bodhi, Wisdom Publications, Boston 2012, s. 1251.

uczniów Buddy, niepokoi się, a nawet podejrzewa jakiś podstęp, gdyż nie dobiegają go żadne odgłosy kichania, kaszlu, czy pokrzykiwania. Kiedy dociera do siedzącego naprzeciw gromady mnichów nauczyciela, wciąż nie może wyjść z podziwu, gdyż mnisi pozostają nieporuszeni i zdają się nie reagować na jego obecność. Wówczas, przywołując w myśli swego nieżnośnego syna, głośno wzdycha: „Gdyby tylko książę Udāyabhadda mógł być tak opanowany, jak ta wspólnota mnichów!”⁴. Także wędrowiec Kandaraka, zbudowany tym, że uczniowie Buddy siedzą w kompletnej ciszy, z zachwytem zwraca się do niego: „Mistrzu Gotamo, to wspaniałe, to cudowne, jak ta wspólnota mnichów została poprowadzona właściwą drogą przez mistrza Gotamę”⁵. Upodobanie mnichów do zachowywania milczenia zostaje potwierdzone nie wprost, kiedy to wędrowiec Sandaka, przebywający w gronie hałasujących, rozgadanych i kłótliwych kompanów, dostrzegłszy zbliżającego się Anandę i przypomniałszy sobie, iż należy on do grona uczniów Buddy, apeluje do nich: „Czcigodni cenią ciszę, są zdyscyplinowani w jej zachowywaniu, zalecają ciszę. Jeśli on zobaczy, że jesteśmy spokojni, być może do nas dołączy”⁶.

Przykazane przez Buddę i spełniane przez jego uczniów kultywowanie ciszy wzbudza u niektórych stykających się z nimi podejrzenie, iż w zachowywaniu tej postawy chodzi o oszukańczy wybieg, ukrywający faktyczną niewiedzę w odniesieniu do rzeczy ostatecznych, ale zarazem stwarzający swoistą ochronę przed niechybną kompromitacją. Dodatkową okolicznością wzmacniającą nieufność wobec mnichów jest to, że oddając się ćwiczeniu, stronią oni od towarzystwa innych, w szczególności zaś od towarzystwa ludzi spoza wspólnoty. Świeckim uczniom Buddy takie właśnie zachowanie wydaje się czymś należytym i potwierdzającym właściwość obranej drogi. Jeden z nich, gospodarz Sandhāna, oczekując na wizytę swego nauczyciela, w rozmowie z przybyłym w większym gronie wędrowcem Nigrodhą wychwala wspólnotę jako szanującą ciszę, nauczoną pozostawiania ciszy i sławiącą ciszę, przeciwstawiając ją ascetom innych orientacji, którzy – w jego ocenie – gromadzą się w celu rozpętania wrzawy i pobłażania sobie w mało budującej rozmowie. Charakteryzując sposób postępowania Buddy, oznajmia, że szuka on miejsca zamieszkania w lesie, wolnego od hałasu, z dala od tłumu, nieniepokojonego przez ludzi, dobrze przygotowanego, by zapewnić mu odosobnienie. Wówczas nieprzychylny Buddzie Nigrodha pyta swego rozmówcę, czy wie, do kogo Gotama się odzywa, z kim rozmawia i od kogo posiadał klarowność swej mądrości. Następnie sugeruje, że samotnicze życie zniweczyło jego mądrość, że jest on

⁴ *Dīgha-Nikāya*, 2,10-12, w: *The Long Discourses of the Buddha*, tłum. M. Walshe, Wisdom Publications, Boston 1995, s. 93. Tłumaczenie fragmentów obcojęzycznych na język polski – K.K.

⁵ *Majjhima-Nikāya*, 51,1-2, s. 443.

⁶ Tamże, 76,4, s. 618.

nieużyteczny dla zgromadzeń, jest kiepskim rozmówcą i pozostaje nieprzystępny. Jest jak dziki bawół, który krąży, trzymając się obrzeży. Dodatkowo chełpi się, że można to potwierdzić w bezpośredniej konfrontacji, i zapowiada, że kiedy Budda nadejdzie, współ z kolegami jednym pytaniem wbiją go w konfuzję, niczym pusty garnek na sztachetę⁷. Kiedy jednak Budda zjednuje dla swej nauki kompanów Nigrodhy i przekonuje nawet jego samego, ten milknie i jest zdenerwowany, zwiesza ramiona, siedzi przygnębiony i oszołomiony. Następnie, nagabywany przez Buddę, przyznaje, że wypowiadał się głupio, błędnie i niegodziwie⁸.

W swoich oskarżeniach Nigrodha oparł się nie na znajomości faktów, lecz na wyobrazeniach wywiedzionych ze społecznej konwencji, zakładającej, że mądrości nie nabywa się, milcząc, oraz że, milcząc, się jej nie przekazuje. Okazał się wszakże na tyle pojętny, że po usłyszeniu wypowiedzi Buddy zmienił zdanie i przyznał się do błędu. Z pojętnością słuchaczy bywało wszelako różnie. W takich sytuacjach, wobec okazywanej przez nich niemożności zrozumienia, nauczycielowi pozostawało zamilknięcie. Sytuacja taka przydarzyła się najzdolniejszemu z uczniów Buddy, Sāriputcie. Kiedy tłumaczył towarzyszom mniej zaawansowanym w przyswajaniu dhammy, że właściwa praktyka może przywieść mnicha do wyzwolenia tak w tym żywocie, jak i po śmierci, pozwalając mu na odrodzenie się w subtelnej, umysłowej formie, przewyższającej nawet tę boską, starszy Udāyi oznajmił, że to ostatnie jest do osiągnięcia niemożliwe. Zaprzeczył takiej możliwości jeszcze dwa razy. Nie znajdując wsparcia ze strony innych słuchaczy, Sāriputta zamilkł i udał się do Buddy. Ten potwierdził słowa ucznia i pospieszył mu z pomocą. Kiedy w jego obecności Sāriputta po raz kolejny wskazał na możliwość wyzwolenia się po śmierci, a Udāyi wciąż temu zaprzeczał, spotkała go surowa reprimenda⁹.

Do możliwych skutków tej i podobnych jej sytuacji Budda odniósł się także przy innej okazji. Ostrzegł wówczas uczniów przed szkodą, która dzieje się, gdy wspólnotę opanują wiarołomni mnisi, a przestrzegający zasad albo siedzą cicho w środku zgromadzenia, jak gdyby byli zamyśleni, albo je opuszczają. Pożytek przynosi sytuacja odwrotna, kiedy to wiarołomni są ze wspólnoty relegowani¹⁰. Samo milczenie nie okazuje się skutecznym środkiem. Aby mogło się nim okazać, niezbędne są jeszcze stosowne kwalifikacje milczącego. Milczący głupiec nie jest mędrce, jest nim natomiast ten, kto potrafi zważyć dobro i zło – i opowiedzieć się za dobrem¹¹.

⁷ Por. *Dīgha-Nikāya*, 25,3-5, s. 385n.

⁸ Por. tamże, 25,20-21, s. 392.

⁹ Por. *Aṅguttara-Nikāya*, 5,166, s. 777-780.

¹⁰ Por. tamże, 2,39, s. 159n.

¹¹ Por. *The Dhammapada*, 268, w: *The Dhammapada: A New English Translation with the Pali Text, and the First English Translation of the Commentary's Explanation of the Verses with Notes*, tłum. J.R. Carter, Mahinda Palihawadana, Oxford University Press, New York–Oxford 1987, s. 57.

Milczeć może jednak także człowiek występny, ukrywający swoje przewiny. Ale i na niego jest sposób. W jednej z sutr znajdujemy opis oczyszczenia wspólnoty zainicjowanego – jakżeby inaczej – przez milczenie Buddy. Kiedy zostaje on wezwany do poprowadzenia rytuału publicznej spowiedzi (palij. uposatha), milczy, a po trzykrotnym zaproszeniu objaśnia, iż czyni tak, gdyż wspólnota jest zanieczyszczona. Wtedy biegle w sztukach jogicznych Mahāmoggallāna ucieka się do swych umiejętności i widzi, że pośród mnichów zasiada złoczyńca. Wzywa go do opuszczenia miejsca, a kiedy ten milczy, po trzykrotnym wezwaniu używa siły i go wyprowadza. Wspólnota zostaje oczyszczona¹².

Milczenie może być zatem wyrazem dezaprobaty dla czyjejś postawy lub dla określonego zachowania. Budda milczy i pozostaje nieporuszony także na znak odmowy odbycia rytuału przygotowanego przez księcia Bodhi. Książę ów, oddawszy cześć Buddzie, zaprasza go do swego pałacu. Kiedy zbliżają się do schodów, pozwala mu iść przodem, ale ten, widząc rozpostarte na nich płótno, zatrzymuje się na podeście. Książę nalega, by Budda przeszedł po płótnie, gdyż łączy z tym swe przyszłe powodzenie, ten zaś pozostaje nieczuły na jego prośby. Wreszcie spogląda na Anandę, a ten prosi następcę tronu o zwinięcie płótna i tłumaczy mu, że mistrz odmawia wykonania zaplanowanej przez niego czynności przez wzgląd na przyszłe postępowanie mnichów¹³. Pragnie ich bowiem uchronić przed sytuacją, w której okazywany im szacunek miałby być odpłatą za podjęcie przez nich działań wspomagających osiągnięcie doczesnego celu. Zamiast uczestniczyć w zaplanowanym przez księcia rytuale, Budda opowiedział mu o podejmowanych przez siebie wysiłkach, które przywiodły go do wyzwolenia od cierpienia, i pouczył go, jakie cnoty należy osiągnąć, aby odtworzyć to dokonanie. Bodhi zachwycił się tą wypowiedzią i wstąpił do wspólnoty świeckich wyznawców Oświeconego¹⁴.

Okoliczności okazania dezaprobaty za pomocą milczenia mogą być bardziej niefortunne niż te już opisane. Młodzieniec Ratthapāla uporczywie milczy, kiedy rodzice mimo jego uprzednich próśb nie wyrażają zgody na opuszczenie przez niego domu i wstąpienie do wspólnoty, którą kieruje Budda¹⁵. Jeszcze większego hartu ducha wymaga zachowywanie milczenia w sytuacji zniewagi i fałszywego oskarżenia. Milczenie nie jest wówczas zgodą na znieważenie, lecz wyraża opanowanie wobec ataku. Brak słownej reakcji na zniewagę porównuje Budda do odmowy przyjęcia poczęstunku, który w wyniku tego gestu pozostaje przy obdarowującym¹⁶, a oskarżanie niewinnego do miotania prochu

¹² Por. *Āṅguttara-Nikāya*, 8,20, s. 159n.

¹³ Por. *Majjhima-Nikāya*, 85,7; s. 705.

¹⁴ Por. tamże, 85,61, s. 708n.

¹⁵ Por. tamże, 82,8, s. 679.

¹⁶ Por. *Saṃyutta-Nikāya*, 7,2, w: *The Connected Discourses of the Buddha*, tłum. B. Bodhi, Wisdom Publications, Boston 2000, t. 1, s. 256.

pod wiatr i jego przyłgnięcia do rzucającego¹⁷. Tłumaczy, że w tej konfrontacji zwycięża ten, kto nie odpłaca gniewem za gniew, bo chociaż niewyćwiczeni w dhammie tego nie pojmują, jego postawa jest ostatecznie korzystna także dla nich¹⁸.

Milczenie stanowi stały element codziennej aktywności mnicha. Wzorem jest tu sam Budda. Kiedy bramin Brahmyu dowiaduje się, że Budda przebywa nieopodal jego miejsca zamieszkania, posyła swego ucznia Uttarę, by śledził go i sprawdził, czy ma on niezwykle cechy, o których się mówi, a które odpowiadają cechom wyjątkowej postaci opisanej w starych hymnach. Kiedy uczeń powraca, bramin dokładnie go przepytuje. Jeśli chodzi o sposób zachowania Buddy, Uttara poświadcza, że widział mistrza Gotamę idącego, stojącego, wchodzącego do pomieszczenia, siedzącego w ciszy po posiłku, błogosławiącego darczyńców po posiłku, idącego w ciszy do klasztoru i wykładającego słuchaczom dhammę w klasztorze. Relacjonując swoje obserwacje, nie skrywa zachwyty sposobem działania Buddy¹⁹. Mnisi starają się naśladować nauczyciela. Zgodnie z jego wskazaniem powinni znać właściwy czas nauki, stawiania pytań, oddawania się ćwiczeniom i pozostawiania w samotności. Powinni także umieć znaleźć się między ludźmi różnych stanów i wiedzieć, kiedy zabierać głos, co i jak mówić, a kiedy zachowywać milczenie²⁰.

Obwarowania dotyczące warunków zabierania głosu i formy wypowiedzi wyznaczają atrybuty właściwej mowy (palij. *sammāvācā*), która jest trzecim z kolei elementem szlachetnej ośmiorakiej drogi (palij. *ariya aṭṭhangika magga*), będącej wzorcem postępowania mnicha dążącego do wyzwolenia od cierpienia. Kulturowanie właściwej mowy, możliwe w warunkach kierowania się właściwymi intencjami (palij. *sammāsankappa*), wolnymi od zmysłowego pożądania, nienawiści i pomieszania, wymaga zachowywania czworakiej powściągliwości, a mianowicie powstrzymywania się od: (1) wypowiadania się niezgodnego z wiedzą o stanie faktycznym; (2) obmowy i oszczerstwa, ponieważ wnoszą one podziały; (3) używania języka szorstkiego, grubiańskiego, nieuprzejmego, złośliwego i obraźliwego; (4) wypowiedzi jałowych, nieużytecznych, bełkotu i powtarzania plotek. Poza tym należy mówić we właściwym czasie i o rzeczach wartych zapamiętania – rozsądnie, zwięźle i z pożytkiem dla słuchaczy²¹. Słowem, jeśli nie ma się nic użytecznego do zakomunikowania, należy zachować milczenie.

Sytuacja taka zachodzi na przykład wówczas, gdy stajemy wobec problemów, których rozwiązać nie możemy. Osobnego potraktowania wymaga

¹⁷ Por. tamże, 7,4, s. 258.

¹⁸ Por. tamże, 7,2,3, s. 256-258.

¹⁹ Por. *Majjhima-Nikāya*, 91,22, s. 749.

²⁰ Por. *Anguttara-Nikāya*, 7,68, s. 1080-1083.

²¹ Por. tamże, 10,176, 211, 217, s. 1519n., 1530n., 1538n.

w tym kontekście między innymi kwestia poglądów nieoznajmionych (palij. *avyākata*) przez Buddę, czyli takich, do których się nie odniósł, a kiedy był o nie nagabywany, uchylał się od odpowiedzi. Jego reakcja była zróżnicowana, gdyż uwzględniała kwalifikacje pytającego o te poglądy oraz okoliczności, w jakich pojawiały się pytania. Niekiedy było nią milczenie, innym razem wyjaśnienie własnej postawy, jeszcze innym, milczenie okazane stawiającemu pytanie i wyjaśnienie adresowane do któregoś z zaawansowanych uczniów albo też scedowanie takiego wyjaśnienia na któregoś z nich. Tak czy inaczej, Budda nie podejmował się rozstrzygania o prawdziwości przedkładanych mu poglądów, zatem je przemilczał. Owe poglądy mają charakter spekulatywny, metafizyczny i dotyczą cech istnienia świata, relacji duszy (jaźni) do ciała i życia po śmierci. W sutrach najczęściej wymienianych jest następujących dziesięć przekonań: (1) świat jest wieczny; (2) świat nie jest wieczny; (3) świat jest bezkresny; (4) świat nie jest bezkresny; (5) dusza jest tożsama z ciałem; (6) dusza jest różna od ciała; (7) Tathāgata²² (Budda) istnieje po śmierci; (8) Tathāgata nie istnieje po śmierci; (9) Tathāgata po śmierci zarazem istnieje i nie istnieje; (10) Tathāgata po śmierci ani istnieje, ani nie istnieje.

Rozstrzygnięcie tych kwestii służyć ma nie tylko zaspokojeniu ciekawości, ma też bowiem dla podejmujących je znaczenie egzystencjalne, określające ich życiowe wybory. Bezradny wobec nich Mālunkyaṇputta od ich rozstrzygnięcia przez Buddę uzależnia swoją kontynuację praktyki pod jego przewodnictwem²³. Kiedy natarczywie zwraca się do nauczyciela, ten odpowiada, że gdy przyjmował go w poczet swoich uczniów, nie obiecywał mu ich rozważenia²⁴, po czym wyjaśnia, że nie odnosi się do nich, ponieważ jest to nieproduktywne, nie należy do podstaw świętego życia i nie prowadzi do odczarowania, do beznamietności, do ustania, do spokoju, do bezpośredniej wiedzy, do oświecenia, do nirwany²⁵. Z kolei w rozmowie z podnoszącym te same kwestie wędrowcem Vacchagottā Budda wypowiada wobec nich określenia, których nie sposób uznać za choćby neutralne. Są to: gąszcz, pustynia, skrzywienie, niepewność i kajdany. Budda powtarza sąd o nieproduktywności zajmowania się nimi w perspektywie wyzwolenia oraz tłumaczy rozmówcy, że ich nie podejmuje, ponieważ dostrzega związane z tym niebezpieczeństwo²⁶. Nie w pełni usatysfakcjonowany Vacchagotta kontynuuje jednak dociekanie i pyta, gdzie pojawia się ponownie (po śmierci) mnich, którego umysł został wyzwolony. Budda odpowiada, że określenie „pojawia się ponownie” nie ma w tym sensie

²² „Ten, który tak doszedł” – tytuł honorowy nadany samemu sobie i odnoszony do samego siebie przez historycznego Buddę.

²³ Por. *Majjhima-Nikāya*, 63,2, s. 533.

²⁴ Por. tamże, 63,4, s. 534.

²⁵ Por. tamże, 63,8, s. 535n.

²⁶ Por. tamże, 72,14, s. 591n.

zastosowania, nie jest adekwatne, po czym ucieka się do analogii „właśnie wygasłego ognia” i zapytuje, w jakim kierunku on wówczas odchodzi²⁷.

Kiedy te same pytania stawia wędrowiec Uttiya, Budda po każdym z nich odpowiada jak zwykle: „Nie twierdzę, że tak jest (że świat jest wieczny itd.), tylko to jest prawdziwe, wszystko inne jest błędne”²⁸. Usłyszawszy te słowa, Uttiya zapytuje, co zatem Budda twierdzi. Ten odpowiada mu, że pozyskawszy bezpośrednią wiedzę, przekazuje ją uczniom po to, by istoty zostały oczyszczone, smutek i rozpacz pokonane, ból i przygnębienie oddalone, po to zatem, by osiągnięto metodę i urzeczywistniono nirwanę. Wtedy Uttiya pyta, czy dzięki temu zostanie wyzwolony cały świat, jego połowa, czy trzecia część? Budda reaguje milczeniem. Ananda, chcąc uchronić Uttiyę przed przyjęciem niewłaściwego poglądu, objaśnia mu wówczas tę kwestię, posługując się porównaniem. Mówi, że jego mistrz może rozpoznać wyzwolone istoty, weryfikując ich cechy, tak jak strażnik może podać liczbę przybywających do miasta i je opuszczających, o ile przekroczą oni bramę, przy której pełni straż. A o istotach niezwyfikowanych nic pewnego powiedzieć nie można²⁹.

Na początku kanonicznej wypowiedzi, której przedmiotem są nieoznajmione poglądy (palij. *Avyākata Sutta*), Budda wyjaśnia, że jego nieudawany uczeń wyzbywa się dotyczących ich wątpliwości, gdyż osiąga stan ustania poglądów (przykładania do nich wagi, uzależnienia od nich) (palij. *ditṭhi-nirodha*)³⁰. Ów stan osiąga się przez stopniowe eliminowanie czy też uśmierzanie dominującej, wyuczonej w warunkach życia społecznego tendencji umysłu do odnoszenia się do zdarzeń przeszłych, swoistego myślenia wstecznego (palij. *vippaṭisāra*), ujmującego rzeczy niebyłe, już albo jeszcze nieistniejące. Dokonuje się ono poprzez bieżącą uważność w odniesieniu do ruchu myśli, co wymaga zamilknięcia i skutkuje niezajmowaniem się tym, co odwodzi od wyzwolenia.

Poważną przeszkodą na drodze do wyzwolenia jest kultywowanie przeświadczenia o własnej jakościowej odrębności od świata, wyrażanego w postaci poglądu oznajmującego istnienie substancjalnej jaźni (duszy). Kłopot polega na tym, że przeświadczenia tego nie można się wyzbyć na zawołanie, a utrwalającego je poglądu pozbyć w wyniku spekulacji. Pewnego razu do ciekliwy Vacchagotta pyta Buddę, czy istnieje jaźń. Gdy ten nie odpowiada, pyta, czy jaźń nie istnieje. Budda pozostaje milczący. Vacchagotta oddala się. Wtedy do Buddy podchodzi Ananda i prosi go o wyjaśnienie, a ten tłumaczy, że odpowiadając twierdząco na któreś z pytań, byłby zaliczony do zwolenni-

²⁷ Por. tamże, 72,16, 72,19, s. 592n.

²⁸ *Anguttara-Nikāya*, 10,95, s. 1470.

²⁹ Por. tamże, s. 1470-1472.

³⁰ Por. tamże, 7, 54, s. 1046-1048.

ków eternalizmu³¹ albo anihilacjonizmu³². Gdyby odpowiedział, że jaźń istnieje, byłoby to niezgodne z głoszonym przezeń poglądem, że wszystkie bez wyjątku istoty są pozbawione trwałej jaźni. Vacchagotta popadłby w konfuzję. Gdyby zaś usłyszał od niego: „Nie ma jaźni”, konfuzja Vacchagotty byłaby jeszcze większa, pomyślałby bowiem: „Jaźń, którą wcześniej miałem, teraz nie istnieje”³³.

Oddaleniu poglądu orzekającego istnienie jaźni jako odrębnej istoty nie sprzyja podejmowanie rozważań wyrażających wątpliwości odnośnie do jej bytu, a określanych przez Buddę jako niemądre: „Czy istniałem w przeszłości? Czy nie istniałem w przeszłości? Kim byłem w przeszłości? Jaki byłem w przeszłości? Będąc tym, kim stałem się w przeszłości? Czy będę istniał w przyszłości? Czy nie będę istniał w przyszłości? Kim będę w przyszłości? Jaki będę w przyszłości? Będąc tym, kim jestem, kim stanę się w przyszłości?”³⁴. Niemądre są również rozterki dotyczące stanu obecnego: „Czy istnieję? Czy nie istnieję? Kim jestem? Jaki jestem? Skąd ta istota (ja sam) przybyła? Dokąd zmierza?”³⁵. Byt bądź niebyt jaźni, zarówno przeszły i obecny, jak również przyszły, z powodu nieuchwytności tych stanów i ostatecznej jałowości poświęconych im dociekań nie stanowi odpowiedniego przedmiotu uwagi. Żeby jednak móc to wiedzieć, trzeba stać się mądrym, co nastąpi wraz z wyzbyciem się wątpliwości co do tego, że nauczanie Buddy nie dotyczy niczego innego niż cierpienie i ustanie cierpienia³⁶.

W jednej z wypowiedzi adresowanej do mnichów Budda wskazuje na osiem warunków, których spełnienie umożliwia stopniowe osiągnięcie mądrości, będącej podstawą świętego życia³⁷. Pierwszy to życie w zależności od nauczyciela, względem którego zajmuje się stosowną postawę, charakteryzującą się wzmożonym poczuciem wstydu i moralnym lękiem, a także czułością i szcunkiem. Kiedy warunek ten jest spełniony, uczeń zasięga rady u nauczyciela, dopytując go: „Jak to jest?” „Jakie jest tego znaczenie?”. Wówczas nauczyciel zaznajamia go z dhammą, odkrywając przed nim to, co jest dlań zakryte, wyjaśniając to, co jest ciemne, i rozwiewając jego zdumienie wobec wielu kwestii. Następnie, zaznajomiwszy się z dhammą, uczeń zmierza do stanu dwojakiego wycofania, który odnosi się do aktywności cielesnej i umysłowej i pozwala mu zwiększyć możliwość samoopanowania. Kolejny warunek to stosowanie się do wskazań kodeksu postępowania (palij. *pāṭimokkha*) obowiązującego mnicha

³¹ Palij. *sassatavāda* – pogląd oznajmujący trwałe, wieczne istnienie jaźni (duszy).

³² Palij. *ucchedavāda* – pogląd orzekający, iż jaźń (dusza) jest równie jak ciało nietrwała.

³³ *Samyutta-Nikāya*, 44,10, t. 2, s. 1393n.

³⁴ *Majjhima-Nikāya*, 2,7, s. 92.

³⁵ Tamże.

³⁶ Por. tamże, 22,33, s. 234; *Samyutta-Nikāya*, 22,86, t. 1, s. 938.

³⁷ Por. *Anguttara-Nikāya*, 8,2, s. 1112-115.

i dostrzeganie zagrożenia nawet w najmniejszym uchybieniu. Nauczywszy się wiele, mnich wszystko to zapamiętuje, gromadząc wiedzę o doskonałym, świętym życiu. Nie tylko utrzymuje ją w pamięci, ale słownie recytuje jej treść, bada ją i przenika umysłem. Dzięki temu może wzbudzić w sobie energię niezbędną do porzucenia wad i zgromadzenia zalet – staje się silny, stanowczy w staraniach i nie odstępuje od obowiązku kultywowania chwalebnych własności. Warunkiem przedostatnim jest wspominane tu nieangażowanie się w dyskusje pokrętne i bezcelowe, a wypowiadanie się lub słuchanie wypowiedzi o dhammie albo zachowywanie szlachetnego milczenia. Spełnienie ósmego i ostatniego warunku wymusza bezwzględne zamilknięcie, dotyczy on bowiem odbywania praktyki medytacyjnej, niemożliwej do wykonania bez zachowania całkowitej ciszy. Jej celem jest pozyskanie wiedzy bezpośredniej, a obejmuje ona kontemplację czy też zachowywanie uważności (palij. *sati*) w odniesieniu do powstawania i zaniku zjawisk z pięciu grup Igniecia³⁸ (palij. *pañcupādānakkhandhā*), składających się na empiryczną rzeczywistość, a zarazem współtworzących organizm psychofizyczny (palij. *nāmarūpa*). W kontemplacji dokonuje się oglądu ujawniających się w umyśle zjawisk i rejestruje, jak się one zmieniają: „Taka jest widzialna forma (*rūpa*), tak powstaje, tak znika. Takie jest odczucie (*vedanā*) [...] rozróżniające spostrzeżenie (*saññā*) [...] działanie wolicjonalne (*saṅkhāra*). [...] Taka jest świadomość (*viññāṇa*), tak powstaje, tak znika”³⁹.

Wspomniana wiedza bezpośrednia, ostatecznie warunkująca wyzwolenie od cierpienia, może pojawić się, o ile opisane ćwiczenie jest kontynuowane. Wówczas uważność przechodzi w skupienie (palij. *samādhi*), które ulegając intensyfikacji, przechodzi przez cztery kolejne stadia czy też stany umysłu. Ich kanonicznym określeniem jest „dżhana” (palij. *jhāna*), a oddawane jest ono, nie dość precyzyjnie, jako pochłonięcie, zagłębienie się czy zatopienie. Kolejne dżhany charakteryzuje się poprzez wyliczenie współtworzących je czynników czy też występujących w nich elementów. I tak, w pierwszej dżhanie występują: myśl chwytająca (palij. *vitakka*), powstająca w wyniku ruchu umysłu ku przedmiotowi, następnie będąca efektem zatrzymania się umysłu na obiekcie myśl rozpoznająca czy też przenikająca (palij. *vicāra*), a także zachwyt (palij. *pīti*), radość (palij. *sukha*) i jednoupunktowanie (palij. *ekaggatā*). Obie myśli, chwytająca i rozpoznająca, są formacjami mowy (palij. *vacīsaṅkhāra*)⁴⁰ – mowy wewnętrznej, cichej, warunkującej zewnętrzną aktywność słowną. Obie znikają w drugiej dżhanie, a ich nieobecność oznacza ustanie aktywności umy-

³⁸ Palij. *upādāna* – nieodwracalne owładnięcie pragnieniem czy też jego apogeum inicjujące cierpienie.

³⁹ *Āṅguttara-Nikāya*, 8,2, s. 1113.

⁴⁰ Por. *Majjhima-Nikāya*, 44,15, s. 399.

słowej, polegającej na tworzeniu i mnożeniu pojęć, co można metaforycznie oddać jako zamilknięcie umysłu.

Określając ów wewnętrzny stan, Mahāmogallāna używa określenia „szlachetne milczenie”. Opisuując innym mnichom treść swego doświadczenia medytacyjnego, wspomina, że na pewnym jego etapie pojawiła się w jego umyśle myśl „szlachetne milczenie, szlachetne milczenie”, po czym spieszy z wyjaśnieniem, czego myśl ta dotyczyła. Otóż wraz z ustąpieniem myśli chwytającej i rozpoznającej wchodzi się w drugą dźhanę i w niej pozostaje. Stadium to cechuje wewnętrzna pewność i zjednoczenie umysłu; nie ma tu myśli pierwszego czy drugiego rodzaju, ale jest zachwyt i radość zrodzona ze skupienia. To właśnie nazywa się szlachetnym milczeniem. Mahāmogallāna wspomina jeszcze, że kiedy pierwszy raz miał doświadczyć tego stanu, odnosząca się do niego myśl nie dawała mu spokoju, uniemożliwiając postęp w medytacji. Następnie dodaje, że otrzymał wówczas wsparcie od samego Buddy. Używając swoich niezwykłych umiejętności, zjawił się on przed uczniem i oznajmił: „Mogallāno, nie bądź niedbały w odniesieniu do szlachetnego milczenia. Ustabilizuj umysł w szlachetnym milczeniu, zjednocz umysł w szlachetnym milczeniu, skup umysł na szlachetnym milczeniu”⁴¹. Postępując zgodnie z tą instrukcją, bez trudności osiągał on drugą dźhanę⁴².

Medytacyjne „szlachetne milczenie” nie jest powstrzymywaniem się od wypowiadania słów w warunkach mniszego zgromadzenia, zwyczajowo określanym tą samą nazwą, i to bez względu na stopień samoopanowania czy samozaparcia, które towarzyszy tej formie powściągliwości. Dotyczy ona bowiem stanu niewysławiania myśli, wciąż pojawiających się czy też obecnych w umyśle. Pierwszy typ „szlachetnego milczenia” opisuje natomiast stan, w którym myśli nie są już medium łączącym umysł ze światem. W drugiej dźhanie i w dźhanach kolejnych szlachetne milczenie kontynuowane jest bez utrzymywania myśli o jego obecności.

Opis tych stanów nie jest możliwy w trakcie ich zachodzenia i można go dokonać dopiero po ich oddaleniu się i powrocie warunków umożliwiających ich komunikowanie. Pewien mnich zamieszkujący w leśnym zagajniku był aż nadto pochłonięty recytacją wersów zawierających treść dhammy, jednakże z czasem zamilkł. Przebywające tam bóstwo pospieszyło doń z zapytaniem o przyczynę tej zmiany. Odpowiedział, że jego recytacja miała na celu osiągnięcie beznamietności (palij. *virāga*) i że wraz z nią zyskał ostateczną wiedzę o tym, co jest doświadczane⁴³. Jeszcze bardziej znamieny jest przypadek nowicjusza we wspólnocie, który po spożyciu posiłku oddał się do swego

⁴¹ *Samyutta-Nikāya*, 21,1, t. 1, s. 713.

⁴² Por. tamże, s. 713n.

⁴³ Por. tamże, 9,10, t. 1, s. 300n.

miejsca zamieszkania, gdzie spędza czas w spokoju, zachowując milczenie. Inni mnisi skarżą się na niego, oczekują bowiem, że będzie im pomagał w wytwarzaniu szat. Doprowadzony przed oblicze Buddy i zapytany o przyczynę swego postępowania, odpowiada, że spełnia swój obowiązek. Wtedy Budda, uciekając się do opanowanej przez siebie zdolności, rozpoznaje treść jego umysłu i zwraca się do mnichów, oznajmiając, iż nie znajduje uchybienia w jego postawie. Wyjaśnia im, że ten, na którego narzekają, jest kimś, kto na życzenie, bez trudności osiąga cztery dżhany, które ustanawiają wyższy umysł i zapewniają szczęśliwe bytowanie w tym życiu. Jest kimś, kto osiągnął to dla siebie dzięki bezpośredniej wiedzy, w tym właśnie życiu dotarł do kresu i zachowuje niezrównaną zdobycz świętego życia, dla której mieszkańcy domostw porzucają je i udają się w bezdomność⁴⁴.

Budda potwierdza zatem, że młody mnich zrównał się z nim w dokonaniu. Droga do niego wiedzie poprzez szlachetne milczenie. Jest ono wyrazem wyciszenia i zamilknięcia umysłu i warunkuje pojawienie się wiedzy bezpośredniej, wyzwalającej od cierpienia. Zwykle dochodzi się do niego etapami, a jednym z nich jest powściągnięcie się od mówienia umożliwiające podjęcie medytacji i jej niezakłócony przebieg.

Zalety zachowywania milczenia są w kanonie palijskim wyrażane wielorako, w tym także przez odwołanie do porównań: „Wiedz, że w szczelinach i rozpadlinach potoki pędzą z hukiem; wielki ocean porusza się cicho. Co nie jest pełne czyni hałas. Pełne jest ciche. Głupiec jest jak półpełny dzban. Mądry jak głęboki staw”⁴⁵.

⁴⁴ Por. tamże, 21,4, t. 1, s. 716n.

⁴⁵ *Sutta-Nipāta*, 720-721, w: *The Group of Discourses (Sutta-Nipāta)*, tłum. K.R. Norman, The Pali Text Society, Oxford 2001, s. 93.

O MILCZENIU, KTÓRE UKRYWA

Sławomir KAPRALSKI

MILCZENIE – PAMIĘĆ – TOŻSAMOŚĆ Fantazmat „Cygana” i ambiwalencja nowoczesności

Wykluczeni z historii rozumianej jako konkurencja między legitymizującymi strategiami państw narodowych, Romowie zostali przez etnografów umieszczeni w „wiecznym teraz”, w czasie innym niż ten, w którym „my” żyjemy. Etnograficzne podejście do Romów operuje w „allochronicznym dyskursie”, będącym badaniem „innych ludzi w innym czasie”. Ów dyskurs nie tylko odpowiada za odebranie Romom prawa do posiadania swej własnej historii, lecz również przyczynia się do postrzegania ich jako żyjących wprawdzie „tu i teraz”, lecz reprezentujących w gruncie rzeczy przeszłość – jakieś poprzednie stadium rozwojowe.

Romowie należą do najbardziej zmitologizowanych grup, tak w dyskursie potocznym, jak i naukowym. Mitologizacja ta dotyczy również specyfiki romskiej pamięci i postrzegania historii. W niniejszym artykule przedstawiam interpretację procesu mitologizacji Romów jako nadawania im roli „znaczącego Innego” europejskiej nowoczesności: w wyniku tego procesu realni Romowie zostają zastąpieni przez fantazmat „Cygana”, w którym kondensują się lęki i wyparte pragnienia człowieka ery nowoczesnej.

Intencją artykułu jest dekonstrukcja często jeszcze spotykanego w literaturze pytania, dlaczego Romowie milczą o swojej historii – pytania zakładającego, że milczenie oznacza niepamięć. Chciałbym tego dokonać poprzez zastąpienie go innym pytaniem, a mianowicie: Dlaczego tak „się uważa”? Dlaczego do niedawna w dyskursie naukowym Romowie byli uznawani za lud bez historii, żyjący w „wiecznym teraz” i niedbający ani o przeszłość, ani o przyszłość? Oczywiście odpowiedź na to pytanie rzucić może światło raczej na dysponentów dyskursu aniżeli na samych Romów, niemniej jednak próbując jej udzielić, będę też odnosił się do tego, jak w rzeczywistości uobecnia się w romskich społecznościach relacja między pamięcią a zapomnieniem i co właściwie oznacza romskie milczenie o przeszłości, gdy faktycznie mamy z nim do czynienia¹.

¹ Szerzej na ten temat zob. S. K a p r a l s k i, *Jak Romowie pamiętają?*, „Studia Romologica” 2(2009), s. 213-232; t e n ż e, *Naród z popiołów. Pamięć zagłady a tożsamość Romów*, Wydawnictwo Naukowe Scholar, Warszawa 2012.

MIT ROMÓW JAKO „LUDU BEZ HISTORII”

W dominujących do niedawna opisach etnograficznych społeczności romskie często prezentowane były jako grupy, których tożsamość wyraża się w ciągłym reprodukowaniu ponadczasowego idiomu kulturowego, żyjące w „wiecznym teraz”, nietroszczące się ani o przeszłość, ani o przyszłość i generalnie zachowujące milczenie odnośnie do przeszłych wydarzeń – bądź dlatego, że przeszłość, nawet własna, nie była dla nich czymś wartym zainteresowania, bądź też z powodu specyficznych wymogów romskiej kultury. Milczenie to traktowano jako pochodną sytuacji ludu nieposiadającego historii i pamięci, podtrzymującego swoją tożsamość poprzez odwołanie do stałych wartości kulturowych, niezauważającego biegu czasu i niezmienną się wraz z nim.

Prowadziło to skądinąd sumiennych badaczy do stwierdzeń takich, jak: „Pamięć historyczna Cyganów jest zazwyczaj bardzo krótka (obejmuje nie więcej niż 3, 4 pokolenia)”². Przytoczone zdanie stanowi interesujący przykład tego, jak dalece ukryte założenia wpływają na interpretację wyników. Badania empiryczne wykazują bowiem, że taki horyzont czasowy jest zupełnie naturalny we wszystkich dzisiejszych społeczeństwach i charakteryzuje również jednostki od pokoleń poddawane edukacji, funkcjonujące w kulturze pisma i wśród upamiętnień przeszłości, za którymi stało państwo³. Romowie nie są więc żadnym wyjątkiem ani „przeżytkiem” reprezentującym swoisty stosunek do czasu i historii, a ich pamięć historyczna nie jest „bardzo krótka”, lecz taka, jak pamięć innych grup.

Podejście przypisujące Romom brak świadomości historycznej i milczenie na temat przeszłości coraz rzadziej występuje w literaturze naukowej, wciąż jeszcze pokutuje ono jednak w popularnych wyobrażeniach na temat Romów. Współcześnie przyjmuje się ponadto, że mówienie o „Romach jako takich” jest nieuprawnioną i często zideologizowaną generalizacją. W rzeczywistości mamy do czynienia z konglomeratem rozlicznych grup, których kultury, sposoby budowania tożsamości, a także historie i formy pamięci różnią się od siebie, choć mają też cechy wspólne⁴. W konsekwencji możemy powiedzieć, że nie jest prawdą, jakoby wszyscy Romowie milczeli o swojej przeszłości. Jeżeli zaś (niektórzy i niekiedy) milczą, nie oznacza to, że swojej przeszłości nie pamiętają. A jeśli (niektórzy) nie pamiętają, to nie dlatego, że tak nakazuje

² E. Marushiakova, V. Popov, *Holokaust, Porrajmos, Samudaripen... Tworzenie nowej mitologii narodowej*, tłum. S. Kapralski, „Studia Romologica” 3(2010), s. 88.

³ Por. B. Szacka, *Czas przeszły, pamięć, mit*, Wydawnictwo Naukowe Scholar, Warszawa 2006, s. 211.

⁴ Por. W. Williams, *In Search of the True Gypsy: From Enlightenment to Final Solution*, Frank Cass Publishers, London 1997, s. 6n.

ich kultura, lecz ze względu na specyfikę ich relacji z nieromskim otoczeniem i ich miejscem w nieromskim świecie.

Określenie Romów jako „ludu bez historii” więcej niż o Romach mówi zatem o tych, którzy takim określeniem się posługują, czyli o nie-Romach. Jak pisze Kate Trumpener, sposób, w jaki zwykliśmy myśleć o Romach, wytworzony został przez opozycję „bezczasowych «naturalnych» kultur, zamkniętych w sobie i zmieniających się tylko wtedy, gdy są niepokojone z zewnątrz, oraz rozwijających kulturę i narracje historyczne narodów, które świadomie idą poprzez dzieje w celu geograficznej i etnicznej samorealizacji”⁵. W epoce ukształtowanej przez retorykę nacjonalistyczną ludy, które nie roszczą sobie praw do terytorium i własnej tradycji pisanej, które nie mogą rościć sobie praw do posiadania historii lub po prostu tego nie robią, relegowane są do porządku natury, bez możliwości zabrania głosu w polityce”⁶.

Andrzej Mirga i Lech Mróz zauważają w związku z tym, że Romów wprowadzono do historii według reguł, które rządziły pisaniem historii w Europie, gdzie ujmowano je przez pryzmat terytorium, struktur państwowych i władzy, czyli kategorii, które we własnych dziejach Romów nie odgrywały znaczącej roli. W konsekwencji istniejące zapisy dziejów Romów są „historią odbitą w świadomości nie-Cyganów, w której sami Cyganie rzadko mówią własnym głosem”⁷. Historia ta „jest pisana przez nie-Cyganów i rekonstruowana ze śladów pozostawionych przez nie-Cyganów [...]”. Dlatego też Cyganie są bardziej przedmiotem [...] niż podmiotem tej historii”⁸.

Wykluczeni z historii rozumianej jako konkurencja między legitymizującymi strategiami państw narodowych, Romowie zostali przez etnografów umieszczeni w „wiecznym teraz”, w czasie innym niż ten, w którym „my” żyjemy. Używając określenia Johannaesa Fabiana, możemy zatem powiedzieć, że etnograficzne podejście do Romów operuje w „allochronicznym dyskursie”⁹, będącym badaniem „innych ludzi w innym czasie”¹⁰, które usuwa swój przedmiot „z teraźniejszości mówiącego/piszącego podmiotu”¹¹. Ów allochroniczny dyskurs nie tylko odpowiada za odebranie Romom prawa do posiadania swej własnej historii, lecz również przyczynia się do postrzegania ich

⁵ K. Trumpener, *The Time of the Gypsies: A „People without History” in the Narratives of the West*, „Critical Inquiry” 18(1992) nr 4, s. 884. Jeśli nie podano inaczej, tłumaczenie fragmentów prac obcojęzycznych – S.K.

⁶ Tamże.

⁷ A. Mirga, L. Mróz, *Cyganie. Odmiennność i nietolerancja*, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 1994, s. 32.

⁸ Tamże.

⁹ J. Fabian, *Time and the Other: How Anthropology Makes Its Object*, Columbia University Press, New York 1983, s. 143.

¹⁰ Tamże.

¹¹ Tamże.

przez społeczeństwa europejskie jako żyjących wprawdzie „tu i teraz”, lecz reprezentujących w gruncie rzeczy przeszłość – jakieś poprzednie stadium rozwojowe. Jak powiada Paloma Gay y Blasco, badacze, którzy przedstawiają Romów jako niedbających o przeszłość, zmonopolizowali historię dla siebie i sklasyfikowali Romów jako lud ahistoryczny, „zimny” w terminologii Lévi-Straussa, bardziej czujący niż myślący¹².

W tradycyjnym sposobie uprawiania etnografii Romów wyraża się pewien uniwersalny mechanizm kulturowy, określony przez Zygmunta Baumaną jako „zróżnicowana deprywacja historii”¹³. Mechanizm ten ma korzenie egzystencjalne i związany jest z faktem, że rozmaite formy naszego kolektywnego istnienia są kulturowo przetwarzane w elementy strategii unieśmiertelniającej, pozwalającej przezwyciężyć lęk przed śmiercią. Tworzenie historii (tak w sensie sprawiania, że się ona „dzieje”, jak i spisywania owych dziejów) jako walka ze śmiercią nie polega jedynie na tym, że staramy się zapewnić naszej grupie jak najdłuższe trwanie poprzez zwiększanie jej władzy czy potęgi ekonomicznej oraz zapewnienie jej godnego miejsca na kartach historii pisanej. Często starania takie przyjmują również postać działań pozbawiających tego wszystkiego inne grupy. Jeśli ograniczymy się wyłącznie do kwestii pisania historii, to – za Baumanem – możemy powiedzieć, że z egzystencjalnego punktu widzenia walka o przyszłość grupy toczona jest na terytorium przeszłości, a jej cel stanowi pokazanie, że historia grupy własnej, w odróżnieniu od wszystkich innych, jest dłuższa i bogatsza, a tym samym grupa ta rokuje większe szanse na długą i pełną sukcesów przyszłość. Tworząc taką wizję przeszłości dla siebie, pozbawiamy zarazem innych prawa do posiadania porównywalnych wizji. Chodzi tu, mówiąc krótko, o konflikty typu „czyja historia lepsza?” – tak dobrze znane z epoki rozbudzonych nacjonalizmów.

Grupy, które z punktu widzenia europejskiej wizji narodu nie zasługiwały na to miano (wskutek nieposiadania własnego terytorium, braku wewnętrznej homogenizacji czy organizacji politycznej), określane były jako znajdujące się poza historią, jako „ludy bez historii”, a zatem niemające przed sobą przyszłości – skazane na roztopienie się w mocniejszych egzystencjalnie organizmach narodowych lub na zniknięcie ze sceny wydarzeń. Romowie stanowili jedną z grup, do których odnoszono ten sposób myślenia. „Pozbawiano” ich historii poprzez kontrolę źródeł, archiwów, produkcji narracji historycznych i procesów nadawania znaczenia przeszłym wydarzeniom, tym samym wyciszając

¹² Por. P. G a y y B l a s c o, *Evangelical Transformations of Forgetting and Remembering: The Politics of Gitano Life*, w: *Memory, Politics and Religion. The Past Meets the Present in Europe*, red. F. Pine, D. Kanef, H. Haukanes, Lit Verlag, Münster 2004, s. 255.

¹³ Z. B a u m a n, *Śmierć i nieśmiertelność. O wielości strategii życia*, tłum. N. Leśniewski, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 1998, s. 69.

historyczną obecność Romów, tak jak miało to miejsce w przypadku ludów skolonizowanych¹⁴.

Eliminacja rromskiej historii dokonywała się również poprzez wymazywanie wzajemnych związków łączących Romów ze społeczeństwami, w których żyli. Twierdząc, że Romowie egzystują poza historią, w swoim własnym świecie, w gruncie rzeczy w ukryty sposób wymazujemy setki lat interakcji Romów ze społeczeństwami europejskimi. Członkowie owych społeczeństw bynajmniej nie zachowali czystego sumienia w tych interakcjach, w czym należy upatrywać przyczyny wymazywania ich z oficjalnych narracji historycznych¹⁵.

Można zatem powiedzieć, że Romowie dostarczają klasycznego przykładu ludu „niewidocznego” w historii i uprzedmiotowionego w narracji historycznej – zwłaszcza reprezentującej monocentryczny dyskurs większościowy, a zatem koncentrującej się na dziejach ujmowanych z punktu widzenia jakiegoś jednego ośrodka, najczęściej instytucji, kategorii społecznej lub grupy posiadającej władzę dekreowania, co pozostanie na kartach historii jako ważne. Romowie zatem nie tyle spontanicznie milczą (czy raczej do niedawna milczeli) na temat swojej historii, ile należą do grup, którym odebrano głos, czyli takich, które z rozmaitych powodów nie mogą wyrazić siebie poprzez społecznie dominującą strukturę: język, kulturę symboliczną, systemy działania¹⁶.

PAMIĘĆ I ZAPOMNIENIE

Pamięć naznaczona jest ambiwalencją: funkcjonuje na przecięciu solipsyzmu i transcendencji granic indywidualnego doświadczenia. Nasze indywidualne wspomnienia, tak zwana pamięć autobiograficzna, są jedyne w swoim rodzaju i odróżniają nas od innych. Są one w nas ucieleśnione i nie mogą być przekazane innym tak, by stały się fragmentem ich autobiografii. Jednakże możemy je z innymi dzielić. „W momencie, gdy zostają zwerbalizowane w postaci narracji lub przedstawione w formie znaku wizualnego – pisze Aleida Assmann – wspomnienia jednostki stają się częścią intersubiektywnego systemu symbolicznego i [...] nie są już [...] [jej] wyłączną i nieprzekazywalną własnością. Poprzez zakodowanie ich w powszechnie dostępnym medium

¹⁴ Por. M.R. Trouillot, *Silencing the Past: Power and the Production of History*, Beacon Press, Boston 1995, s. 26.

¹⁵ Por. E.R. Wolf, *Europe and the People Without History*, University of California Press, Berkeley 1982, s. 18.

¹⁶ Zob. E. Ardener, *Belief and the Problem of Women*, w: *Perceiving Women*, red. S. Ardener, Malaby Press, London 1975.

języka mogą być wymieniane, dzielone, potwierdzane, poprawiane, dyskutowane, a nawet zawłaszczane”¹⁷.

Przytoczony fragment opisuje warunek przekształcenia pamięci indywidualnej w społeczną: jest nim obecność innych, z którymi możemy dzielić wspomnienia poprzez akty komunikacji, a te możliwe są dzięki językowi. W toku tego procesu pamięć indywidualna przestaje jednak być czymś z góry danym i niezmiennym. Staje się ona czymś negocjowanym w aktach komunikacji, a w związku z tym – choć nie wynika to bezpośrednio wypowiedzi cytowanej autorki – podlegającym zmianie. W tym kierunku zmierza interpretacja Richarda N. Lebowa, który twierdzi, że poprzez akty komunikacji z innymi pamięć jednostkowa nie tylko staje się przedmiotem komunikacji społecznej, lecz może również być poprzez taką komunikację wytwarzana. Innymi słowy, zdaniem Lebowa, pamiętamy to, o czym rozmawiamy z innymi według wzorów i reguł komunikacyjnych funkcjonujących w czasie, w którym komunikacja się odbywa. W tym sensie warunek możliwości pamięci stanowi jej społeczny charakter, czyli struktura komunikacyjna, dzięki której można zogniskować uwagę indywidualną na istotnych z punktu widzenia danej struktury komunikacyjnej przeszłych wydarzeniach i uobecnić je w teraźniejszości w taki sposób, jakiego ta struktura wymaga¹⁸.

Wskutek tego procesu nasze indywidualne wspomnienia tracą walor bezpośredniości; jak pisze Marc Augé, dzieje się z nimi to, co często spotyka nasze wspomnienia z dzieciństwa, które „bardzo szybko zostają [...] przekształcone przez opowiadania, które się do nich odnoszą”¹⁹. Tym samym doświadczenie przeszłości podlega formowaniu przez język, za pomocą którego je komunikujemy, a ten ma swoje reguły – od nas niezależne. Dzięki temu pamięć indywidualna zastępowana jest przez pamięć „socjobiograficzną”²⁰, będącą rezultatem socjalizacji we „wspólnotach mnemonicznych”²¹, w których z jednej strony włączamy do naszych wspomnień to, czego nie doświadczyliśmy jako jednostki, z drugiej zaś – nasze własne doświadczenia zostają zapośredniczone i ulegają modyfikacji przez narracje, w których są komunikowane.

¹⁷ A. A s s m a n n, *Transformations between History and Memory*, „Social Research” 75(2008) nr 1, s. 50.

¹⁸ Por. R.N. L e b o w, *The Memory of Politics in Postwar Europe*, w: *The Politics of Memory in Postwar Europe*, red. R.N. Lebow, W. Kansteiner, C. Fogu, Duke University Press, Durham 2006, s. 8.

¹⁹ M. A u g é, *Formy zapomnienia*, tłum. A. Turczyn, Universitas, Kraków 2009, s. 29.

²⁰ E. Z e r u b a v e l, *Mindscapes: An Invitation to Cognitive Sociology*, Harvard University Press, Cambridge 1999, s. 91.

²¹ M.G. C a t t e l l, J.J. C l i m o, *Introduction. Meaning in Social Memory and History: Anthropological Perspectives*, w: *Social Memory and History: Anthropological Perspectives*, red. J.J. Climo, M.G. Cattell, Altamira Press, Walnut Creek 2002, s. 35.

Pamięć społeczna jednostek, „czas przeszły przeżywany w relacji do innych ludzi”²², jest efemeryczna. By stała się pamięcią zbiorową, długotrwałym atrybutem zbiorowości, który może być przekazywany z pokolenia na pokolenie, musi zostać uprzedmiotowiona w trwałej i zinstytucjonalizowanej strukturze komunikacyjnej i zorganizowana przez funkcjonujące w tej zbiorowości narracje, media, instytucje edukacyjne, miejsca pamięci i pomniki oraz rytuały upamiętniające²³. Innymi słowy, pamięć indywidualna staje się pamięcią społeczną dzięki komunikacji, pamięć społeczna zaś przekształca się w zbiorową pamięć grupy dzięki ramom kulturowym, mającym władzę utrwalania pewnych struktur komunikacyjnych (a także osłabiania innych), nadających sens przeszłości oraz organizujących nasze myśli i emocje z nią związane²⁴.

Tak rozumiana pamięć zbiorowa wytwarzana jest w tym, co William H. Sewell określa jako „domeny skoncentrowanych praktyk kulturowych”²⁵. Tworzą je instytucje, których zadanie polega na wymuszaniu spójności społecznej i „organizacji różnicy”, czyli autorytatywnym definiowaniu tego, kim jesteśmy w odróżnieniu od innych i jakie elementy kulturowe są „nasze”, a jakie nie. W domenach tych dokonuje się hierarchizacja praktyk kulturowych i ich wytworów, poprzez którą elementy niezgodne z usankcjonowanymi w danym społeczeństwie ideałami zostają zmarginalizowane, wykluczone, podporządkowane dominującym wzorom myślenia i działania lub nawet uznane za nielegalne. Procesy te obejmują również formy pamięci istniejące w społeczeństwie. Niektóre z nich są zadekretowane jako oficjalne i propagowane przez instytucje polityczne, naukowe, edukacyjne i kulturalne jako dziedzictwo historyczne jednoczące społeczność. Inne z kolei zostają wykluczone z obszaru publicznego.

Ma to istotne znaczenie dla pojęcia „dzielenia pamięci”. Warto sobie uświadomić, że dzieląc z kimś pamięć, oddzielamy się tym samym od innych, którzy nie są członkami naszej wspólnoty mnemonicznej. Dzielenie pamięci oznacza powstawanie podziałów społecznych, będących funkcją stosunków władzy. Integracja wokół naszych wspomnień może oznaczać wykluczenie wspomnień innych – co często umyka uwadze badaczy pamięci, koncentrujących się na integracyjnej funkcji pamięci zbiorowej.

²² B.A. M i s z t a l, *Theories of Social Remembering*, Open University Press, Maidenhead 2003, s. 6.

²³ Por. A s s m a n n, dz. cyt., s. 55n.

²⁴ Por. J.R. G i l l i s, *Memory and Identity: The History of a Relationship*, w: *Commemorations: The Politics of National Identity*, red. J. R. Gillis, Princeton University Press, Princeton 1994, s. 14; por. też: I. I r w i n - Z a r e c k a, *Frames of Remembrance: The Dynamics of Collective Memory*, Transaction Publishers, New Brunswick 1994, s. 4n.

²⁵ W.H. S e w e l l, Jr., *Logics of History: Social Theory and Social Transformation*, The University of Chicago Press, Chicago 2005, s. 172.

Jako przykład może tu służyć kontrola nauczania historii. „Państwa czy mniejszości narodowe, za którymi stały ich państwa – pisze Andrzej Mirga – dysponowały możliwościami uczenia własnej historii, a tym samym kształtowania pamięci historycznej. Romowie nigdy takiej szansy nie mieli; nie dysponowali własnym etnicznym szkolnictwem jak inne mniejszości narodowe, a w szkołach, do których ewentualnie uczęszczali, uczyli się historii dominującej społeczności, nie zaś własnej”²⁶. Trzeba też dodać, że proces budowania wspólnoty pamięci obejmującej również pamięci romskiej byłby w wielu krajach bardzo utrudniony przez to, że właśnie ich społeczeństwa były w dużej mierze odpowiedzialne za prześladowania, jakie spotkały Romów. Proces taki wymagałby zatem daleko idącej rewizji pamięci zbiorowej, czemu skutecznie przeciwstawiały się domeny praktyk kulturowych działających na rzecz dyskryminacji romskiej historii i wykluczenia ich wspomnień z dziedzictwa przeszłości.

Przedstawiona tu triada: pamięć indywidualna–pamięć społeczna–pamięć zbiorowa może być interpretowana jako synteza dwóch genealogii. Pierwsza z nich, zgodna z zasadą „dystrybucji energii”, prowadzi od pamięci indywidualnej, poprzez społeczną, do zbiorowej. Wspomnienia jednostek, jedynych bytów, które w rzeczywistym sensie pamiętają, dostarczają materii innym formom pamięci i wprawiają w ruch – poprzez komunikację – proces budowy intersubiektywnych form pamięci. Druga genealogia, zgodna z zasadą kontroli informacji, prowadzi od pamięci zbiorowej, poprzez społeczną, do indywidualnej. Kulturowe ramy pamięci zbiorowej instytucjonalizują i utrwalają pewne formy komunikacji właściwe pamięci społecznej, marginalizując inne, a tym samym wpływają na to, które z indywidualnych wspomnień będą miały szansę stać się przedmiotem rozmowy i jaki przybiorą w niej kształt.

W przypadku obu tych genealogii pamięć jest przeciwieństwem milczenia: indywidualne wspomnienia niebędące przedmiotem komunikacji, na przykład z powodu braku odpowiedniego dla nich języka, giną wraz z ich nosicielami, a to, o czym się mówi poza istniejącymi ramami kulturowymi, może zostać najwyżej marginesem głównego nurtu pamięci zbiorowej, z biegiem czasu wyciszczanym i pogrążającym się w zapomnieniu. Z drugiej jednak strony zapomnienie jest integralnym elementem budowania pamięci: nie można pamiętać wszystkiego, o czym boleśnie przekonał się bohater opowiadania Jorge Luisa Borgesa²⁷, gdyż przeszłość nie miałaby wówczas sensu. „Aby pamięć miała znaczenie – pisze David Lowenthal – musimy zapomnieć większość

²⁶ A. M i r g a, *O godne miejsce wśród ofiar. Holokaust i eksterminacja Romów w okresie II wojny światowej*, w: *Dlaczego należy uczyć o Holokauście*, red. J. Ambrosewicz-Jacobs, L. Hońdo, Uniwersytet Jagielloński–Instytut Europeistyki, Kraków 2005, s. 91.

²⁷ Zob. J. L. B o r g e s, *Pamiętliwy Funes*, tłum. S. Zembrzusi, w: tenże, *Fikcje*, tłum. T. Piekarec i in., PIW, Warszawa 1972, s. 91-99.

tęgo, co widzieliśmy. [...] Tylko zapomnienie umożliwia nam klasyfikowanie i porządkowanie chaosu”²⁸. Pamięć i zapomnienie są zatem dwiema stronami tego samego procesu, a to, co pamiętamy, stanowi w dużej mierze rezultat zapomnienia, które – jak pisze Marc Augé – „kształtuje wspomnienia, jak morze formuje linie nadbrzeża”²⁹.

Zarówno Lowenthal, jak i Augé słusznie wprawdzie podkreślają, że zapomnienie stanowi integralny fragment pamięci, nie doceniają jednak roli władzy, przymusu, lub wręcz przemocy w procesie zapominania, który jawi im się jako spontaniczny i rozgrywający się zasadniczo w wymiarze poznawczym. Tymczasem zapomnienie, podobnie jak pamięć, jest zawsze rezultatem antagonizmu społecznego, konstelacji interesów i asymetrycznych relacji władzy. Wskutek splotu tych czynników romskie dzieje, jak również dyskursy i praktyki romskiej pamięci, zostały „zapomniane” – to znaczy uciszone i wymazane w toku różnicującego pozbawiania mniejszości jej historii, a następnie „zapomnienie” to przypisano Romom jako cechę, która miałaby charakteryzować ich stosunek do przeszłości.

Taka „dyskryminacja historyczna”³⁰ prowadzi do marginalizacji romskiej historii. Nieobecność w niej romskiego głosu może być zatem traktowana jako element marginalizacji społecznej Romów, a także jako swojego rodzaju uzasadnienie stosowanych wobec nich praktyk dyskryminacyjnych. Jak pisze Katalin Katz, gdy istnieje jakiś powiązany z instytucjami władzy i wytwarzania wiedzy „centralny ośrodek”, który formułuje dominujące postaci pamięci historycznej, wówczas „status narracji, jej prawomocność i możliwości ekspresyjne zależą od pozycji społecznej narratora”³¹. Nie znaczy to jednak, że Romowie nie dysponują pamięcią historyczną. Mają jedynie większe trudności z jej wytworzenia, a pomadto przejawia się ona w innych nieco formach, niż pamięć społeczności niemających ograniczeń w dostępie do edukacji i środków produkcji wiedzy. Jak pokazuje podany przez Andrzeja Mirgę przykład jego własnych wspomnień z dzieciństwa, pamięć – w tym pamięć ofiar – dotycząca tragicznego czasu wojny, była przekazywana w romskich rodzinach. Była to jednak pamięć jednostkowa, która „nie znajdowała uogólniającej formuły w refleksji na temat losów Romów w czasie wojny”³². Nie istniały więc

²⁸ D. L o w e n t h a l, *The Past Is A Foreign Country*, Cambridge University Press, Cambridge 1985, s. 204n.

²⁹ A u g é, dz. cyt., s. 28.

³⁰ L.M. N i j a k o w s k i, *O pojęciu dyskryminacji historycznej*, w: *Obszary i formy wykluczenia etnicznego w Polsce. Mniejszości narodowe, imigranci, uchodźcy*, red. A. Jasińska-Kania, S. Łodziński, Wydawnictwo Naukowe Scholar, Warszawa 2009, s. 108.

³¹ K. K a t z, *Story, History and Memory: A Case Study of the Roma at the Komarom Camp in Hungary*, w: *The Roma – a Minority in Europe: Historical, Political and Social Perspectives*, red. R. Stauber, R. Vago, CEU Press, Budapest 2007, s. 71.

³² M i r g a, dz. cyt., s. 92.

„oficjalne”, zinstytucjonalizowane ramy pamięci, które nadawałyby formę rozproszonym, indywidualnym wspomnieniom i z których te ostatnie mogłyby czerpać wzory.

GENEALOGIA PAMIĘCI I FANTAZMAT „CYGANA”

Zagadnienie, które w „memory studies” pojawia się jako ambiwalencja pamięci, ma głębszy, egzystencjalny wymiar. Warunkiem istnienia pamięci jest czas, którego upływ stwarza przeszłość, istniejącą w teraźniejszości w postaci wspomnienia. Dzięki temu pamięć jest – jak twierdził św. Augustyn – teraźniejszością przeszłości³³. Aby jednak czas „zaczął biec”, aby można było pamiętać przeszłość, konieczna jest transcendencja, wykroczenie poza samotność „ja”, konieczne jest uruchamiające czas spotkanie z tym, co inne. Barbara Skarga – zainspirowana poglądem Emmanuela Lévinasa, który twierdził, że samotność to nieobecność czasu – pisze o tym w następujący sposób: „Ja jest w sobie, w swej immanencji, w immanencji własnego świata. By zaczął biec czas, trzeba przekroczenia zamkniętego kręgu, nie immanencji lecz transcendencji, a to znaczy spotkania z innym. Inność musi się pojawić, gdyż dopiero wraz z nią wdiera się w nasze istnienie to, co będzie, co niespodziewane, co niewiadome. W spotkaniu rodzi się przyszłość”³⁴.

Krzysztof Michalski z kolei, interpretując myśl Fryderyka Nietzschego, zauważa że transcendencja oznacza dla autora *Niewczesnych rozważań* stanie się człowieka człowiekiem, a więc wyjście poza „radosną beczasowość”³⁵ i utratę raju „beztroskiej, szczęśliwej, dziecinnej zabawy”³⁶, będącą warunkiem możliwości „ludzkiego, naznaczonego cierpieniem i przesytem, nostalgią i walką, życia”³⁷ i jego początkiem.

Warto zaznaczyć, że według Nietzschego to pamięć konstituuje przeszłość, nie zaś odwrotnie: „to dopiero ludzkie życie, dzięki swej ograniczonej władzy pamiętania, wyprowadza *przeszłość* z mroku nieodróżnicowanej *chwili*”³⁸. Przeszłość jest tym, co pamiętamy, co warunkuje nasze możliwości, narzuca zobowiązania, obarcza popełnionymi winami. Jednocześnie z przeszłością

³³ Por. św. A u g u s t y n, *Wyznania*, ks. XI, 20, tłum. Z Kubiak, Świat Książki, Warszawa 1999, s. 287; por. też: P. R i c o e u r, *Pamięć, historia, zapomnienie*, tłum. J. Margański, Universitas, Kraków 2007, s. 470.

³⁴ B. S k a r g a, *Kwintet metafizyczny*, Universitas, Kraków 2005, s. 58.

³⁵ K. M i c h a l s k i, *Plomień wieczności. Eseje o myślach Fryderyka Nietzschego*, Wydawnictwo Znak, Kraków 2007, s. 40.

³⁶ Tamże.

³⁷ Tamże.

³⁸ Tamże, s. 45n.

ludzkie życie wytwarza przyszłość, w której możliwości mogą zostać zrealizowane, zobowiązania wypełnione, a winy odkupione. Życie jest więc nigdy niezakończonym procesem ciągłego ustanawiania relacji między przeszłością a przyszłością, który staramy się zrozumieć w konfrontacji z doświadczaniem inności tego, co nowe i obce³⁹, i z przymusem kultury⁴⁰.

Jest to konfrontacja bolesna, rozgrywająca się poprzez dialektykę dominacji i podporządkowania (w odniesieniu do doświadczania inności) oraz przemoc i okrucieństwo (gdy chodzi o umożliwiający wspólne życie kulturowe kontrolowanie popędów). Dlatego pamiętanie jest reprodukcją przemocy, podobnie jak są nią instytucje, w których pamięć się osadza: „Nie obeszło się nigdy bez krwi, bez mąk, bez ofiar, gdy człowiek widział potrzebę stworzenia sobie pamięci”⁴¹. Stąd też pojawia się u Nietzschego postulat zapomnienia jako wyjścia z historyczności i powrotu „do utraconego raju dziecinnej zabawy”⁴², przy czym zarówno pamięć, jak i niepamięć są według niego jednakowo potrzebne „dla zdrowia jednostki, narodu i kultury”⁴³.

Inność, z którą spotkanie jest początkiem czasu, może przybierać różne formy. Może to być „niewiadome”, jak u Barbary Skargi, nowość i zewnętrzny przymus, jak u Nietzschego, czy też – jak u Lévinasa⁴⁴ – cierpienie i śmierć, doświadczenie których wywołuje spazm lęku i poczucie spotkania z Tajemnicą – jej awatarem jest zaś inny człowiek. Wszystkie te formy inności znajdują swój wspólny mianownik w figurze wyjścia, porzucenia, utraty. Figura ta otwiera nowe perspektywy, lecz jednocześnie budzi lęk. Pamięć jako sposób istnienia przeszłości jest podszyta lękiem, pamiętając, uświadamiamy sobie utratę tego, co pamiętamy, zdajemy sobie sprawę, że tego już tak naprawdę nie ma i że to samo będzie można za chwilę powiedzieć o momencie, w którym zdaliśmy sobie z tego sprawę.

Lęk przenikający pamięć, widoczny w filozoficznej nad nią refleksji, przynależy do kondycji człowieka epoki nowoczesnej, zmuszonego do wyjścia z tradycyjnej wspólnoty i skonfrontowanego z przyspieszonym i nieciągłym czasem nowoczesnego społeczeństwa, z otwartą przyszłością i otwartą przestrzenią społeczną, w której jednostki muszą się na nowo wobec siebie określać, już bez wsparcia tradycyjnych wyznaczników pozycji i przynależności. Nic zatem dziwnego, że główne trendy kulturowe nowoczesności na różne sposoby starały się tę kondycję interpretować, czyniąc przedmiotem namysłu

³⁹ Por. tamże, s. 53.

⁴⁰ Por. G. D e l e u z e, *Nietzsche i filozofia*, tłum. B. Banasiak, Spacja, Warszawa 1997, s. 142.

⁴¹ F. N i e t z s c h e, *Z genealogii moralności. Pismo polemiczne*, tłum. L. Staff, Wydawnictwo Zielona Sowa, Kraków 2003, s. 45.

⁴² M i c h a ł s k i, dz. cyt., s. 43.

⁴³ F. N i e t z s c h e, *Niewczesne rozważania*, tłum. L. Staff, Mortkowicz, Warszawa 1912, s. 104.

⁴⁴ Zob. E. L é v i n a s, *Czas i to, co inne*, tłum. J. Migasiński, Wydawnictwo KR, Warszawa 1999.

rozliczne formy doświadczenia inności, utraty bezpieczeństwa egzystencjalnego, nieciągłości czasu i niestabilności społeczeństwa. Interpretacje te miały drugie dno: poza wymiarem poznawczym kryła się w nich próba stawienia czoła lękom, które przyniosła ze sobą nowoczesność. Stąd też często uciekano się do nostalgicznej lub utopijnej krytyki nowoczesności, odwołującej się do rozmaitych wyidealizowanych alternatyw, lokowanych bądź w przeszłości, bądź też w przyszłości.

Jedną z takich krytycznych interpretacji nowoczesności znajdujemy w pismach Emila Ciorana, który „za kosmiczne nieszczęście dla człowieka”⁴⁵ uznał upadek w czas, „ową pierwotną katastrofę towarzyszącą stworzeniu, ów początek historii”⁴⁶. U podstaw tej krytyki leży lęk przed przyszłością – przekonanie, że otwarcie się człowieka na przyszłość prowadzi do deprecjacji teraźniejszości i instrumentalizacji ludzkiego życia jako narzędzia osiągnięcia zorientowanych w przyszłość celów cywilizacyjnych: „Prawdziwą trwogą i zgrozą napawało go to, że czas ustawicznie zwodzi człowieka nowymi celami do «osiągania», nie pozwalając mu trwać w teraźniejszości i smakować jej pełni. Ideałem było dla niego życie absolutnie bez celu”⁴⁷.

Ucieleśnieniem tego ideału byli dla Ciorana „Cyganie”. W jednym ze swoich aforyzmów pisał on o nich: „Autentycznie wybrany lud, Cyganie, nie biorą odpowiedzialności za żadne wydarzenia, żadną instytucję. Zatriumfowali nad ziemią dzięki swemu pragnieniu, by nic na niej nie stworzyć”⁴⁸. Cioran idealizuje zatem „Cygany” jako przeciwieństwo nowoczesności – jako lud, który uchronił się przed historycznością i nie przyczynia się do powstania „raka tocącego Czas”⁴⁹, czyli dokonań, w których manifestuje się duch zachodniej nowoczesności. Parafrazując znaną wypowiedź Leopolda von Rankego o epokach historycznych, można powiedzieć, że według Ciorana „bycie wybranym” oznacza w przypadku „Cygany” bezpośrednią relację z absolutem – relację, dzięki której ich wartość nie mierzy się ich wkładem w historię, lecz wyraża się w samej ich egzystencji⁵⁰. Tym samym „Cyganie” reprezentują alternatywę dla nowoczesności – inną formę „triumfu nad ziemią” niż czynienie jej sobie poddaną i przekształcanie zgodnie z nakazem etycznym, jak ma to miejsce w europejskiej nowoczesności. „Cyganie” nie stwarzają „wydarzeń”, ich egzystencja jest tym samym niehistoryczna i pozostaje w opozycji do naj-

⁴⁵ I. Kania, *Cioran, albo o anachronizmie mądrości*, w: E. Cioran, *Zły demiurg*, tłum. I. Kania, Oficyna Literacka, Kraków 1995, s. 131.

⁴⁶ Tamże.

⁴⁷ Tamże.

⁴⁸ E.M. Cioran, *All Gall is Divided*, Arcade Publishing, New York 1999, s. 124.

⁴⁹ Tamże, s. 122.

⁵⁰ Por. L. von Ranke, *Über die Epochen der neueren Geschichte: Historisch-kritische Ausgabe*, red. T. Schieder, H. Berding, Oldenbourg Wissenschaftsverlag, München 1971, s. 60.

ważniejszych wartości europejskiej nowoczesności, tak jak „wieczne teraz”, w którym rzekomo żyją, pozostaje w opozycji do nowoczesnej nieciągłości między przeszłością, teraźniejszością i przyszłością.

Jeśli tak jest, to spotkanie z ludźmi określanymi jako „Cyganie” wpisuje się w ambiwalencję opisywanego przez Bernharda Waldenfelsa doświadczenia obcości. Obcość bowiem „jawi się zarazem jako pokusa i zagrożenie”⁵¹. „Jest zagrożeniem, ponieważ obce stwarza konkurencję wobec własnego, może je pokonać; jest pokusą, ponieważ obce budzi do życia możliwości, które w mniejszym lub większym stopniu były wykluczone przez porządki własnego życia”⁵². W taki właśnie sposób, naznaczony jednocześnie niepokojem i podziwem, postrzega „Cyganów” Andrzej Stasiuk: „Gdy patrzę na ich marginalny żywot, powaga mojej «europejskości» zostaje radykalnie zakwestionowana”⁵³.

Takie zakwestionowanie oczywistości własnej kultury i spojrzenie na nią jako na jedną z wielu możliwości może prowadzić do krytycznej refleksji, częściej jednak wywołuje etnocentryczną reakcję – niepokój staje się zagrożeniem, a „obcy”, który je wywołał, zostaje zdeprecjonowany. Emil Cioran nie tylko idealizował „Cyganów”. W liście do brata z 5 stycznia 1976 roku tak wspomina swą podróż po Transylwanii: „Smutkiem napawała mnie wizyta w miejscach, gdzie prosperowali niegdyś Sasi [rumuńscy Niemcy], a które teraz zostały najebrane przez hinduskich Cyganów. Tak się zawsze toczy historia – *liegozul* [niecywilizowane barbarzyńskie pogańskie hordy, które najechały Europę] triumfują. Gobineau był być może największym prorokiem ubiegłego stulecia”⁵⁴.

Postawa Ciorana wobec „Cyganów” jest doskonałą ilustracją nowoczesnej ambiwalencji. Kultura nowoczesna z jednej strony idealizuje „Cyganów” jako tych, którzy się nowoczesności oparli, z drugiej zaś – właśnie dlatego – traktuje ich jako barbarzyńców. Warto zwrócić uwagę na logikę wykluczania, widoczną w cytowanej właśnie wypowiedzi Ciorana. „Cyganie” są przedstawieni jako zło przychodzące z zewnątrz („hinduscy Cyganie”, którzy „najechali” cywilizowaną Europę), jako obcy religijnie i cywilizacyjnie. Słowo „horda” wywodzi się historycznie od „Złotej Ordy” Czyngis Chana i związane jest z utożsamianiem „Cyganów” z Tatarami bądź Turkami, najeżdżającymi Europę. Niemieckie rozkazy policyjne z początków dwudziestego wieku używały

⁵¹ B. Waldenfels, *Topografia obcego. Studia z fenomenologii obcego*, tłum. J. Sidorek, Oficyna Naukowa, Warszawa 2002, s. 42.

⁵² Tamże.

⁵³ A. Stasiuk, *Fado*, Wydawnictwo Czarne, Wołowiec 2006, s. 80.

⁵⁴ Cyt. za: V. Nicolae, H. Slavik, *Being „Gypsy”: The Worst Social Stigma in Romania*, European Roma Rights Centre 2003, <http://www.errc.org/article/being-a-gypsy-the-worst-social-stigma-in-romania/1385>.

tego słowa na oznaczenie każdej grupy romskiej, składającej się z więcej niż jednej rodziny⁵⁵. Odwołanie do Arthura de Gobineau wskazuje zaś na przekonanie o rasowych przyczynach odmienności „Cyganów”, która tym samym jest czymś nieusuwalnym i sprawia, że nie poddają się oni procesom akulturacji.

Spróbujmy teraz wyjaśnić ambiwalencję nowoczesnego wizerunku „Cygana”, odwołując się do terminologii Jacquesa Lacana, przetworzonej w tradycji teorii krytycznej. Punktem wyjścia niech będzie freudowskie pojęcie rozszczepienia, opisujące podstawową cechę ludzkiej podmiotowości – charakteryzujący ją „brak”, poczucie niepełności spowodowane nieobecnością jakiejś istotnej cechy osobowości. Podmiot charakteryzowany jest w terminologii Lacana jako rozszczepiony na „podmiot rozkoszy” (franc. *jouissance*) i „podmiot znaczącego”⁵⁶. „Podmiot znaczącego” powstaje w toku procesu socjalizacji, gdy podmiot wchodzi w intersubiektywną strukturę języka i jest przez nią określany. Inaczej mówiąc – gdy wewnętrzny świat podmiotu, jego „mówienie” (franc. *parole*), uzyskuje reprezentację w świecie konwencji społecznych, czyli w języku (franc. *langue*). Będący cechą podmiotu brak jest konsekwencją tego, że podmiot musi wyrażać się poprzez intersubiektywną sferę znaczeń, która jest wobec niego czymś zewnętrznym (innym) i w której istotne elementy konstytutywne podmiotu nie mogą znaleźć adekwatnej reprezentacji: nie można ich przetłumaczyć na język zrozumiały dla innych, pozostają więc „rzeczami”, które nie mogą przekształcić się w dostępne dla innych „przedmioty”⁵⁷. W refleksji nad pamięcią procesowi temu odpowiada przekształcanie pamięci indywidualnej w pamięć społeczną.

Rozszczepienie prowadzi do poczucia niepełności i ograniczenia egzystencji. Pojęcie to opisuje stojący przed podmiotem wybór „między byciem reprezentowanym przez język (i byciem częścią świata znaczenia) albo byciem po prostu”⁵⁸. „To «albo» świadczy o zasadniczej alienacji podmiotu, gdyż jeśli wybierze on znaczenie, porzuca bycie, a jeśli wybierze bycie, nie ma sposobu, aby o tym powiedzieć”⁵⁹.

Tym, co zostaje wykluczone w procesie reprezentacji, jest sfera nieświadomości, a przede wszystkim „pełnia bycia”, określana przez Lacana za pomocą trudno przekładalnego terminu „*jouissance*”, którego najbliższym odpowiedni-

⁵⁵ Por. J. P e r k i n s, *Continuity in Modern German History? The Treatment of the Gypsies, „Immigrants and Minorities”* 18(1999) nr 1, s. 68.

⁵⁶ Por. J. G l y n o s, Y. S t a v r a k a k i s, *Lacan and Political Subjectivity: Fantasy and Enjoyment in Psychoanalysis and Political Theory*, „Subjectivity” 2008, nr 24(1), s. 261.

⁵⁷ Por. M. P a l a c i o s, *Between Fantasy and Melancholia: Lack, Otherness, and Violence*, w: *Nationalism and the Body Politic: Psychoanalysis and the Rise of Ethnocentrism and Xenophobia*, red. L. Auestad, Karnac Books Ltd., London 2014, s. 235.

⁵⁸ Tamże, s. 234.

⁵⁹ Tamże.

kiem wydaje się „rozkosz”. Wykluczenie to prowadzi do nieadekwatnych reprezentacji nieświadomego – „symptomów”, jak również wywołuje pragnienie przywrócenia pełni, wyrażające się w pracy fantazji. Działanie fantazji polega na dążeniu do zamaskowania braku i rzutowania wewnętrznego rozszczepienia podmiotu na świat zewnętrzny. W jego rezultacie podmiot zyskuje złudne poczucie kompletności, które przejawia się w identyfikacji z ideologicznymi fikcjami dyskursu politycznego, z fantazmatami (takimi, jak „godne życie” czy „sprawiedliwe społeczeństwo”)⁶⁰. W języku refleksji nad pamięcią zjawisko to charakteryzuje przejście od pamięci społecznej do zbiorowej.

Jednakże identyfikacja z takimi „wzniosłymi obiektami ideologii”⁶¹ nie znosi rozszczepienia; zostaje ono jedynie przesunięte z wnętrza podmiotu w sferę relacji społecznych. Umożliwia to między innymi obarczenie odpowiedzialnością za charakteryzujące podmiot poczucie niepełności i braku kogoś, kto zgodnie z fantazmatyczną logiką uniemożliwia realizację pełni lub – bardziej psychologicznie – „kradnie” pełnię bycia podmiotu. Fantazmat „złodzieja rozkoszy” stanowi też projekcję tych cech podmiotu, które według niego powinny mu przysługiwać, a których mieć nie mogą, funkcjonując w sferze intersubiektywnej. Dlatego obraz jednostek i grup, którym przypisuje się odpowiedzialność za dysonans między ideałem a rzeczywistością, nie jest jednoznacznie negatywny. Przypisuje się im również cechy pozytywne, z tym że zgodnie z fantazmatyczną logiką weszli oni w ich posiadanie bezprawnie i nie zasługują na nie. Poza wszystkim, zostały one skradzione „nam”, jednostki te lub grupy cieszą się ich posiadaniem na nasz koszt.

Logika ta widoczna jest wyraźnie w rozlicznych ideologiach nacjonalistycznych, często posługujących się wyidealizowaną wizją przeszłości lub przyszłości narodu, w której naród był lub będzie szczęśliwy, a która została utracona lub nie może się ziszczyć z powodu knoń złych „Innych”. To „Inni” pozbawiają naród jego szczęścia. Konkretnie wizje „Innych” zmieniają się w czasie i zależą od okoliczności oraz dostępnych zasobów kulturowych, z których są tworzone: mogą to być obcy okupanci, spiskowcy, pragnący władzy nad światem, zagraniczne ośrodki i ich lokalni współpracownicy lub imigranci, chcący zabrać nam pracę (lub żyć na nasz koszt czy napastować nasze kobiety)⁶².

Doskonałym przykładem działania logiki fantazmatu w sferze społecznej jest antysemityzm. Jego podstawowy chwyt „polega na przesunięciu i przekształceniu antagonizmu społecznego w antagonizm między zdrową tkan-

⁶⁰ Por. Glynos, Stavrakakis, dz. cyt., s. 261.

⁶¹ S. Žižek, *Wzniosły obiekt ideologii*, tłum. J. Bator, P. Dybel, Wydawnictwo Uniwersytetu Wrocławskiego, Wrocław 2001.

⁶² Por. Glynos, Stavrakakis, dz. cyt., s. 262.

ką ciała społecznego a Żydem jako siłą, która powoduje jego korupcję”⁶³. Przesunięcie takie pozwala z jednej strony postrzegać społeczeństwo jako jedność, a więc symbolicznie usunąć realnie w nim istniejące, wewnętrzne antagonizmy, z drugiej zaś – przypisać fantazmatowi Żyda przeciwstawne cechy, będące odwzorowaniem antagonizmów usuniętych z fantazmatycznej wizji społeczeństwa jako homogenicznego podmiotu.

Taka sama logika działała w przypadku stereotypu „Cygana”. „Cygan” jest postrzegany jako „obcy”, nienależący do wspólnoty kulturowo-cywilizacyjnej, a więc też jako ktoś, z kim nie dzieli się pamięci. Obcość „Cygana” interpretowana jest w kategoriach cywilizacyjnych jako antymodernistyczny przeżytek, będący zarazem projekcją cech przypisywanych siłom przeciwstawiającym się procesom modernizacyjnym i ich symbolicznym przeniesieniem na grupę wykluczoną. „Cygan” jest więc zacofany, prymitywny, barbarzyński, brudny, niewykształcony, żyje w zamkniętym kręgu tradycji kieruje się zabobonami i przesadami, nie tworzy historii i nie pamięta przeszłości, oszukuje i jest leniwy, nie szanuje porządku społecznego i ma wrodzone skłonności przestępcze, a wszystko to sprawia, że nie poddaje się on modernizacji i stanowi przeszkodę na jej drodze. W ten sposób wewnętrzny antagonizm modernizującej się Europy został symbolicznie przekształcony w opozycję między nowoczesną Europą a zacofanym „Cyganem”.

Wytworzony za pomocą przeniesienia i projekcji fantazmat „Cygana” stał się elementem mechanizmu „ofiar zastępczych”. Termin ten został wykorzystany przez Herberta Heussa w analizie antyromskiej polityki nowoczesnych państw (przede wszystkim Niemiec) jako pretekstu do edukacji całego społeczeństwa w zakresie wartości postoświeceniowych, takich jak produktywność czy szacunek dla porządku społecznego. „Polityka prawa i porządku, służąca podporządkowaniu «Cyganów» nie była zorientowana przede wszystkim na Romów, lecz na członków większości, dla których «Cyganie» stanowili przykład tego, czego oni sami mogą oczekiwać, jeśli odmówią podporządkowania się przymusom płynącym ze strony nowoczesnego społeczeństwa”⁶⁴.

Mechanizm ofiar zastępczych pozwala znaleźć odpowiedź na pytanie, które często narzuca się badaczom romskiej historii: Dlaczego mianowicie działania skierowane w różnych okresach przeciwko Romom były tak intensywne i pochłaniały tak duże środki, skoro z racji swej liczebności, pozycji w społeczeństwie i sposobu życia Romowie nigdy obiektywnie nie stanowili żadnego zagrożenia ani dla porządku społecznego, ani też dla ekonomii? Ta

⁶³ Ž i ž e k, dz. cyt., s. 155.

⁶⁴ H. H e u s s, *Anti-Gypsyism Research: The Creation of a New Field of Study*, w: *Scholarship and the Gypsy Struggle: Commitment in Romani Studies*, red. T. Acton, University of Hertfordshire Press, Hatfield 2000, s. 58.

irracjonalna w gruncie rzeczy (i kosztowna) antyromska polityka nowoczesnych państwowych może zostać zrozumiana jako próba socjalizacji wszystkich, w której Romowie zostali wykorzystani jako odstraszający przykład.

Działanie opisywanych tu mechanizmów można obserwować również w kontekście opóźnionej modernizacji społeczeństwa polskiego, której towarzyszył wzrost nastrojów antyromskich i akty agresji kierowanej przeciwko Romom. W Polsce lat dziewięćdziesiątych samo istnienie Romów służyło jako ostrzeżenie przed marginalizacją, która mogła stać się udziałem tych, którzy nie radzili sobie w warunkach społeczeństwa postkomunistycznego. Projektując własne lęki na Romów, nieromscy Polacy symbolicznie usuwali niebezpieczeństwo degradacji ekonomicznej poza granice swej własnej społeczności, wiążąc je ze specyficznymi cechami przypisywanymi Romom. Cechy te zostały przeciwstawione wartościom, które miały charakteryzować etnicznych Polaków i poprzez które ci ostatni chcieli być postrzegani, takich jak ciężka praca, odpowiedzialność, uczciwość, przystosowanie społeczne. Za pomocą mechanizmu ofiar zastępczych, stosowanego przez samych zagrożonych, nieromscy Polacy utwierdzali się w przekonaniu, że „takie rzeczy” (czyli degradacja społeczna i ekonomiczna) nie mogą się przytrafić „nam – porządnym ludziom”. „Takie rzeczy” przytrafiają się „im” – ludziom postrzeganym jako radykalnie odmienni od nas.

Z drugiej strony, w wizji „Cygana” charakterystycznej dla europejskiej nowoczesności pojawiają się elementy pozytywne, choć przedstawione w sposób, który tę pozytywność natychmiast podważa. „Cygana” w romantycznych, antymodernistycznych interpretacjach jest traktowany jako ucieleśnienie ideału wolności – „beztroskiej, prowokującej, destruktywnej alternatywy dla kultury zachodniej”⁶⁵. Dziecięca beztroska „Cygana” stanowi tu echo utraconego raj, zastąpionego przez świat oparty na przestrzeganiu norm i wykonywaniu obowiązków. Życie „Cygana” to zabawa bez odpowiedzialności, za którą jednak płaci całe społeczeństwo. W ten sposób „Cygana” jawi się w stereotypie jako „złodziej rozkoszy” – jako ktoś, kto bezprawnie korzysta z przyjemności, na które nie zasłużył, a które powinny przysługiwać ciężko pracującym, odpowiedzialnym członkom społeczeństwa.

„Cygana” potrafi też przetrwać w każdych warunkach – stereotyp ten stanowi projekcję lęków większości społecznej, związanych z zachwianiem pewności własnej egzystencji przez proces modernizacyjny. Oczywiście jest to związane z niższością cywilizacyjną „Cygana”, niższość ta ma jednak swoje zalety – o czym nostalgicznie wspominał Jerzy Ficowski. Pisząc o stosunku Romów do prześladowań, jakich doznali w czasie drugiej wojny światowej,

⁶⁵ Trum p e n e r, dz. cyt., s. 861.

zauważył on że „Cyganie – społeczność stojąca jeszcze na prymitywnym stopniu rozwoju – stosunkowo szybko powrócili do równowagi, a owej rekonwalescencji sprzyjał mocny, biologiczny instynkt życia i skłonność do zapominania przeszłości – tak charakterystyczna dla tego ludu bez historii”⁶⁶.

Radość życia, instynkt przetrwania, biologiczna siła, egzystencja pozahistoryczna – ten katalog nietzscheańskich cech skojarzony został w wypowiedzi Ficowskiego z brakiem pamięci, również przez Nietzschego idealizowanym jako oznaka oporu wobec tresury kulturowej. Przypisywanie Romom niepamięci, utożsamianej z milczeniem na temat własnej historii, jest więc figurą retoryczną wpisującą się w logikę fantazmatu „Cygana” jako opozycji nowoczesności. Świadczy o intymnym związku pamięci i nowoczesności: to proces modernizacji, w wyniku którego przeszłość, teraźniejszość i przyszłość stały się radykalnie odrębnymi modalnościami czasu⁶⁷, uruchomił potrzebę pamięci jako odrębnej formy wiedzy i doświadczenia. Ci, którzy jak członkowie tradycyjnych wspólnot żyją w niezmiennej teraźniejszości, nie mają pamięci, a mówiąc dokładniej – ich wiedza o teraźniejszości jest zarazem wiedzą o tym, co było, i o tym, co będzie. Ich indywidualne wspomnienia są podzielane jako oczywistość przez współplemieńców i utrwalane prądkami instytucjami. Ich „bycie” jest tożsame z tegoż bycia kulturową reprezentacją.

Ten raj utracony człowieka ery nowoczesnej budzi w nim ambiwalentne uczucia. Z jednej strony jest przedmiotem pogardy jako stan bezrefleksyjnego zacofania, z drugiej natomiast – tęskni się do niego jako do tego, co bezpowrotnie utraciliśmy, wkraczając w nowoczesność i co nie mogło zostać wyrażone w kodzie kulturowym nowej epoki. Ambivalencja ta przeniesiona została na „Cygana” przez rozszczepiony podmiot nowoczesności, chcący przezwyciężyć to rozszczepienie poprzez identyfikację z „wniosłym obiektem” nowoczesnej ideologii i projekcję własnych represjonowanych tęsknot i obaw na innych. Następnie zaś – choć to już inna historia – fantazmat „Cygana” posłużył jako podstawa ideologicznych uzasadnień ludobójstwa popełnionego na Romach, co ukazuje, jak nikłe są granice między genealogią nowoczesnego podmiotu, marginalizacją pamięci i zbrodnią.

⁶⁶ J. F i c o w s k i, *Demony cudzego strachu*, Ludowa Spółdzielnia Wydawnicza, Warszawa 1986, s. 88.

⁶⁷ Por. N. L u h m a n n, *Observations on Modernity*, Stanford University Press, Stanford 1998, s. 3.

Aleksandra DERRA

PRZEMILCZANE I ZAPOMNIANE
O zjawisku Matyldy
czyli systemowym umniejszaniu roli kobiet w nauce

Hubbard porównuje laboratoria do domostw. Rządzą nimi starsi mężczyźni, a zamieszkują je kobiety i młodszy mężczyźni. Profesorowie ustalają zasady, przydzielają obowiązki, przyznają zasługi, rozdają pochwały, kobiety zaś pomagają mężczyznom, nie awansując na wyższe stanowiska. Czasami któraś z kobiet staje się figurą „matki-żony” laboratorium, najczęściej jednak jest ona techniczką, sekretarką lub badaczką, która usunęła się w cień.

SOCJOLOGICZNIE O DYSTRYBUCJI ZASŁUG W NAUCE
ROSSITER VERSUS MERTON

Nauka stanowi ważną część świata kultury współczesnej z kilku powodów. Po pierwsze dlatego, że jest podstawowym źródłem wytwarzania wiedzy o świecie, którą następnie stabilizuje, przekształca w rozmaite urządzenia, narzędzia, technologie, instytucje, procedury, ekspertyzy, podręczniki czy instrukcje. Te z kolei poprzez odpowiednie zapośredniczenia na wiele sposobów regulują funkcjonowanie poszczególnych obszarów życia. Po drugie, nauka wciąż darzona jest dużym zaufaniem, budzi szacunek, a naukowcy cieszą się wysokim prestiżem¹. Nauka stanowi istotne pole formowania przekazu symbolicznego, za pomocą którego rozpisujemy nie tylko cele i problemy poznawcze, ale wskazujemy na podzielane przez wspólnotę najważniejsze dla niej wartości czy zasady. Wreszcie nauka jest fascynującym przedmiotem namysłu badawczego dla historii nauki, filozofii i socjologii nauki, studiów nad nauką i technologią czy naukometrii. We współczesnych krytycznych studiach nad nauką nie analizuje się jedynie metodologii poszczególnych dziedzin czy treści teorii naukowych, nie ustala się wyłącznie norm, jakimi powinna rządzić się nauka. W dużym stopniu bada się praktyki nauki, przyglądając się tak zwanej nauce w działaniu, co pozwala dostrzec pozapoznawcze mechanizmy współtworzące dziedziny naukowe, wyznaczające kierunki badań i wpływające na

¹ Według badania CBOS-u z roku 2013 profesor uniwersytetu znajduje się na drugim miejscu w hierarchii najbardziej społecznie poważanych zawodów w Polsce, tuż za strażakiem, znacznie „wyprzedzając” policjanta, księdza czy ministra. Zob. Centrum Badania Opinii Społecznej, *Komunikat z badań. Prestiż zawodów*, oprac. A. Cybulska, BS/164/2013, s. 3 (http://www.cbos.pl/SPISKOM.POL/2013/K_164_13.PDF).

uzyskiwane w nich wyniki. Pośród bardzo wielu różnorodnych, szeroko rozumianych kulturowych i społecznych czynników konstytuujących powyższe mechanizmy – od symbolicznych, poprzez ekonomiczne, aż po technologiczne – namysł nad nauką prowadzony z feministycznego punktu widzenia wskazał na przemilczany i niedostrzegany w analizach nauki czynnik, jakim jest płeć. W latach osiemdziesiątych dwudziestego wieku, w momencie, w którym filozoficzne i społeczne analizy nauki były już bardzo zaawansowane, a społeczne studia nad nauką i technologią prężnie się rozwijały, Hilary Rose zauważyła: „Niezależnie od postępów w krytyce nauki, jaką przeprowadzano w latach siedemdziesiątych [dwudziestego wieku] na poziomie teoretycznym, jest ona ślepa na problem płci”². Dotychczas nie zadawano pytań, kto (jakiej płci, jakiej rasy, klasy społecznej, o jakim statusie ekonomicznym?) i dla kogo (dla wszystkich ludzi czy dla wybranych osób z określonego obszaru geograficznego?) tworzy wiedzę naukową. Nie zwracano także uwagi na to, czy płeć badacza (badaczki) odgrywa jakąś (jaką?) rolę w jego (jej) badaniach, czy jest raczej sprawą przypadkową i drugorzędną z perspektywy uzyskiwanych wyników. Ponieważ dane statystyczne wskazują, że również współcześnie kobiety stanowią mniejszość w nauce³, niezwykle ważne jest, by w jej analizach przestrzegać wyjściowej i najbardziej podstawowej zasady – sformułowanej przez Helen Longino – by nie stracić z oczu czynnika, jakim jest płeć⁴.

² H. Rose, *Hand, Brain and Heart: A Feminist Epistemology for the Natural Sciences*, „Signs” 9(1983) nr 1, s. 81 (jeśli nie podano inaczej, tłumaczenie fragmentów obcojęzycznych – A.D.). Por. S. Delamont, *Three Blind Spots? A Comment on the Sociology of Science by a Puzzled Outsider*, „Social Studies of Science” 17 (1987), s. 166n.

³ Zob. European Commission, *She Figures 2015. Gender in Research and Innovation. Statistics and Indicators* (https://ec.europa.eu/research/swafs/pdf/pub_gender_equality/she_figures_2015-leafler-web.pdf). W Polsce w roku 2012 kobiety stanowiły 39% badaczy w naukach przyrodniczych, 25% w naukach inżynierskich i technicznych, 49% w naukach rolniczych, 47% w naukach społecznych, 50% w naukach humanistycznych, 55% w naukach medycznych, bez uwzględnienia podziału na stanowiska. W 2013 roku kobiety zajmowały jednak niecałe 23% najwyższych pozycji badawczych, które można osiągnąć w danej dziedzinie, w radach naukowych i administracyjnych edukacji wyższej było poniżej 20% kobiet, a instytucjami badawczymi kierowało jedynie 18% kobiet. W szerszej perspektywie nierówności płciowe w Unii Europejskiej ukazuje publikacja *Gender Equality Index 2015: Measuring Gender Equality in the European Union 2005-2012* (European Institute for Gender Equality, Luxembourg 2016).

⁴ Zob. H. Longino, *Science as Social Knowledge*, Princeton University Press, New York 1990. „Ślepotą na płeć” w wielu nurtach badań socjologicznych rozumiana jest jako postulat badawczy (wysuwany na przykład przez zwolenników merytokracji i neoliberalizmu), by możliwości kobiet i mężczyzn traktować jako równe, a oceniać wyłącznie ich zasługi. Niemniej jednak coraz częściej w refleksji socjologicznej zmienna płci pojawia się w kontekście dyskryminacji kobiet. Zob. K. Leszczyńska, A. Dziuban, *Pomiędzy esencjalizmem a konstruktywizmem. Płeć (kulturowa) w refleksji teoretycznej socjologii – Przegląd koncepcji*, „Studia Humanistyczne AGH” 11(2012) nr 2, s. 13-34. Przegląd kierunków i idei feministycznie zorientowanych badań nad nauką i technologią odnaleźć można w następujących pracach: *The Gender and Science Reader*, red. M. Lederman, I. Bartsch, Routledge, Lon-

Nawet jeśli nie interesujemy się szczególnie nauką, potrafimy wymienić co najmniej kilka nazwisk znanych naukowców-mężczyzn działających w różnych okresach historycznych; zapytani o kobietę, prawdopodobnie przywołamy jedynie Marię Skłodowską-Curie. Nie wystarczy, by badacz (badaczka) byli w swojej dziedzinie wybitni, ich rola, status i znaczenie dla danego obszaru badań muszą zostać stosownie utrwalone. Należy zaistnieć nie tylko w świadomości naukowców jako autor (autorka) ważnej pracy, ale także być cytowanym oraz pojawiać się w słownikach, podręcznikach, nazwach centrów badawczych, określeniach obliczeń, wzorów, reguł i zasad. Znamy Alberta Einsteina, ale czy słyszeliśmy o Milevie Marić? Wiemy, kim jest Otto Hahn, ale niekoniecznie potrafimy powiedzieć, kim była Lisa Meitner. Być może rozpoznajemy laureatów Nagrody Nobla: George'a Hoyta Whipple'a, George'a Walda i Jerome'a Karle'a, ale nie Friedę Rabsch-Robbins, Ruth Hubbard czy Isabelle Karle. Wszystkie te badaczki były najbliższymi współpracowniczkami wspomnianych noblistów, ale pominięto je przy przyznawaniu zasług, mimo że współprowadziły nagrodzone badania. Przykładów jest więcej. Zapewne większość z nas nie wie, czym zasłużyły się Rita Levi-Montalcini, Margaret Burbidge, Katsuko Saruhashi, Lydia Phindile Makhubu, Kutlu Aslihan Yener czy Biruté Galdikas. Słyszeliśmy o Francisie Cricku i Jamesie Watsonie jako odkrywca struktury DNA, ale niekoniecznie już o Rosalind Franklin.

W artykule omawiam zjawisko systemowego wymazywania kobiet z historii nauki, umniejszania ich zasług, kulturowego przemilczania i osłabiania ich roli w rozwoju poszczególnych dziedzin, a wreszcie pomijania zmiennej płci jako istotnej dla krytycznego badania nauki w analizach wybitnych, błyskotliwych i innowacyjnych badaczy nauki. W tym celu zestawiam pracę Roberta K. Mertona o tak zwanym „efekcie Mateusza”⁵ z rozważaniami Margaret W. Rossiter dotyczącymi „zjawiska Matyldy”⁶.

W latach sześćdziesiątych dwudziestego wieku, badając społeczną stratyfikację w nauce oraz przyglądając się funkcjonowaniu nauki jako instytucji i miejscu wytwarzania wiedzy, Merton zauważył ciekawe zjawisko. Wysoko cenieni naukowcy o ustabilizowanej i uznanej pozycji byli znacznie częściej cytowani, nierzadko uważano za ich zasługi również osiągnięcia, których nie

don—New York 2001; *Feminist Science Studies: A New Generation*, red. M. Mayberry, B. Subramaniam, L.H. Weasel, Routledge, London—New York 2001; *Women, Science and Technology: A Reader in Feminist Science Studies*, red. M. Wyer, D. Cookmeyer, M. Barbercheck, H. Ozturk, M. Wayne, Routledge, London—New York 2001.

⁵ Zob. R.K. Merton, *The Matthew Effect in Science*, „Science” 159(1968), s. 56-63. Rozwinięcie powyższych analiz zob. tenże, *The Matthew Effect in Science, II: Cumulative Advantage and the Symbolism of Intellectual Property*, „Isis” 79(1988) nr 4, s. 606-623.

⁶ Zob. M.W. Rossiter, *The Matthew Matilda Effect in Science*, „Social Studies of Science” 23(1993), s. 325-341.

dokonali, bądź nie dokonali samodzielnie. Pozostali, równie nowatorscy, często formułujący podobne tezy i teorie, w znaczącym stopniu rozwijający daną dziedzinę nauki, nie stali się sławni, ani nie zostali uznani za wybitnych czy genialnych. Wraz z innymi badaczami Merton analizował wywiady, które Harriet Zuckerman przeprowadziła z laureatami nagród Nobla. Jeden z rozmówców, zastanawiając się nad mechanizmami uznawania poszczególnych naukowców za wybitnych, stwierdził: „Osobliwy w świecie jest sposób przypisywania zasług. Docenia się tych, którzy już są znani”⁷. Można ironicznie powiedzieć, że laureaci Nagrody Nobla pozostają nimi do końca życia, niezależnie od swoich późniejszych osiągnięć naukowych. Merton dodaje, że mamy tutaj do czynienia z niejako przedwczesnym rozpoznaniem naukowego geniuszu, co skutkuje podtrzymaniem wysokiej oceny danego naukowca bez względu na jego dalszą pracę⁸. Owo nieadekwatne przyznawanie zasług, niejako błędne ich przypisywanie, określił on mianem „efektu Mateusza”. Nazwa ta nawiązuje do biblijnego zapisu z Ewangelii według św. Mateusza, gdzie czytamy: „Bo kto ma, temu będzie dodane, i w nadmiarze mieć będzie; kto zaś nie ma, temu zabiorą nawet to, co ma” (Mt 13,12) oraz „Każdemu bowiem, kto ma, będzie dodane, tak że nadmiar mieć będzie. Temu zaś, kto nie ma, zabiorą nawet to, co ma” (Mt 25,29). Merton powyższe sformułowania wyprowadził z kontekstu teologicznego i wpisał w świecki kontekst społeczny, w tym ekonomiczny – zgodnie z prawami ekonomii przy obserwowalnym rozwoju gospodarczym występuje zjawisko bogacenia się bogatych, a ubożenia biednych. Opisywany mechanizm funkcjonowania instytucji naukowych utrwala swego rodzaju podwójną, niezamierzoną przez nikogo niesprawiedliwość, ponieważ przynosi korzyści znanym naukowcom, a bezpodstawnie pomija, umniejsza czy przemilcza zasługi tych mniej znanych. Nieintencjonalny charakter działania opisywanego mechanizmu jest niezwykle ważny ze względu na tytułowy problem tego artykułu. Żadna poszczególna osoba nie jest odpowiedzialna za taką dystrybucję uznania w nauce, co więcej, cieszący się uznaniem nobliści, na co wskazuje przywoływana powyżej wypowiedź, w przeważającej większości doskonale zdają sobie sprawę z występowania tego mechanizmu i próbują umniejszać jego skutki. Bez powodzenia, system bowiem funkcjonuje w ten sposób niezależnie od działań pojedynczych osób.

Dwadzieścia pięć lat po ukazaniu się pierwszego artykułu Mertona na temat „efektu Mateusza”, historyczka nauki Margaret W. Rossiter opublikowała pracę zatytułowaną *Efekt Mateusza Matyldy w nauce* – w tytule słowo

⁷ Por. M e r t o n, *The Matthew Effect in Science*, s. 57.

⁸ Wiąże się to częściowo z wymogiem szybkiego osiągnięcia sukcesu naukowego w młodym wieku i wyprzedzenia wszystkich innych, charakterystycznego dla amerykańskiego systemu edukacyjnego, promującego szybki indywidualny sukces, innowacyjność i rywalizację. Por. M e r t o n, *The Matthew Effect in Science*, II, s. 613-617.

„Mateusz” zostało przekreślone. Zasugerowała tym samym, że w nauce funkcjonuje jeszcze inne, dość powszechne, lecz niedostrzeżone przez Mertona zjawisko – systematyczne marginalizowanie kobiet, przypisywanie ich odkryć współpracującym z nimi mężczyznom (często mężom czy przełożonym) oraz przemilczania ich roli w podręcznikach i słownikach poszczególnych dziedzin. W efekcie wiedza na temat ich badań nie dociera do szerszej publiczności, nie staje się częścią wiedzy ogólnej, a kobiety-naukowszynie nie mogą zbudować wzorca czy przykładu dla innych. Opisywany fenomen autorka pracy nazwała „zjawiskiem Matyldy” na cześć dziewiętnastowiecznej sufrażystki amerykańskiej Matyldy Joslyn Gage⁹. W swoim artykule Rossiter przypomina historię takich zapomnianych badaczek, jak Trotula, Franklin czy Cecilia Payne-Gaposchkin, opisuje zjawisko faworyzowania mężczyzn przez Komitet Noblowski, wskazując na przypadki Friedy Robschey-Robbins, Lise Meitner, Chien-Shiung Wu czy Jocelyn Bell Burnell.

Przywołane prace Mertona i Rossiter są reprezentatywne dla dwóch odrębnych sposobów krytycznego namysłu nad nauką. Według pierwszego, Mertonowskiego, bierze się pod uwagę niemal wszystkie czynniki społeczne i kulturowe uprawiania nauki, z wyjątkiem różnicy płci; według drugiego, Rossiterowskiego, uwzględnia się różnorodne czynniki społeczno-kulturowe, nie tracąc jednak z oczu płci. Temu ostatniemu towarzyszy przekonanie, że odpowiedzi na wiele pytań można znaleźć, dostrzegając odmienne usytuowanie w kulturze tego, co kobiece, i tego, co męskie. Merton deklaruje, że w swoich badaniach socjologicznych poddaje analizie źródła nierówności w przypisywaniu zasług w nauce, nierówną dystrybucję dostępu do zasobów oraz inne konsekwencje uprzedzeń „wpisanych” w instytucje naukowe, które nie rozpoznają trafnie talentów naukowych i nagradzając, nie uwzględniają zasług, lecz usytuowanie instytucjonalne. Bada on między innymi mechanizmy publikowania artykułów naukowych, recenzowania publikacji, cytowania, akumulowania prestiżu w już znanych instytucjach naukowych, a także rolę towarzystw i organizacji naukowych. Nie zauważa jednak, że ta rozbudowana i złożona

⁹ Matylda Joslyn Gage była wolnomyslicielką, działaczką społeczną, walczącą o prawa wyborcze dla amerykańskich kobiet oraz o zniesienie niewolnictwa. Opisała historię ruchu sufrażystek (E. Cady Stanton, S.B. Anthony, M. Joslyn Gage, *History of Woman Suffrage*, t. 1-3, Susan B. Anthony, Rochester, New York-London-Paris 1881-1886), przypominając o roli kobiet w historii nauki czy w rozwoju technologii (zob. M. Joslyn Gage, *Woman As Inventor*, F.A. Darling, Fayetteville, New York, 1870), upominała się o reinterpretację położenia kobiet w chrześcijaństwie (zob. t a ż, *Woman, Church and State: A Historical Account of the Status of Woman through the Christian Ages: With Reminiscences of the Matriarchate*, Charles H. Kerr & Company, Chicago 1893). Zdawała sobie sprawę, że zasługi kobiet bardzo często przypisują sobie mężczyźni z ich otoczenia, a wysiłki samych kobiet pozostają niezauważone. Zob. L. B r a m m e r, *Excluded from Suffrage History: Matilda Joslyn Gage, Nineteenth Century American Feminist*, Greenwood Press, Westport, Connecticut, 2000.

kultura naukowa jest kulturą mężczyzn. Rossiter pokazuje, że jeśli uważnie przyjrzymy się historii odkryć naukowych i instytucji badawczych, mechanizmom przyznawania stanowisk i nagród oraz sposobowi, w jaki naukowcy awansują i zdobywają tytuły, widoczne staje się zróżnicowanie usytuowania w tym systemie badaczy (badaczek) ze względu na ich płeć. Wydaje się, że opisywane przez Merton mechanizmy działają odmiennie w przypadku mężczyzn i kobiet. Różnice między jego ujęciem a interpretacją Rossiter uwidacznia także rola, jaką odgrywa aksjologia w ich rozważaniach nad nauką. Merton nie zajmuje się nierównościami w dystrybucji zasług w nauce z perspektywy etycznej. Nie zastanawia się nad niesprawiedliwością tego systemu, podkreśla raczej, że jest to system funkcjonalny. Ci, którzy chcą w nim zaistnieć, muszą nauczyć się kapitalizować swoje zasoby, naśladować prominentnych badaczy lub starając się pracować razem z nimi¹⁰. Według Rossiter sprawa umniejszania zasług kobiet w nauce stanowi jednocześnie problem etyczny, poznawczy i polityczny, przy czym te trzy aspekty są nierozzerwalne.

ROSALIND FRANKLIN I RUTH HUBBARD DWA SPOSOBY ZMAGANIA SIĘ Z NAUKĄ

Mechanizmy działania zjawiska Matylidy chciałabym przybliżyć na przykładzie brytyjskiej biofizyczki i krystalografki Rosalind Franklin (1920-1958) oraz urodzonej w roku 1924 amerykańskiej biologki Ruth Hubbard. Wybieram te badaczki nieprzypadkowo. Historia tej pierwszej, coraz częściej przywoływana w kontekście odkrycia spiralnej budowy cząsteczki DNA, stała się punktem wyjścia wielu feministycznych krytyk nauki. Napisano kilka biografii Franklin, a jej nazwisko zaczęto umieszczać w stosownych słownikach i encyklopediach¹¹. Franklin, świadoma przeszkód, jakie świat nauki stawiał kobietom, konsekwentnie je pokonywała, skupiając się wyłącznie na swojej pasji realizowania celów naukowych. W swoich czasach prowadziła wyjątkowy tryb życia: nie założyła rodziny i pracowała zarobkowo w dziedzinie podwójnie „męskiej” (w chemii fizycznej i biofizyce). Druga z badaczek, Hubbard, to żyjąca do dzisiaj współodkrywczyni biochemii retinalu, pierwsza kobieta, która w roku 1973 uzyskała stałą posadę na stanowisku profesora biologii na uniwersytecie Harvarda, a z czasem stała się świadomą krytyczką wyciszania zasług kobiet w nauce, tropicielką związanych z płcią uprzedzeń i stereoty-

¹⁰ Por. Merton, *The Matthew Effect in Science*, s. 60-62; tenże, *The Matthew Effect in Science*, II, s. 621-623.

¹¹ Zob. A. Sayre, *Rosalind Franklin and DNA*, W.W. Norton & Co., New York 1975; C. Senker, *Rosalind Franklin*, Hodder Wayland, London 2002.

pów w socjobiologii. Przedmiot jej krytyki stanowi również bezkrytyczne i pochopne wprowadzanie nowoczesnych technologii genetycznych do użytku powszechnego. Jest ona autorką znakomitych analiz uwikłania nauk biologicznych w uwarunkowania danego czasu i złożony zestaw nieujawnianych w nim wartości, a jej działalność stanowi przykład niezwykle owocnego połączenia uprawiania nauki z refleksją metanaukową. Hubbard znała i wysoko ceniła badania Franklin, którą uznawała za przykład badaczki opresjonowanej w społecznym świecie nauki, ale akceptującej rządzące nim męskie wartości¹².

Opowieści o tych dwóch badaczkach przedstawię odmiennie. W przypadku Franklin skupię się na niektórych szczegółach jej kariery, pokazując w jaki sposób zmarginalizowano i umniejszono jej wkład w badania nad strukturą DNA. W przypadku Hubbard przedstawię wybrane, nieliczne elementy jej biografii naukowej, skupiając się raczej na przeprowadzonych przez nią krytycznych analizach struktury i funkcjonowania nauk biologicznych – w analizach tych uwzględnia ona zmienną płci.

Postawy prezentowanych badaczek ilustrują dwa odmienne sposoby „radzenia sobie” z uprawianiem nauki przez kobiety. Franklin stosowała indywidualnie zorientowaną metodę małych kroków dokonywanych w codziennej praktyce: praca naukowa była dla niej sensem życia, wybrała życie kobiety niezamężnej i bezdzietnej. Nie podejmowała jednak próby zakwestionowania samej zasady, zgodnie z którą życie rodzinne w przypadku kobiet uniemożliwia czy też utrudnia pracę naukową. Wynikało to po części z charakteru badaczki, po części ze swoistego usytuowania czasowego i geograficznego oraz możliwości, jakie dawał powojenny, konserwatywny Londyn, w którym pracowała. Hubbard w świetle swoich własnych doświadczeń jako praktykującej biologki refleksyjnie i krytycznie dekonstruuje dyskryminacyjne aspekty funkcjonowania nauki, podważając zasadność jej funkcjonowania jako określonego systemu. Badaczka zdaje sobie sprawę, że zmiana systemu nie nastąpi, albo nastąpi zbyt wolno, jeśli dokonywać się będzie za pomocą jednostkowych działań poszczególnych kobiet uprawiających naukę. Dowodzi, że nauka – podobnie jak inne sfery życia człowieka – uwarunkowana jest przez światopogląd, relacje władzy, potrzeby i możliwości materialno-technologiczne danego czasu. Różnica płci sytuuje kobiety i mężczyzn – a także to, co kobiece, i to, co męskie – w różnych rejestrach wartościowania i prawidłowość ta dotyczy także nauki.

Pochodząca z zamożnej angielsko-żydowskiej rodziny Rosalind Franklin w roku 1938 zaczęła studiować chemię na Newnham College w Cambridge. Ta słynna brytyjska uczelnia od roku 1869 przyjmowała kobiety, ale ich sytuacja

¹² Por. R. Hubbard, *Review of „Rosalind Franklin and DNA” by Anne Sayre*, „Signs” 2(1976) nr 1, s. 236.

była szczególna: liczba kobiet nie mogła przekroczyć dziesięciu procent ogólnej liczby studiujących mężczyzn, nie były też one „członkami uniwersytetu”, ani nie mogły uzyskiwać pełnoprawnych stopni naukowych. W Newnham College do lat trzydziestych dwudziestego wieku mogły uczestniczyć w tych samych wykładach, co mężczyźni, ale wszystkie musiały zajmować miejsca w przednich rzędach. Franklin skończyła studia w czasie drugiej wojny światowej i podjęła pracę badawczą w British Coal Utilization Association. W roku 1945, w wieku dwudziestu pięciu lat, uzyskała doktorat z chemii fizycznej, a jako młoda badaczka w latach 1942-1946 opublikowała pięć artykułów na temat molekularnej budowy węgla. Rok później rozpoczęła pracę w Laboratoire Central Des Services Chimiques de L'Etat w Paryżu. Wyszczepiała się tam w technikach dyfraktometrycznych, służących analizowaniu wewnętrznej struktury kryształów, co okazało się kluczowe dla późniejszego odkrycia spiralnej struktury DNA. W roku 1950 Franklin wróciła do Londynu, gdzie dzięki otrzymanemu stypendium podjęła pracę w kierowanym przez Johna T. Randalla laboratorium w King's College. Przydzielone jej tam zadanie polegało na przygotowaniu aparatury oraz sprawdzeniu przydatności rentgenografii strukturalnej w badaniach biologicznych. Londyńskie miejsce pracy w niczym nie przypominało przyjaznego kobietom, tętniącego intelektualnymi dyskusjami laboratorium w Paryżu. Dominowali w nim mężczyźni, byli wojskowi. Mogli oni jeść obiady i pić kawę w osobnym, przeznaczonym tylko dla nich pomieszczeniu bądź skorzystać z drugiej, tak zwanej „wspólnej sali”, gdzie przebywać wolno było także kobietom. Zastępcą kierownika laboratorium biofizycznego był w tym czasie Maurice Wilkins, który od kilku lat badał kwasy nukleinowe. Jego nieobecność na pierwszym spotkaniu zespołu oraz niejasne wyznaczenie zakresu obowiązków Franklin sprawiły, że ich współpraca okazała się najpierw trudna, a później wręcz niemożliwa¹³.

Jesienią 1951 roku w Londynie odbyło się seminarium na temat kwasów nukleinowych, na którym referaty wygłosili Wilkins, Alex Stokes oraz Franklin. Uczestniczył w nim Watson, który od dawna zdawał sobie sprawę, że najważniejszym zadaniem biologii jest odkrycie tajemnicy działania genów, do czego niezbędna jest znajomość budowy DNA. W laboratorium Cavendish w Cambridge wraz z Crickiem pracował on nad zbudowaniem modelu tej

¹³ Napięcie między dwojgiem badaczy ilustruje sytuacja podczas odbywającej się w lipcu 1951 roku konferencji w laboratorium Cavendish w Cambridge. Wilkins przedstawiał tam dotychczasowe wyniki badań zespołu z King's College, pokazując, że uzyskane wzorce struktury DNA w dyfrakcji promieniami rentgenowskimi wskazują, iż ma ono unikalną spiralną strukturę. Informacje te wszyscy przyjęli z wielkim aplauzem, z wyjątkiem Franklin, która w późniejszej rozmowie oświadczyła, że Wilkins nie powinien zajmować się „jej” badaniami struktury DNA. Rozpoznawszy atmosferę rywalizacji, kierownik laboratorium wyraźnie wyznaczył zakres prac obojga badaczy. Por. B. M a d d o x, *Franklin. The Dark Lady of DNA*, Harper Collins Publishers, London 2002, s. 149.

cząsteczki i podczas konferencji model ten został pokazany badaczom z King's College. Franklin przekonywała, że zgodnie z jej obliczeniami, model ten opiera się na błędnych danych, a sama cząsteczka w przedstawianej postaci jest z chemicznego punktu widzenia niemożliwa. W wyniku sporu powstałego między badaczami z laboratoriów w Cambridge i Londynie, obu finansowanych przez Medical Research Council, ich kierownicy William Lawrence Bragg (z Cavendish) i Randall (z King's college) zdecydowali, że – by nie dublować prac – tylko drugie z nich prowadziło badania nad DNA. Watson zajął się wirusami i RNA, a Franklin nadal pracowała nad DNA. Wyniki swoich badań dotyczących budowy tej cząsteczki zamierzała opublikować w czasopiśmie „Nature” 17 marca 1953 roku, wcześniej jednak umieściła je w dwóch raportach: dla Medical Research Council oraz Turner and Naval Fellowship, gdzie podała dokładne obliczenia zewnętrznego położenia fosforanów i odległości między nimi. Dysponowała już wtedy obrazami dyfrakcyjnymi badanej przez siebie struktury DNA, wyraźnie ilustrującymi jej budowę. Bez wiedzy Franklin, a tym bardziej bez jej pozwolenia, Wilkins pokazał Crickowi i Watsonowi opisywane obrazy, a Max Perutz przekazał im raport z jej obliczeniami.

Przełomowa dla badań genetycznych, słynna notka Cricka i Watsona, obwieszczająca, że DNA ma budowę podwójnej spirali, ukazała się we wspomnianym już czasopiśmie „Nature” 25 kwietnia 1953 roku. Jednakże tylko historycy nauki wiedzą, że w tym samym numerze zamieszczone były jeszcze dwa krótkie artykuły poświęcone budowie kwasów nukleinowych: Wilkinsa, Stokesa i Herberta Wilsona oraz Franklin i Raymonda Goslinga¹⁴. Jeszcze mniej osób wie, że Wilkins wywarł wpływ na treść artykułu Cricka i Watsona, starając się, by używane przez nich sformułowania nie sugerowały, że dysponowali oni zdjęciem struktury DNA i danymi z raportów Franklin¹⁵. W swoim artykule Crick i Watson dziękują zespołowi z King's College, czym po części sugerują, że prace tych badaczy stanowiły jedynie stosowne potwierdzenie wyników, które autorzy uzyskali samodzielnie. Franklin, nie wiedząc, że Crick i Watson dysponowali wynikami jej badań, napisała swój artykuł tak, by potwierdzić ich ustalenia. Ze względu na coraz trudniejszą atmosferę pracy w King's College, w roku 1953 zdecydowała się na przejście do laboratorium w Birbeck College, kierowanego przez Johna D. Bernala, gdzie prowadziła bardzo udane badania nad budową wirusa mozaiki tytoniowej, stworzyła zespół badawczy, dla którego zdobywała finansowanie, publikowała prace naukowe

¹⁴ Zob. J.D. Watson, F.H. Crick, *Molecular Structure of Nucleic Acid. A Structure for Deoxyribose Nucleic Acid*, „Nature” 1953, nr 171, s. 737n.; M. Wilkins, A.R. Stokes, H.R. Wilson, *Molecular Structure of Nucleic Acids: Molecular Structure of Deoxypentose Nucleic Acids*, „Nature” 1953, nr 171, s. 738-740; R. Franklin, R.G. Gosling, *Molecular Configuration in Sodium Thymonucleate*, „Nature” 1953, nr 171, s. 740-742.

¹⁵ Por. Maddox, dz. cyt., s. 211.

oraz brała udział w konferencjach. Pośrednio dzięki kontaktom z badaczami amerykańskimi stała się niekwestionowaną i uznaną ekspertką z zakresu krystalografii i badań nad budową cząsteczek. Jej karierę naukową przerwała choroba, rak jajników, w wyniku której zmarła w wieku trzydziestu siedmiu lat. W roku 1962 Crick i Watson wraz z Wilkinsem otrzymali Nagrodę Nobla w dziedzinie fizjologii i medycyny za odkrycie struktury podwójnej spirali DNA. Życzliwi interpretatorzy twierdzą, że gdyby nie przedwczesna śmierć Franklin, dołączyłaby ona do tego grona noblistów. Nie sposób spekulować o odmiennej formule przeszłości, można jednakże w to powątpiewać.

W opisywanej powyżej historii pojawia się kilka wątków interesujących z punktu widzenia występowania efektu Matyldy. Rzecz jasna, z niedopuszczalną – co podkreśla Merton – w świecie naukowym nieuczciwością możemy mieć do czynienia bez względu na płeć zaangażowanych w nią osób. Niemniej w opisywanym przypadku fakt, że Franklin była kobietą, odegrał istotną rolę. Widoczne są tutaj efekty funkcjonowania znanych do dziś stereotypów dotyczących płci. Po pierwsze, spotkawszy Franklin, Watson nie potraktował jej poważnie, nie widział w niej badaczki przedstawiającej sprawozdanie z uzyskanych obliczeń, lecz kobietę o zbyt surowym wyglądzie, która mogłaby inaczej uczesać włosy, by wyglądać korzystniej¹⁶. Jego uwaga skupiłaby się na treści, gdyby słuchał referatu mężczyzny. Po drugie, biografiowie Franklin, powołując się na jej listy, wskazują, że była ona charyzmatyczną osobowością, charakteryzującą się niezależnością i pewnością siebie w pracy naukowej, otwarcie wyrażającą swoje zdanie niezależnie od sytuacji i statusu rozmówcy. Cechy te, jak pisał Merton, pożądane u aspirującego do wybitności naukowca, były trudne do zaakceptowania u kobiety o nieznanej dla jej współpracowników pozycji naukowej. Stereotypowo za charyzmatyczne uważamy pewność siebie oraz zdecydowanie w poglądach, gdy obserwujemy je u mężczyzn. Kobiety – by mogły zostać wysłuchane i wzbudzić zainteresowanie tym, co mają do powiedzenia – w punkcie wyjścia muszą być najpierw miłe, uśmiechnięte, a ponadto ładne. Po trzecie wreszcie, uznanie i nagrody w nauce zdobywa się, stanowiąc część decydującej o tym społeczności, uczestnicząc w nieformalnych spotkaniach, bankietach pokonferencyjnych czy komisjach. Nie wystarczą same zasługi badawcze, potrzebna jest sieć zależności stabilizująca pozycję. Sposób, w jaki Franklin wypowiadała się na tematy naukowe, jej brak zainteresowania flirtowaniem, odbierany jako wyniosłość, łatwość, z jaką polemizowała i odpierała argumenty, sprawiały, że pozostawała na ubożu współczesnej jej społeczności badaczy. Ilustracją tego może być fakt, że w roku 1953 Bragg, zastanawiając się, kogo zaproponować na członka pre-

¹⁶ Por. J.D. W a t s o n, *Podwójna spirala. Relacja naoczna o wykryciu struktury DNA*, tłum. W. Zagórski, Wiedza Powszechna, Warszawa 1975, s. 65.

stizowego Londyńskiego Towarzystwa Naukowego (przyjmującego kobiety od roku 1945), w liście do Preutza wskazał na Cricka i Wilkinsa, o Franklin natomiast nawet nie wspomniał.

W późniejszych latach Watson, Crick i Wilkins starali się docenić wartość badań naukowych Franklin. W amerykańskim czasopiśmie „Scientific American” jesienią 1954 roku Crick opublikował artykuł na temat odkrycia struktury DNA, przyznając, że opierali się z Watsonem na uzyskanych przez Franklin obrazach dyfrakcyjnych i że bez nich nie byłoby w stanie ustalić podwójnie helikalnej budowy cząsteczki. Jako uznany amerykański naukowiec Watson używał swoich wpływów, by pomóc Franklin zdobyć fundusze na jej badania nad wirusem mozaiki tytoniowej¹⁷. Jednakże kiedy trzy lata po odebraniu nagrody Nobla przygotował dla wydawnictwa Harvard University Press książkę *Podwójna spirala*, w zaskakująco niewybrednym, nieprofesjonalnym i zabarwionym seksizmem języku naszkicował postać Franklin jako „czarnej damy DNA”¹⁸, przyznając także, że bez jej wiedzy wszedł w posiadanie danych, dzięki którym dokonał swojego odkrycia. Trzeba zauważyć, że zarówno Crick, Wilkins, Linus Pauling, jak i rodzina Franklin oprotowali sposób przedstawienia badaczki, co spowodowało, że wydawnictwo odstąpiło od publikacji książki. Niemniej została ona wydana zarówno w Nowym Jorku (przez Athenaeum Press), jak i w Londynie (przez Weidenfeld and Nicolson) i stała się bestsellerem przetłumaczonym na wiele języków. Ukazała się bez wprowadzenia większych zmian w tekście, dodano jedynie epilog, w którym Watson złagodził nieco sposób, w jaki postrzegał Franklin w dawnych czasach. Sukces książki sprawił, że stała się ona, zwłaszcza w Stanach Zjednoczonych, podręcznikiem wprowadzającym w tajniki odkrycia budowy DNA, w którym znaczenie naukowe badań Franklin zostało umniejszone, istotność jej roli w badaniach przemilczana, a ona sama przedstawiona tylko z jednego, negatywnego i naznaczonego niechęcią punktu widzenia.

Ruth Hubbard urodziła się w Wiedniu, ale jej rodzina przeniósła się do Stanów Zjednoczonych. W roku 1944 Hubbard uzyskała tytuł bakałarza z zakresu nauk biochemicznych w Radcliffe College. W latach pięćdziesiątych dwudziestego wieku prowadziła badania i publikowała artykuły z dziedziny biochemii percepcji wzrokowej u kręgowców i bezkręgowców. Pracowała w laboratorium Carlsberga w Kopenhadze oraz na Uniwersytecie Harvarda razem z Georgem Waldem, który został jej mężem w roku 1958. Jak pisze Rossiter, od tego czasu wyniki prowadzonych przez nią badań pozyskane przed zawarciem małżeństwa, zaczęto przypisywać również jej mężowi oraz jego

¹⁷ Por. Maddox, dz. cyt., s. 263.

¹⁸ Określenie to pochodzi od Wilkinsa, Cricka i Watsona. Maddox wykorzystała je w tytule swojej książki, w której dokładniej objaśnia jego pochodzenie i znaczenie (por. tamże, s. xvii).

współpracownikom. W roku 1967 Hubbard i Wald za swoje odkrycia otrzymali złoty medal Paula Karrera Uniwersytetu w Zurichu, ale Komitet Noblowski pominął jej udział w odkryciu struktury rodopsyny (światłoczułego barwnika narządu wzroku), za które nagrodę w dziedzinie fizjologii i medycyny otrzymali Wald oraz Haldan Hartline i Ragnar Granit¹⁹.

Hubbard przyznaje, że między rokiem 1947 a 1960 zajmowała się biologią, „obserwując naturę”²⁰, oddana bez reszty swojej pracy. Podporządkowała się regułom uprawiania nauki, nie zastanawiając się nad nimi. Sytuację tę zmieniła wojna w Wietnamie i ruch wyzwolenia kobiet. Wojna uświadomiła jej stopień, w jakim nauka i instytucje naukowe przyczyniają się do utrzymywania niesprawiedliwych różnic społecznych wynikających z pochodzenia etnicznego, rasy i sytuacji ekonomicznej. Nauka nie została skonstruowana jako domena powszechna i nie funkcjonuje jako dziedzina ogólnodostępna. Przez dekady kształtowali ją pochodzący z klasy wyższej lub wyższej klasy średniej biali mężczyźni, którzy mieli możliwość uzyskania wykształcenia. Tworzyli nie tylko wytwory nauki w postaci teorii i ich zastosowań, ale również zasady jej uprawiania, reguły funkcjonowania oraz profile poszczególnych instytucji. Jak pisze Hubbard, powstała w ten sposób specyficzna, zamknięta grupa, która samoodtwarza się dla wybranych i utrwała dzięki wybranym²¹. Częściowo z tego powodu w nauce rozwijano teorie, które miały potwierdzać podrzędność kobiet, ich niezdolność do prowadzenia rozumowań i badań naukowych, ich „naturalne” przeznaczenie do prac opiekuńczych i przebywania w domu²². Na kobiecą walkę o równouprawnienie biologia odpowiedziała naukowo, przekonując, że różnice w funkcjach prokreacyjnych przekładają się na odmienne położenie kobiet w przestrzeni publicznej²³. Hubbard w jednym z programów radiowych na temat nauki przyznała²⁴, że w pewnym momencie zdała sobie sprawę, że bardzo długo nie mogła uzyskać bezpiecznego zatrudnienia na uczelni, gdzie – jak wiele innych kobiet – zajmowała pozycję badacza-współpracownika lub wykładowcy, podczas gdy mężczyźni o podobnym przebiegu kariery naukowej zajmowali już stanowiska profesorów. Problem ten uświadomiły jej spotkania z kobietami, które prowadziły badania w ramach realizowanych grantów, lecz nie były formalnie zatrudnione na uniwersytecie. Postanowiła wtedy naukowo zająć się studiowaniem samej nauki, struktury społecznej na-

¹⁹ Por. Rossiter, dz. cyt., s. 330.

²⁰ Zob. Ruth Hubbard, „How to Think about Science”, odc. 19, prod. D. Cayley, Canadian Broadcasting Corporation, <https://beta.prx.org/stories/41030>.

²¹ Por. R. Hubbard, *Science, Facts, and Feminism*, „Hypatia” 3(1988) nr 1, s. 6.

²² Por. tamże, s. 9n.

²³ Por. t a ż, *The Politics of Women's Biology*, Rutgers University Press, New Brunswick, London 1997, s. 1.

²⁴ Zob. Ruth Hubbard, „How to Think about Science”, odc. 19.

uki oraz politycznymi aspektami nauk o życiu. Zaczęła uprawiać społeczne studia nad nauką i krytycznie myśleć o nauce. Początkiem było seminarium zatytułowane „Biology in Women's Shoes”, na którym analizowała książkę Karola Darwina *O powstawaniu gatunków*, krytycznie przyglądając się idei ewolucji, rywalizacji i doboru płciowego. Rozpatrując poszczególne teorie w biologii, doszła do wniosku, że zadaniem feministycznej krytyki nauki nie jest wyłącznie podważenie ustaleń tych teorii, ale zdekonstruowanie samej metodologii naukowej, w której przyjmuje się patrykularną, wykluczającą innych definicję obiektywności²⁵. Należy ponadto zbadać społeczną strukturę laboratoriów, instytucji i społeczności naukowych, podobnie jak pozostałe obszary społeczeństwa ustrukturyzowanych przez klasę, płeć, rasę i inne zmienne. Hubbard porównuje laboratoria do domostw. W przeważającej mierze rządzą nimi starsi mężczyźni, a zamieszkują je kobiety i młodszy mężczyźni, dzięki którym instytucja ta działa. Profesorowie ustalają zasady, przydzielają obowiązki, przyznają zasługi, rozdają pochwały, kobiety zaś pomagają mężczyznom, nie awansując na wyższe stanowiska. Czasami któraś z kobiet, dzięki legendarnej lojalności wobec dyrektora laboratorium, staje się figurą „matki-żony” laboratorium, najczęściej jednak jest ona techniczką, sekretarką lub badaczką, która usunęła się w cień²⁶. Hubbard podkreśla, że trzeba sobie uświadomić, iż do powstania wyników w nauce nie przyczyniają się jedynie naukowcy piszący teksty i przeprowadzając eksperymenty, ale także z reguły niezauważalne (niezauważalni) „żony, siostry, sekretarki, technicy i studenci «wielkich ludzi»”²⁷.

W latach siedemdziesiątych dwudziestego wieku Hubbard zaczęła problematyzować przenoszenie wyników badań biologicznych nad zwierzętami na społeczności ludzkie. Pokazywała, że dokonuje się tego wybiórczo, zgodnie z wartościami zakładanymi w obowiązujących poglądach na męskie i kobiece role społeczne. Przekonywała o poznawczej i społecznej szkodliwości rozprzestrzeniania się tak zwanego mitu genu, zgodnie z którym to, kim jesteśmy, w całości wynika z naszego uposażenia genetycznego. Inaczej mówiąc, przestrzegała przed stabilizowaniem fałszywego przekonania o prostej linearnej korelacji między sekwencją DNA a korespondującym z nią fenotypem, które prowadziło do genetycznego determinizmu czy – szerzej – biodeterminizmu²⁸. Naukowo podważała coraz bardziej popularną ideę, że zdrowie bądź choro-

²⁵ Por. H u b b a r d, *The Politics of Women's Biology*, s. 11.

²⁶ Por. t a ż, *Review of „Rosalind Franklin and DNA” by Anne Sayre*, s. 230.

²⁷ H u b b a r d, *Science, Facts, and Feminism*, s. 13n.

²⁸ Zob. R. H u b b a r d, E. W a l d, *Exploding the Gene Myth: How Genetic Information Is Produced and Manipulated by Scientists, Physicians, Employers, Insurance Companies, Educators, and Law Enforcers*, Beacon Press, Boston 1993.

bę można przewidzieć na podstawie wzorców DNA²⁹. Pokazywała, że aby poznać „naturę”, naukowcy dokonują jej swoistej dekonstrukcji. Wybierają stosowne fragmenty rzeczywistości przyrodniczej, odpowiednio je preparują, wyprowadzają z ich właściwego otoczenia, przenoszą do laboratoriów i używając skomplikowanych narzędzi, tworzą opowieść o tym, jak są zbudowane i jak funkcjonują. Redukują oni ich złożoność, upraszczają, organizmy są jednak zbyt skomplikowane i dynamiczne, by łatwo je było podporządkować ustalonym przez biologów regułom. Hubbard podjęła się swoistego zadania edukacyjnego, demontując szkodliwe, potoczne przekonanie, że nauka jest obiektywna, że jest dostępna dla wszystkich oraz że przynosi wyłącznie pozytywne rezultaty poznawcze, społeczne i polityczne.

Kategoria przemilczenia pojawia się w kontekście badań i rozważań Hubbard w nieco innej odsłonie – równie jednak ważnej. Technologie medyczne i interwencje medyczne, które stały się możliwe dzięki zdobyczom współczesnej genetyki, nie wiążą się z tymi samymi konsekwencjami dla mężczyzn i dla kobiet. Z jednej strony kobiety stają się bardzo często bezpośrednimi „obiektami” stosowania powyższych technologii, z drugiej strony – w poszczególnych dziedzinach medycyny występują „zaniechania”, skutek których nie udostępnia się podnoszących jakość życia i zdrowia kobiet metod diagnozowania i leczenia, chociaż jest to medycznie i technologicznie możliwe³⁰. Ani medycyna, ani genetyka nie mają charakteru neutralnego, zwłaszcza w przypadku technologicznych innowacji dotyczących reprodukcji i technik reprodukcyjnych. Manipulacje genetyczne nie mają wyłącznie charakteru poznawczego, uwikłane są w zależności związane z komercjalizacją wyników badań naukowych dotyczących zdrowia, demografii czy chorób cywilizacyjnych. Na przykład przesiewowe badania w kierunku chorób genetycznych, w tym badania prenatalne, zmieniają strukturę społeczną, dynamikę relacji między lekarzem a pacjentem (pacjentką), zmuszają do interwencji w ciało i przekształcają sposób myślenia o wartości życia. Wreszcie, wytwarzają zupełnie nowe formy odpowiedzialności – w przypadku technik reprodukcyjnych dotyczy to nieomal wyłącznie kobiet. Hubbard stawia pytania: Co robimy z tego rodzaju wiedzą? Jak zmienia ona nasze życie i postępowanie? Jak przekształca dynamikę społeczną? Czy uwzględni ochronę środowiska i dbałość o równość? Uważa ona, że nowe technologie i techniki zostały przyjęte szybko, bez wystarczającej krytycznej kontroli i namysłu. Dlatego też w roku 1983 Hubbard wraz z innymi badaczami, badaczkami, aktywistami i aktywistkami na rzecz

²⁹ Por. R. Hubbard, R.C. Lewontin, *Pitfalls of Genetic Testing*, „The New England Journal of Medicine” 18(1996) nr 334, s. 1192.

³⁰ Zob. np.: *The Palgrave Handbook of Gender and Healthcare*, red. E. Kuhlmann, E. Annandale, Palgrave Macmillan, Houndmills–New York 2010; J.A. Kent, V. Patel, N. Varela, *Gender Disparities in Health Care*, „Mount Sinai Journal of Medicine” 79(2012) nr 5, s. 555-559.

zdrowia publicznego oraz obrońcami i obrończyniami praw reprodukcyjnych, założyła Council for Responsible Genetics (CRG, Radę Odpowiedzialnej Genetyki), organizację pozarządową działającą w interesie publicznym. Stawia sobie ona za cel monitorowanie (na przykład poprzez publikację czasopisma „GeneWatch”) społecznych konsekwencji nowych odkryć dokonywanych w genetyce stosowanej, przyjmując, że wszystkie rewolucje technologiczne należy kontrolować i zarządzać nimi w sposób demokratyczny, by nie służyły wąsko rozumianym interesom. Organizacja chce zapewnić intelektualną i polityczną przestrzeń naukowcom i aktywistom, aby mogli oni dzielić się swoją wiedzą, pytać o zgodność technologii genetycznych z zasadami zrównoważonego rozwoju, uwrażliwiać na społeczne konsekwencje projektów (takich jak projekt poznania ludzkiego genomu) oraz włączyć wszystkich w kształtowanie drogi, jaką powinny podążać społeczności, tworząc genetycznie zmodyfikowane formy życia³¹. Hubbard jest do dzisiaj aktywną emerytowaną członkinią zarządu tej organizacji.

JAK PRZYWRÓCIĆ KOBIETY (W) NAUCE?

Wykluczenie ze świata nauki nie odbywa się dzisiaj poprzez otwarte okazywanie niechęci, zamykanie przed kobietami instytucji badawczych czy towarzystw naukowych, jawne odsuwanie ich od wysokich stanowisk czy pozycji zarządczych. Historycznie utrwalone wzorce kulturowe wpisały w praktykę akademicką i naukową nieuświadomiane uprzedzenia. Wiele współczesnych badań wskazuje na to, że – niezależnie od płci osoby oceniającej – zarówno kompetencje studentów i studentek, jak i praca naukowo-badawczą naukowców i naukowiek oceniana jest odmiennie. Artykuły o tej samej treści podpisane męskim imieniem oceniane są jako bardziej kompetentne, spójne i wartościowe³². Chętniej zatrudnialibyśmy na stanowiskach naukowych mężczyzn niż kobiety, skłonni jesteśmy bardziej pomagać w karierze naukowej młodym badaczom niż badaczkom, na tym samym stanowisku proponujemy przedstawicielom płci męskiej wyższą płacę niż przedstawicielkom płci żeńskiej. Jak przyznają autorzy przywoływanych w tym miejscu badań z roku 2012, w przypadku młodych adeptów pracy naukowej niezwykle ważne dla ich przyszłej kariery są uzyskiwane od przełożonych wsparcie i zachęta, które

³¹ Szerzej na temat organizacji Council for Responsible Genetics oraz czasopisma „GeneWatch” zob. <http://www.councilforresponsiblegenetics.org/>.

³² Zob. P.A. Goldberg, *Are Women Prejudiced Against Women?*, „Transaction” 5(1968) nr 5, s. 28-30; M. Paludi, W. Bauer, *Goldberg Revisited: What's in the Author's Name*, „Sex Roles” 9(1983) nr 3, s. 387-390; M. Paludi, L. Strayer, *What's in an Author's Name? Differential Evaluations of Performance as a Function of Author's Name*, „Sex Roles” 12(1985) nr 3-4, s. 353-360.

podnoszą ich naukową pewność siebie oraz pozwalają nabrać przekonania, że to, co robią, jest ważne i wartościowe. Również tego rodzaju wsparcie dużo chętniej udzielane bywa mężczyznom³³. Biorąc pod uwagę historię edukacji potencjalnej badaczki, można stwierdzić, że od samego początku znajduje się ona w innej sytuacji niż jej kolega. Najczęściej nie będzie zachęcana, by w szkole skupić się na przedmiotach ścisłych, kiedy zaś okaże się, że ma świetne wyniki z tak zwanych przedmiotów humanistycznych, przepowiedziana jej zostanie przyszłość nauczycielki, w najlepszym razie pisarki – lecz raczej nie krytyczki literatury. Pozna opowieści wyjaśniające otaczający ją świat, których bohaterami są mężczyźni: królowie, wojownicy, wynalazcy, reformatorzy i rewolucjoniści. Lektury dziecięce, za pomocą których będzie socjalizowana, oraz filmy, które obejrzy, dużo rzadziej przedstawiać będą dziewczynki w roli protagonistek, a jeśli już tak się stanie, rzadko będą one inteligentnymi, błyskotliwymi, pełnymi inspirujących pomysłów aktywnymi bohaterkami, definiującymi sytuację. W przestrzeni publicznej dziewczynka nie znajdzie wielu przedstawień kobiet w roli badaczek. Jeśli mimo to postanowi poświęcić się nauce, najbliższemu otoczeniu będzie musiała wyjaśnić, jak pogodzi pracę naukową z posiadaniem dzieci i zajmowaniem się domem oraz jak znajdzie partnera życiowego.

Wszyscy na swój sposób przyczyniamy się do nieobecności kobiet w nauce bądź do tego, że ich wkład zostaje przemilczany czy niezauważony. Dzieje się tak wtedy, kiedy odwołując się do historii (filozofii, socjologii, nauki...) pomijamy udział kobiet. Nie zadajemy sobie trudu, by dostrzec, że zajmowały się sztuką, literaturą czy wreszcie nauką. Cytujemy zazwyczaj mężczyzn, przywołujemy badania mężczyzn i to tych najbardziej znanych (przyczyniamy się do omawianego w tym artykule „efektu Mateusza”), (nie)świadomie umniejszając rolę kobiet³⁴. Uprawiając historię nauki, bardzo często tworzymy słowniki,

³³ Zob. C. Moss - Racusini in., *Science Faculty's Subtle Gender Biases Favor Male Students*, „Proceedings of the National Academy of Sciences” 109(2012) nr 41, s. 16474-16479 (<http://www.pnas.org/content/109/41/16474.full.pdf>).

³⁴ Przykładu dostarcza zeszyt „Niezbędnika inteligenta” (2014, nr 2), specjalnego wydania tygodnika „Polityka”, zatytułowany: „Co mamy w genach?”. Paweł Walewski w artykule *Życie ukryte w helisie* (s. 9-12) „podręcznikowo” realizuje mechanizm zjawiska Matyldy, uwypuklając zasługi Cricka i Watsona, umniejszając zaś rolę Franklin. W artykule tym pojawia się zdjęcie modelu podwójnej helisy podpisane: „Odkrywczy struktury DNA James Watson i Francis Crick...” (s. 9). Dalej, umieszczone zostaje zdjęcie Wilkinsa z podpisem informującym, że z wyników jego badań korzystali Watson i Crick, oraz zdjęcie Franklin błędnie podpisane: „asystentka Wilkinsa” (s. 11). W artykule tym autor wprawdzie podkreśla, że „nie należy zapominać o przedwcześnie zmarłej [...] Rosalind Franklin” (s. 12), ale później powtarza nieścisłe informacje zaczerpnięte z książki Watsona („pod okiem Wilkinsa wykonywała w King's College krystalograficzne zdjęcia DNA” – s. 12). Istnieje dzisiaj dużo więcej świadectw dotyczących odkrycia podwójnej spirali DNA niż tylko praca Watsona. Jak pokazywałam, wszystkie dane, którymi obecnie dysponujemy, jasno pokazują, że Franklin była niezależną, pełnoprawną badaczką, lecz jej współpraca z „kolegą po fachu” Wil-

encyklopedie czy podręczniki poszczególnych dziedzin bez nazwisk ważnych dla nich kobiet. Organizujemy debaty bez udziału kobiet, nie zwracamy uwagi na liczbę kobiet w gremiach decyzyjnych czy komitetach przyznających finansowanie. Bierzemy udział w takich debatach jako słuchaczki i słuchacze, nie upominając się o większe zróżnicowanie płci. Sama obecność kobiet nie gwarantuje rzecz jasna natychmiastowego złagodzenia negatywnych skutków dysproporcji płci w nauce czy – szerzej – w kulturze. Co więcej, kobiety, podobnie jak mężczyźni, nie tworzą homogenicznej grupy osób o tych samych poglądach i sposobach działania – dlatego też nie funkcjonuje zasada, że im więcej w kobiet w jakiejś grupie, tym mniej rozpowszechnione są w niej szkodliwe stereotypy związane z płcią. Niemniej, obecność kobiet w przestrzeni nauki, zwłaszcza na ważnych stanowiskach – jako liderek, profesorek, zarządczyń – jest niezwykle potrzebna, by przekształcić kulturowy obraz nauki, we właściwy sposób docenić i dla dobra wspólnego wykorzystać ich kompetencje, stworzyć pozytywny przykład dla przyszłych pokoleń kobiet-badaczek.

Wydaje się, że ze względu na wspomniane uprzedzenia i zniekształcenie obrazu zasług kobiet w nauce, do zmiany sytuacji nie wystarczy aktywność pojedynczych osób, które są świadome opisywanych nierówności i dążą do ich wyeliminowania. Wspieranie kobiet, docenianie ich badań, wyrażanie podziwu dla nich działalności, zachęcanie młodych badaczek do uprawniania nauki, przywracanie kobiet historii nauki i pamięci poszczególnych dziedzin badawczych, są niezwykle ważne – niezbędne są jednak posunięcia systemowe. Te pierwsze Anna Leuscher nazywa mikroafirmacjami, te drugie rozwiązaniami mechanicznymi³⁵. Do rozwiązań mechanicznych zalicza różnego rodzaju systematyczne działania całościowe na poziomie instytucji. Są to na przykład odpowiednie procedury publikowania: zachowanie porządku alfabetycznego w przypadku współautorstwa³⁶ czy zasada anonimowej dla obu stron recenzji w przypadku artykułów (zarówno autorzy (autorki), jak i recenzenci (recenzentki) pozostają sobie nawzajem nieznani). Istotna jest jednak także zmiana standardów oceniania treści artykułów naukowych, a raczej poszerzenie ich o kryteria społeczne, uwzględnienie tego, w jakim stopniu przyczyniają one się do decentralizacji władzy czy na ile mogą one służyć zaspokajaniu szeroko rozumianych ludzkich potrzeb (nie tylko potrzeb białych bogatych ludzi z Zachodu). Kolejna grupa działań dotyczy systemu zatrudniania. Kultura na-

kinsem nie układała się zbyt pomyślnie. Z pewnością jednak badaczka ta w pełni zasługuje na miano współtwórczyni odkrycia struktury DNA.

³⁵ Por. A. L e u s c h n e r, *Social Exclusion in Academia through Biases in Methodological Quality Evaluation: On the Situation of Women in Science and Philosophy*, „Studies in History and Philosophy of Science” 54(2015), s. 60n.

³⁶ Dotyczy to jednak tylko tych sytuacji, w których wkład merytoryczny poszczególnych autorów jest równy. Ocena tego wkładu będzie odmienna w poszczególnych dziedzinach badawczych.

ukowa, częściowo siłą historycznego ciężaru dysproporcji płci, zorganizowana jest w taki sposób, że na najwyższych stanowiskach badawczych i organizacyjnych sytuuje mężczyzn, którzy w trakcie swojej działalności naukowej mają do czynienia z dosyć zamkniętą grupą znających się nawzajem specjalistów. Aby włączyć w ich szeregi równie kompetentne kobiety, trzeba się posłużyć swoistym „działaniem mechanicznym”, być może wprowadzić zasadę kwotową, która – przy zachowaniu warunku takich samych kompetencji – pozwoli wprowadzić różnorodność. Dotyczy to nie tylko płci, ale także wieku, klasy społecznej, rasy i innych cech, które są pożądane nie tylko z powodów społecznych i etycznych, ale także – czy przede wszystkim – poznawczych. Zróżnicowanie perspektywy i sposobów prowadzenia badań naukowych, poszerzenie i modyfikacja tematyki badawczej i przyjętej metodologii w poszczególnych dziedzinach, wreszcie uwrażliwienie badań naukowych na kwestie etyczne i społeczne, z pewnością przyczynią się do rozwoju nauki – przy okazji przywracając głos tym, które dotąd systematycznie były w niej uciszane.

Monika NOWAK

MIEJSCA MILCZENIA

Przemilczenia jako element kształtowania się kontekstów świadomości dzieci i młodzieży z chorobą nowotworową

Na ogół dorośli w rozmowach z dzieckiem unikają poruszania problemu jego choroby. Sądzą bowiem, że przez zaprzeczanie wszystkiemu, co się z tą chorobą wiąże, mogą zmniejszyć jego niepokój. Jest zgoła inaczej – w ten sposób skazują chore dzieci na osamotnienie, pozostawiają je pod wpływem wytwarzanych przez ich wyobraźnię koszmarnych wizji. Dorośli uchylają się od pytań, które są trudne dla nich samych; pytań, których się boją i na które nie znajdują odpowiedzi. Całkowite milczenie, jakim otaczane bywa chore dziecko, może jednak powodować u niego więcej lęku niż delikatne, ostrożne i przystępne wyjaśnianie.

Celem artykułu jest zarysowanie zagadnienia kształtowania się kontekstów świadomości dzieci i młodzieży z chorobą nowotworową, ze szczególnym uwzględnieniem znaczenia przemilczeń oraz tematów tabu. Analizy koncentrować się będą na etapie aktywnego leczenia szpitalnego, nie zaś na ostatnim etapie życia młodego pacjenta i opiece paliatywnej. Konteksty świadomości od samego początku towarzyszące chorobie często się zmieniają, zależnie od etapu leczenia, interakcji społecznych oraz gromadzonych przez chore dziecko doświadczeń.

Literatura odnosząca się do omawianego tu zagadnienia jest dość wąska, gdyż badacze zajmujący się nim nieczęsto podejmują problem przemilczenia w odniesieniu do dzieci i młodzieży. Ich sytuacja jako pacjentów zasadniczo różni się od sytuacji pacjenta dorosłego. Istotnymi różnicami są nadany małemu (czy bardzo młodemu) pacjentowi status społeczny i przypisana mu rola dziecka jako jednostki zależnej od innych (dorosłych), jak również predyspozycje poznawczo-emocjonalne oraz kompetencje językowe, które w przypadku najmłodszych dopiero się rozwijają. Tekst ten został napisany z zamysłem otwarcia szerszej dyskusji oraz zachęcenia do podejmowania badań nad problemem przemilczenia w zmaganiach z chorobą nowotworową dzieci i młodzieży.

TŁO PSYCHOSPOŁECZNE PRZEMILCZEŃ ORAZ TABU

Chociaż wyleczalność nowotworów nieustannie się zwiększa, choroby z nimi związane nadal są – po urazach, wypadkach i samobójstwach – najczęstszą przyczyną zgonu dzieci i młodzieży w wieku od roku do dziewiętnastu

lat¹. Śmierć już na samym początku trajektorii choroby staje się przedmiotem przemilczeń w relacjach między rodzicami a chorymi dziećmi.

Rak nadal wywołuje wiele emocji, gdyż nieuchronnie kojarzy się ze śmiercią. Diagnoza choroby nowotworowej dziecka stwarza sytuację niezwykle traumatyczną, ponieważ rozpoczyna trudny okres walki o życie – walki, której zakończenie nie jest znane, a ostateczny jej wynik pozostaje niepewny przez cały proces leczenia. Stąd też rodzice, którzy zostali poinformowani o zdiagnozowanej chorobie nowotworowej u swojego dziecka, przeżywają ogromny lęk o jego życie i niejednokrotnie, szczególnie na początku leczenia, antycypują jego śmierć. Wynika to ze stanu głębokiego przygnębienia i depresji prowadzących do skupienia uwagi na tym właśnie aspekcie choroby nowotworowej².

Opiekunowie chorego dziecka „spodziewają się najgorszego”, muszą się mierzyć z myślami o jego śmierci. „Jadąc do szpitala, nie wiem, ja myślałam... może to głupio zabrzmieć, ale myślałam, że córka nie wróci już do domu. Bo jakoś tak człowiek wiedział, że taka choroba istnieje, ale tak dokładnie nie wiedział, jak to się leczy, jak wygląda to wszystko” – relacjonuje matka sześciolatniej pacjentki chorej na białaczkę³.

Matka jedenastoletniego chłopca z guzem mózgu wspomina: „Starałam się nie płakać, ale wszystko we mnie płakało, jak zobaczyłam to dziecko, już takie po operacji. Po prostu bałam się. Bałam się, że to dziecko może nie przeżyć, że to dziecko może umrzeć, że mogą być złe rokowania. Po wyjściu ze szpitala po prostu płakałam. Bałam się, bałam się, że stracę go”.

Podobny lęk towarzyszył matce pięcioletniej dziewczynki z białaczką: „Jechałam do szpitala i ona spała w foteliku... Co rusz się oglądałam... ból niesamowity. Tak sobie myślę: Boże, a jak ja ją stracę? I nie dopuszczałam tych myśli, że mogę ją stracić. Już chyba wiem, jak dusza boli, bo jak usłyszałam, że to ostra białaczka, no to myślałam, że już koniec, nie ma ratunku. Lekarka widziała po minie, że jest ze mną źle, i zaczęła mi tłumaczyć, że to nie jest tak. Mówiła: «Ostra, bo szybko się rozwija. Niech się pani nie martwi. Pojedziecie do dobrej kliniki»”.

„Pierwszy raz, gdy dowiedziałam się o chorobie – wspomina matka czteroletniej pacjentki z białaczką – myślałam, że to tylko przedłużanie życia! Nie

¹ Główny Urząd Statystyczny, *Podstawowe informacje o rozwoju demograficznym Polski do 2014 r. (notatka informacyjna)*, s. 12, http://stat.gov.pl/files/gfx/portalinformacyjny/pl/defaultaktualnosci/5468/12/5/1/podstawowe_informacje_o_rozwoju_demograficznym_polski_do_2014.pdf.

² Por. A. Brzycka, I. Jastrzębska, *Etyczne problemy informowania pacjentów z chorobą nowotworową*, w: *Człowiek nieuleczalnie chory*, red. B.L. Block, W. Otrębski, Wydawnictwo KUL, Lublin 1997, s. 182.

³ Cytowane fragmenty wypowiedzi matek chorych dzieci pochodzą ze zbiorów autorki artykułu, stanowią materiał empiryczny pozyskany dla celów badawczych w latach 2012-2014 na terenie Kliniki Hematologii, Onkologii i Transplantologii Dziecięcej Dziecięcego Szpitala Klinicznego w Lublinie (obecnie Uniwersyteckiego Szpitala Dziecięcego). Wypowiedzi podane są w wersji oryginalnej, w formie, w jakiej zostały zarejestrowane podczas wywiadów.

wierzyłam, że się uda. Później takie kryzysy przychodziły na krótko, szybko mijały i miałam nadzieję, że będzie dobrze”.

Przytoczone tu wypowiedzi wskazują, że choroba nowotworowa jest szczególnie obciążona lękiem. Wynika to w dużej mierze z ukształtowanych w społeczeństwie przekonań na jej temat. Ludzie wciąż najbardziej boją się „raka”, zapominając, że z medycznego punktu widzenia rokowania w przypadku choroby nowotworowej nie zawsze są negatywne, że istnieją choroby o znacznie gorszej prognoście. Panikę wywołuje już samo słowo „rak” – stąd staje się ono tabu. Nagła wiadomość o wstąpieniu nowotworu u dziecka sprawia, że rodzice tracą poczucie panowania nad sytuacją, a to z kolei pociąga za sobą konieczność mobilizacji sił do przezwyciężenia problemu. Opiekunowie czują się wpędzeni w „zaulek bez wyjścia”⁴.

Moment, w którym rodzice dowiadują się o diagnozie nowotworu u swojego dziecka, należy traktować jako sytuację trudną, wymagającą zarówno od nich, jak i od pozostałych członków rodziny uruchomienia psychologicznego mechanizmu radzenia sobie z chorobą. Na tym początkowym etapie zmagania się z nowotworem niezwykle ważna jest rozmowa opiekunów chorego dziecka z lekarzem prowadzącym na kluczowe w zaistniałej sytuacji tematy, do których należą: planowane leczenie, konieczne zabiegi, skutki uboczne leczenia, a także rzeczywiste szanse na wyleczenie pacjenta. Lekarz winien często powtarzać te same informacje i cierpliwie odpowiadać na zadawane przez rodziców pytania, aby zaopatrzyć ich w dostateczną wiedzę na temat istoty choroby oraz przebiegu leczenia. Jest to konieczne, aby uniknąć samodzielnego poszukiwania przez opiekunów informacji w mediach (obecnie zwłaszcza w Internecie) lub u innych, „zaawansowanych w leczeniu” swych dzieci rodziców, których porady nie zawsze udzielane są ze szlachetnych pobudek i niekiedy bywają niezgodne z prawdą⁵.

Oddziaływanie jednych rodziców na drugich może natomiast być bardzo korzystne i pomocne, jeśli są oni już zaawansowani we współpracy, mają rozwiniętą wrażliwość społeczną, a ich zachowanie cechują godność i pokora. Dzielenie się doświadczeniami, wprowadzanie innych w zasady panujące w szpitalu, udzielanie ważnych informacji na temat towarzyszenia choremu dziecku, a także przekładanie trudnego lekarskiego języka na ich własny – rodzicielski prowadzi do tworzenia się specyficznej wspólnoty rodzin⁶.

Przystosowanie się do nowej sytuacji i jej rzeczywista akceptacja wymagają pewnego czasu. Istotne jest, aby rodzice nie tylko na tym początkowym eta-

⁴ S. Z d e b s k a, J. A r m a t a, *Udział rodziców w leczeniu ich dziecka z chorobą nowotworową*, „Pediatria Polska” 53(1978) nr 5, s. 621n.

⁵ Por. M. S a m a r d a k i e w i c z, J. K o w a l c z y k, *Psychologiczne aspekty reakcji na rozpoznanie białaczki u dzieci*, „Acta Haematologica Polonica” 30(1999) nr 1, s. 33n.

⁶ Por. Z d e b s k a, A r m a t a, dz. cyt., s. 624.

pie, ale również podczas całego procesu leczenia zostali otoczeni optymalnym wsparciem w zakresie: uzyskiwania rzetelnych i wyczerpujących informacji na temat choroby, leczenia, jego skutków ubocznych oraz aktualnego stanu zdrowia dziecka; zrozumienia, że przeżywane przez nich uczucia, takie jak: lęk, strach o życie dziecka, napięcie, poczucie winy, żal, bezradność, złość czy wrogość, są naturalną reakcją na zaistniałą sytuację i doświadcza ich wielu rodziców; bezpiecznego odreagowania silnych emocji, okazji do omówienia bieżących problemów i przedyskutowanie możliwych rozwiązań; uzyskania informacji dotyczących dostępnych form pomocy psychologicznej, socjalnej, prawnej i duchowej oraz grup wsparcia⁷.

Przebieg leczenia dziecka zależy nie tylko od jakości opieki medycznej, ale również od czynników tkwiących w środowisku rodzinnym. Radzenie sobie rodziny z chorobą jest procesem interakcyjnym. Obejmuje on postrzeganie trudnej sytuacji, reakcje behawioralne członków rodziny ukierunkowane na poradzenie sobie z tą sytuacją, a także uruchomienie zasobów koniecznych do przystosowania się rodziny do choroby. Do tych zasobów zalicza się zasoby osobiste każdego z członków rodziny (wiek, poziom wykształcenia oraz cechy psychologiczne: pozytywne nastawienie do siebie, poczucie własnej wartości i panowanie nad sytuacją), zasoby rodzinne oraz zasoby zewnętrzne, czyli wsparcie społeczne⁸.

Do czynników rodzinnych (właściwości systemu rodzinnego) sprzyjających dobrej adaptacji do leczenia należy zaliczyć: spójność wynikającą z rodzaju i siły związków emocjonalnych w rodzinie; umiejętność udzielania sobie wzajemnego wsparcia w sytuacji silnego stresu; adaptacyjność, czyli elastyczność i zdolność zmiany ról pełnionych w rodzinie; prawidłową strukturę władzy (zależności) oraz otwartą komunikację w rodzinie. Komunikacja otwarta, związana z możliwością wyrażania uczuć, szczerej rozmowy o chorobie, otwiera drogę do uzyskania autentycznego wsparcia zarówno przez chore dziecko, jak i każdego członka jego rodziny⁹.

Współuczestniczenie opiekunów w procesie leczenia małego (młodego) pacjenta jest bardzo istotne dla przebiegu tego procesu terapeutycznego. Rodzice najlepiej znają dziecko i mają największy wpływ na jego zachowanie. Od tego, jak choroba dziecka jest postrzegana przez rodziców, zależy jej obraz wytworzony przez dziecko. Opiekunowie stanowią ważne ogniwo zespołu terapeutycznego, od ich postawy wobec personelu szpitala, konieczności hospitalizacji i zasad obowiązujących podczas terapii medycznej, a także od sto-

⁷ Por. E. S z w e d a, *Psychologiczna opieka nad dziećmi chorującymi na nowotwory i ich rodzinami*, „Bioetyczne Zeszyty Pediatрії” 1(2003-2004), s. 49.

⁸ Por. M.J. S i e m i Ń s k a, *Zmaganie się rodziców z chorobą nowotworową dziecka*, „Psycho-terapia” 1996, nr 2(97), s. 19-25.

⁹ Por. S z w e d a, dz. cyt., s. 50.

sowanych przez nich przemilczeń zależy stosunek małego (młodego) pacjenta do choroby i leczenia¹⁰.

Obecnie zachęca się rodziców do prowadzenia rozmów z dziećmi o zdiagnozowanej chorobie oraz ośmielania ich do zadawania pytań dotyczących ich stanu zdrowia. Zdecydowana większość dzieci i nastolatków chce bowiem wiedzieć o swojej chorobie. Zaleca się, aby po ustaleniu diagnozy przeprowadzić rozmowę z małym (młodym) pacjentem, używając słowa „rak”, i przekazać mu w przystępny sposób informacje na temat możliwości leczenia oraz jego spodziewanych i niespodziewanych konsekwencji. Niezwykle ważne jest wyposażenie dziecka w tę wiedzę, zanim będzie miało okazję porozmawiać o chorobie z rówieśnikami. Sposób przekazania przez innych pacjentów informacji o ich stanie zdrowia, bolesnych zabiegach i groźnych perspektywach niekiedy bywa bowiem dość okrutny. Odpowiednie przekazanie ważnych wiadomości przez rodziców i lekarza umożliwia pozostawienie choremu dziecku nadziei na to, że po pewnym czasie odzyska zdrowie i będzie mogło powrócić do normalnego trybu życia.

Obecnie nie poszukuje się już odpowiedzi na pytanie, czy mówić dziecku prawdę, istotne natomiast stają się pytania, jak to czynić, w jakim stopniu i kiedy prawdę przekazać. Elżbieta Szweda podaje kilka zasad, którymi należy się kierować, podejmując decyzję o poinformowaniu dziecka o charakterze jego choroby. Można fortunnie przekazać prawdę, jeśli: po pierwsze, chore dziecko chce wiedzieć, na co choruje, aktywnie poszukuje informacji o swojej chorobie i na tym etapie rozwoju, na którym się znajduje, ma możliwości (poznawcze i emocjonalne) przyjęcia tych informacji oraz realne możliwości poradzenia sobie z nimi przy wsparciu najbliższych i personelu; po drugie, rodzice dziecka chcą przekazać mu te informacje (lub wyrażają zgodę na ich przekazanie) i są gotowi udzielić mu konkretnego wsparcia w tej sytuacji; po trzecie, zapewnione jest dziecku wspomaganie psychologiczne po przekazaniu informacji i wsparcie ze strony zespołu leczącego – wszystkie informacje mają bowiem posłużyć dziecku do konstruktywnego radzenia sobie z chorobą oraz leczeniem i pomóc mu w utrzymaniu zaufania do rodziców, zespołu leczącego, a także przyczynić się do przyjęcia aktywnej postawy wobec stosowanych terapii, czyli do współuczestniczenia w procesie leczenia¹¹.

Zdarzają się sytuacje, kiedy rodzice nie wyrażają zgody na poinformowanie dziecka o rozpoznaniu i sama choroba staje się tematem tabu. Przyczyną takiego stanu rzeczy – jak pisze Marzena Samardakiewicz – jest najczęściej pragnienie chronienia dziecka lub brak wiedzy, jak należy przeprowadzić roz-

¹⁰ Por. M. Samardakiewicz, J. Kowalczyk, *Psychologiczne aspekty chorób nowotworowych dzieci*, „Medical Science Review” 1(1998), s. 41.

¹¹ Por. Szweda, dz. cyt., s. 48n.

moowę z chorym dzieckiem. Według tej autorki w takich wypadkach należy przede wszystkim ustalić rzeczywiste źródło lęku rodziców; wyjaśnić zalety otwartej komunikacji oraz zapoznać rodziców, z jakich innych źródeł dziecko może pozyskać informacje na temat swojego stanu zdrowia. Trzeba też wyjaśnić, że personel nie może godzić się na okłamywanie dziecka – jeśli zatem mały pacjent zapyta o swoją chorobę lub leczenie, to zostanie o nich poinformowany. Ważne jest też uświadomienie rodzicom, że ich postawy mają dynamiczny charakter i mogą się zmieniać, oraz podtrzymywanie komunikacji z nimi¹².

Na ogół dorośli w rozmowach z dzieckiem unikają poruszania problemu jego choroby. Sądzą bowiem, że przez zaprzeczanie wszystkiemu, co się z tą chorobą wiąże, mogą zmniejszyć jego niepokój. Jest jednak zgoła inaczej – w ten sposób skazują chore dzieci na osamotnienie, pozostawiają je pod wpływem wytwarzanych przez ich wyobraźnię koszmarnych wizji. Dorośli uchylają się od pytań, które są trudne dla nich samych; pytań, których się boją i na które nie znajdują odpowiedzi. Przypisują dzieciom własne wizje i lęki dotyczące przemijania. Lęk staje się więc kolejnym tematem tabu w chorobie nowotworowej.

Nie należy oczywiście postępować z małymi pacjentami w taki sam sposób, jak ze świadomymi dorosłymi. Całkowite milczenie, jakim otaczane bywa chore dziecko, może jednak powodować u niego więcej lęku niż delikatne, ostrożne i przystępne wyjaśnianie. Przemilczenia dotyczące choroby nie zmieniają faktu jej istnienia i – często – niepokojącego – rozwoju. Nie można zaprzeczać występowaniu lęku u dziecka, tylko dlatego, że nie jest ono w stanie wyrazić go na sposób znany dorosłym¹³.

W życiu przewlekłe chorych małych i młodych pacjentów wiele jest sytuacji trudnych i lękotwórczych. Lęk jest bowiem reakcją na przeżywane zagrożenie, stanowi emocjonalną odpowiedź na zewnętrzne lub wewnętrzne bodźce (myśli czy wyobrażenia). W sytuacjach chorowania, leczenia i hospitalizacji momentami lękotwórczymi są nie tylko zabiegi i operacje, ale także konieczność przebywania w obcym środowisku, zagrożenie powikłaniami choroby, kalectwem i śmiercią oraz brak wsparcia psychicznego ze strony najbliższych w danej chwili. Sama świadomość faktu, że doświadcza się ciężkiej choroby, stanowi źródło dręczącego niepokoju. Jeśli więc negatywny obraz choroby, jej przebiegu i skutków nie zostanie skorygowany, może nasilać lęk małego czy bardzo młodego pacjenta.

¹² Por. M. S a m a r d a k i e w i c z, *Psychologiczne i etyczne dylematy w przebiegu leczenia choroby nowotworowej u dzieci i młodzieży*, „Onkologia Polska” 12(2009) nr 4, s. 122.

¹³ Por. A. W i d e r a - W y s o c z a ń s k a, *Psychologiczne aspekty rozmowy lekarza z pacjentem umierającym i jego rodziną*, w: *Podstawy psychologii zdrowia*, red. G. Dolińska-Zygmunt, Wydawnictwo Uniwersytetu Wrocławskiego, Wrocław 2001, s. 327.

Czynnikami, które pomagają zmniejszyć lęk i dyskomfort spowodowany ciężką chorobą, są: stała obecność bliskich osób, dostosowane do wieku dziecka wyjaśnienie przyczyn, przebiegu i konsekwencji choroby, możliwość swobodnego wyrażania przez nie uczuć, rozmowy na tematy odnoszące się do choroby i śmierci, możliwość minimalnego decydowania o sobie oraz wykonywania zwykłych czynności przez dziecko. Opiekunowie powinni dostosować poziom rozmowy do wieku dziecka, przekazywać jasne, konkretne informacje, pozbawione silnych emocji, czynić to w sposób uczciwy, wyjaśniając prawdopodobny przebieg i konsekwencje choroby, dostarczać informacji o tym, jak dziecko może włączyć się w proces leczenia, by pomóc w jego prowadzeniu, oraz podkreślać, że choroba jest wyzwaniem i zawsze trzeba mieć nadzieję na jej pokonanie¹⁴.

Prawdę o chorobie należy przekazywać stopniowo, dostosowując informacje do możliwości psychicznych i emocjonalnych dziecka. Nigdy natomiast nie wolno posługiwać się kłamstwem. Właśnie na rodzicach i lekarzu prowadzącym spoczywa obowiązek określenia, w jakim stopniu dziecko powinno poznać swoją chorobę, a także towarzyszące jej okoliczności. Są oni bowiem jedynymi osobami upoważnionymi do rozmowy z dzieckiem o szczegółach jego choroby. Obecnie należy liczyć się z dużą dostępnością różnych źródeł informacji (takich, jak Internet, książki, telewizja, radio czy prasa) z których starsze dzieci oraz młodzież mogą dowiedzieć się niemal wszystkiego o nowotworach. Dlatego duże znaczenie ma działanie uprzedzające, którego celem jest uczynienie rodziców pierwszymi informatorami i przekazicielami wiedzy na temat stanu zdrowia pacjenta¹⁵.

Niestety rodzice nie zawsze wiedzą, jak powinni się zachować, i często popełniają błędy. Unikają rozmowy z dzieckiem, przemilczają ważne informacje lub „nieumiejętnie” okłamują dziecko, udając, że problem nie istnieje, gdy tymczasem sam pacjent poznał już prawdę. Prowadzi to do utraty zaufania do rodziców. Dziecko zapamiętuje przypadkowo zasłyszane fragmenty rozmów opiekunów na temat jego choroby i interpretuje je w sposób dla niego niekorzystny, co rodzi wiele zaburzeń emocjonalnych. Z tego powodu niedopuszczalne jest przekazywanie informacji dziecku przez inne osoby, nawet przez lekarza, podczas nieobecności rodziców. Takie wtargnięcie w świat intymny dziecka i przypadkowe ujawnienie jakiegoś kłamstwa opiekunów powoduje długotrwały, czasem nieodwracalny brak współpracy z jego strony. Jednakże bezkrytyczne stosowanie zasady szczerości wobec chorego dziecka

¹⁴ Zob. J. Mażurek, K. Maksymowicz, *Lęk przed śmiercią w przeżyciu dziecka*, „Onkologia Polska” 8(2005) nr 3, s. 154-157.

¹⁵ Por. L. Szczępaniak, *Granice informowania dziecka o jego chorobie*, „Bioetyczne Zeszyty Pediatрії” 1(2003-2004), s. 54n.

również może przynieść nieodwracalne szkody. Niektórzy opiekunowie bez żadnych ograniczeń mówią dziecku o wszystkich zagrożeniach: o domniemanych pomyłkach lekarskich, powikłaniach występujących u innych pacjentów, o śmierci koleżanek i kolegów. Niekiedy też podważają przy dziecku autorytet lekarza i pielęgniarki, wywołując u małego pacjenta niepotrzebne, trudne do opanowania stany lękowe. W przypadku starszych dzieci oraz młodzieży przemilczanie przyczyn choroby oraz skupianie się tylko na leczeniu, a także rozmowy rodziców z lekarzem bez udziału młodych pacjentów, odbierane są jako sygnał złego rokowania. Do stopniowego ujawniania prawdy o ciężkiej chorobie ma prawo zwłaszcza starsza młodzież. Dzięki tej wiedzy młodzi ludzie mogą bowiem świadomie uczestniczyć w decyzjach dotyczących własnego leczenia. Każdą formę ograniczenia dostępu do informacji odbierają natomiast nader boleśnie¹⁶.

Panuje przekonanie, że dziecko izolowane od wszelkich informacji, w pewnym stopniu posiada „wiedzę” o swojej chorobie, gdyż obdarzone jest rozwiniętym zmysłem obserwacji. Na swój sposób interpretuje nieustanną krzątanie personelu medycznego, rozbudowaną aparaturę przy łóżku czy porozumiewawcze gesty i spojrzenia otaczających go dorosłych. Stąd też skupianie się w rozmowach z dzieckiem wyłącznie na leczeniu i przemilczanie tego, co się z nim dzieje, wcześniej czy później spowoduje u małego pacjenta brak zaufania do zespołu leczącego. Chore dziecko, mimo że nie osiągnęło pełnej dojrzałości psychicznej, powinno mieć dostęp do informacji dotyczących swojego stanu zdrowia, ponieważ dzięki temu może uczyć się odpowiedzialności za swoje życie. Jeśli jednak opiekunowie, ukazując prawdę, nie kierują się zarówno miłością, jak i rozważą, zazwyczaj osiągają skutek przeciwny do zamierzonego. Relacje między rodzicami, personelem medycznym i chorym dzieckiem powinny być oparte na prawdzie, natomiast granice przekazywanej prawdy powinna wyznaczać miłość, sprawiedliwość i roztropność¹⁷.

Towarzyszenie dziecku w zmaganiu się z chorobą nowotworową wymaga ze strony rodziców wielkiego wysiłku, szczególnie zaś pracy nad własnymi emocjami. Mimo własnego bólu i wielkiej empatii w stosunku do chorego dziecka, muszą oni pozostawać silnymi, wspierającymi rodzicami. Na zachowanie się rodziców (na otwartość w udzielaniu informacji bądź stosowanie tematów tabu) oraz dzieci ma wpływ wiele czynników: samopoczucie i stan zdrowia dziecka (czy jest stabilny, czy są przestoje w leczeniu, bądź istnieją dodatkowe komplikacje czy stan zagrażający życiu), zachowania innych pacjentów i ich rodziców, aktualne problemy rodzinne, a także wydarzenia na terenie oddziału (pojawienie się pacjenta ze wznową lub śmierć innego

¹⁶ Por. tamże, s. 56-58.

¹⁷ Por. tamże, s. 59-61.

dziecka), stąd przekazywanie prawdy o chorobie stanowi proces dynamiczny i zmienny. Interakcje chorego dziecka z otoczeniem ulegają ciągłym zmianom, w konsekwencji pojawiają się u niego różne konteksty świadomości choroby oraz stanu zdrowia.

KSZTAŁTOWANIE SIĘ KONTEKSTÓW
ŚWIADOMOŚCI MAŁYCH PACJENTÓW
W ŚWIETLE BADAŃ MYRY BLUEBOND-LANGNER

Mirona Ogryzko-Wiewiórowska w swojej książce *Rodzina i śmierć*¹⁸ przytacza koncepcję kontekstów świadomości, której twórcami są dwaj amerykańscy socjologowie Barney C. Glaser i Anselm L. Strauss¹⁹. Koncepcja ta przedstawia kształtowanie się świadomości własnej śmierci u osób w terminalnym okresie choroby. Można wyodrębnić cztery konteksty świadomości: świadomość zastrzeżoną, która dotyczy sytuacji, kiedy fakt śmierci jest ukrywany przed chorym, ale znany jest rodzinie i specjalistom medycznym; świadomość podejrzaną, gdy chory zaczyna się domyślać, że umiera, i próbuje uzyskać informacje dotyczące tego faktu, ale otoczenie konsekwentnie je przed nim ukrywa; świadomość wzajemnego udawania – w sytuacji, gdy zarówno chory, jak i jego otoczenie wiedzą o trwającym umieraniu, ale nadal zachowują się tak, jakby nie znali prawdy; oraz świadomość otwartą – w sytuacji, kiedy obie strony wiedzą o zbliżającej się śmierci i nie ukrywają swojej wiedzy, lecz otwarcie rozmawiają o tym, co się dzieje i co przeżywają, a także starają się w pełni wykorzystać dany im czas²⁰.

Badania Glasera i Straussa dotyczyły głównie dorosłych pacjentów oraz ich świadomości nadchodzącej śmierci. Angielska antropolog Myra Bluebond-Langner natomiast, aplikując koncepcję kontekstów świadomości do własnych badań, opisała, w jaki sposób z chorobą przewlekłą i przeczcuciem zbliżającego się końca życia zmagają się dzieci. Interpretację zebranego materiału badawczego przedstawiła w książce *The Private Worlds of Dying Children*. Obserwowaną i scharakteryzowaną w tej pracy grupę stanowiły dzieci z rozpoznaną białaczką, w wieku od trzech do dziewięciu lat. Badaczka towarzyszyła rodzinom małych pacjentów od pierwszego dnia ich pobytu w szpitalu do śmierci, miała zatem wgląd w cały proces kształtowania się świadomości stanu zdrowia oraz umierania obserwowanych dzieci. Świadomość ta budo-

¹⁸ Zob. M. Ogryzko-Wiewiórowska, *Rodzina i śmierć*, Wydawnictwo UMCS, Lublin 1994.

¹⁹ Zob. B.G. Glaser, A.L. Strauss, *Awareness of Dying*, Aldine Publishing Co., Chicago 1965.

²⁰ Por. Ogryzko-Wiewiórowska, dz. cyt., s. 37n.

wana była na podstawie gromadzonych przez małych pacjentów informacji uzyskiwanych z różnych źródeł: od lekarzy, rodziców, chorych rówieśników, z obserwacji codziennego życia w szpitalu, a także dostarczanych przez własny organizm (dotyczących samopoczucia, wydatkowania energii, odczuwania bądź nie odczuwania działania leków).

Bluebond-Langner wyodrębniła pięć etapów pozyskiwania i interpretowania przez dzieci informacji podczas trwającego leczenia: Pierwszy etap charakteryzuje przekonanie, że „to” jest poważna choroba. Nie wszystkie dzieci znały nazwę swojej choroby, ale wszystkie wiedziały, że jest ona poważna. Etap drugi wyznacza znajomość nazw leków stosowanych podczas leczenia oraz ich efektów ubocznych. Dzieci wiedziały, w którym momencie jakie leki zostaną im podane oraz jakie będą tego konsekwencje. Etap trzeci wyróżnia znajomość specjalnych procedur medycznych. Mali pacjenci rozumieli konieczność stosowania tych procedur w celu kontynuowania leczenia i przeciwdziałania skutkom ubocznym leków. Zнали również zależności między wystąpieniem objawów a stosowaniem konkretnych procedur medycznych. To współwystępowanie objawów i procedur medycznych postrzegali jednak jako jednorazowe, niepowiązane ze sobą zdarzenia. Etap czwarty cechuje postrzeganie choroby jako serii powtarzających się remisji i nawrotów, ale bez perspektywy jej końca jako własnej śmierci. Dopiero na tym etapie chore dzieci nabywały zdolność postrzegania objawów oraz konkretnych procedur medycznych jako ciągu kolejnych remisji i nawrotów. Dowiadywały się również, że leki nie działają tak długo, jak można by się spodziewać. Etap piąty to postrzeganie choroby jako serii powtarzających się remisji i nawrotów prowadzących do śmierci. Na tym etapie mali pacjenci uświadamiali sobie, że istnieje ograniczona możliwość stosowania leków, że po pewnym czasie stają się one nieskuteczne oraz że cykl powtarzających się remisji i nawrotów prowadzi nieuchronnie do śmierci. Na tym etapie śmierć zostaje uznana za fakt.

Aby pokonać każdy kolejny etap chore dziecko musi najpierw zebrać i zinterpretować napływające informacje. To, czego nauczyło się na danym etapie, jest potrzebne do dalszego interpretowania nowych wiadomości (na przykład zanim nastąpiło w świadomości małego pacjenta połączenie w jeden cykl remisji i nawrotów, musiał on poznać nazwy leków oraz zastosowanie specjalnych procedur medycznych, a także poznać ich skutki uboczne). Jeśli jednak dziecko nie uzyskało informacji kluczowej, nie było w stanie wysnuć nowych wniosków na temat swojego stanu zdrowia. Jeśli znało nazwy leków, ich efekty uboczne, konieczność stosowania specjalnych procedur, ale nie zdawało sobie sprawy, że choroba jest przewlekła, to wiadomość o śmierci innego dziecka nie prowadziła do przekonania o możliwości własnej śmierci)²¹.

²¹ Por. tamże, s. 168.

Tym, co ostatecznie pozwala małym pacjentom przejść na kolejny etap, jest doświadczenie. Dzieci potrzebowały doświadczenia choroby, jakim jest odczuwanie jej objawów (na przykład krwawienia z nosa) i poddanie się stosowanym procedurom medycznym (takim, jak pobranie szpiku czy nakłucie), aby zebrać istotne informacje dotyczące swojego stanu zdrowia oraz tego, co się z nimi dzieje i dlaczego. Często miało to miejsce podczas rozmów z innymi pacjentami na temat ich sytuacji oraz leczenia. Zebrane na podstawie rozmów oraz obserwacji informacje dzieci porównywały z własnymi doświadczeniami. Jeśli doświadczały podobnych sytuacji, były nimi zainteresowane, natomiast nie pytały o te, które nigdy im się nie przydarzyły. To właśnie ilość i charakter doświadczeń, a nie wiek czy sprawność intelektualna powodowały, że niektóre dzieci pozostawały na trzecim etapie przez całe leczenie, gdy inne w ciągu krótkiego czasu dochodziły do etapu ostatniego²².

Podczas przechodzenia z jednego etapu pozyskiwania informacji o chorobie na kolejny następowały również zmiany w procesie tworzenia przez dzieci koncepcji swojej choroby i postrzegania siebie w roli chorego. W procesie tym również wyróżnić można pięć stadiów: jestem poważnie chory; jestem poważnie chory, ale wyzdrowieję; wciąż jestem chory, ale wyzdrowieję; wciąż jestem chory i nigdy nie wyzdrowieję; umieram²³.

Postrzeganie własnej choroby i siebie w roli chorego było rezultatem zarówno uzyskania informacji podczas wielu interakcji z innymi, jak i nabywania doświadczeń własnych. Jeśli dziecko posiadało wiedzę na temat cyklu powtarzających się remisji i nawrotów, mogło dojść do wniosku, że jest przewlekłe chore, ale słysząc o śmierci innego pacjenta, mogło nie nabrać przeświadczenia o własnym umieraniu, dopóki nie zaczęło postrzegać siebie jako osoby, która nigdy nie zostanie wyleczona²⁴.

Z badań autorki *The Secret Worlds of Dying Children* wynika, że tendencja do izolowania dziecka od pewnych informacji ujawnia się już w chwili jego przybycia do szpitala. Personel medyczny wie, jakich pytań należy unikać i jakiego rodzaju informacji nie należy udzielać. Jeśli z ust małego pacjenta pada „niewygodne” pytanie, lekarz manifestuje swoją niechęć do rozmowy na ten temat przez opuszczenie sali, reprimendę lub zwyczajne pomijanie tego pytania. Rodzice pomagają utrzymywać dziecko w niewiedzy, w podobny sposób okazując niechęć do rozmowy i udzielania odpowiedzi na zadawane przez nie pytania o jego stan zdrowia. Przekazują mu ograniczoną ilość informacji, a objaśnienia sprowadzają do niezbędnego minimum. Dzieci zauważają sygnały niechęci i stosują się do tych niewerbalnych wskazówek w swoich

²² Por. tamże, s. 168n.

²³ Por. tamże, s. 169.

²⁴ Por. tamże, s. 170n.

interakcjach z innymi – w ten sposób zaczyna się w nich kształtować świadomość „wzajemnego udawania” (ang. mutual pretense awareness)²⁵.

Tym wzajemnym udawaniem, angażującym obie strony interakcji dziecko–otaczający je opiekunowie (rodzic, personel medyczny), kierują następujące zasady: (1) Wszystkie podmioty trwającej interakcji powinny omijać niebezpieczne tematy (stan zdrowia dziecka, podawane leki, wygląd chorego, przyszłe wydarzenia, plany na przyszłość). (2) Rozmowa na niebezpieczne tematy toczy się dopóty, dopóki jakakolwiek strona interakcji jej nie zerwie poprzez naruszenie tabu. (3) Wszystkie podmioty interakcji powinny skupiać się na bezpiecznych tematach i czynnościach, na przykład dotyczących codziennego życia, czytanych książek, oglądanych programów telewizyjnych, rozgrywanych gier planszowych. (4) Wskazane jest używanie pewnych rekwizytów w celu utrzymywania trwającej iluzji; na przykład podręczniki znajdujące się w szpitalu sugerują, że dziecko powróci kiedyś do szkoły. (5) W momencie, kiedy coś niepokojącego się wydarzy, lub zostanie powiedziane coś, co może ujawnić fikcję, obie strony interakcji usiłują utrzymać wzajemne udawanie. (6) Wszystkie podmioty interakcji muszą dążyć do utrzymania w niej „normalności”. (7) Wszystkie podmioty muszą dążyć do utrzymania krótkich, przelotnych interakcji. (8) Kiedy przestrzeganie zasad staje się niemożliwe, a przerwanie „wzajemnego udawania” wydaje się nieuniknione, należy zerwać tę interakcję. Zarówno przez rodziców, jak i przez dzieci stosowane są różne techniki dystansowania się od tych momentów krytycznych. Dorośli najczęściej stosują unikanie wchodzenia na salę chorego dziecka, a jeśli w danym momencie się tam znajdują, opuszczają pokój pod jakimkolwiek pretekstem. Taktykami podejmowanymi przez dzieci są natomiast: odmowa rozmowy lub prowadzenie bardzo powierzchownej konwersacji, ucieczka w sen, krzyk i płacz, zamknięcie się w sobie, zajęcie się pochłaniającą czynnością, która czyni ich „głuchymi” na jakiegokolwiek zagadywanie²⁶.

Bluebond-Langner pisze: „Świadomość wzajemnego udawania jest próbą utrzymania przez każdą jednostkę porządku społecznego. Jak twierdzą Durkheim, Goffman i Garfinkel, porządek społeczny to porządek moralny. Każda jednostka podejmie ogromne starania, by go utrzymać. Naruszenie tego ładu poprzez złamanie zasad jego utrzymania niesie ryzyko wykluczenia i porzucenia, «los gorszy od samej śmierci». Stosowanie «wzajemnego udawania» odzwierciedla dylemat o wiele bardziej fundamentalny niż strach przed złamaniem tabu – dylemat istnienia człowieka”²⁷.

²⁵ Por. tamże, s. 200n.

²⁶ Por. tamże, s. 201-207.

²⁷ Tamże, s. 230 (tłum. fragm. – M.N.).

Słowa badaczki wskazują, że świadomość wzajemnego udawania jest najbardziej powszechnym, bezpiecznym i oczekiwanym przez wszystkich sposobem prowadzenia interakcji chorego dziecka z jego otoczeniem, ponieważ warunkuje ład społeczny. Pacjenci oraz ich opiekunowie tworzą swoistą, hermetyczną i dynamiczną grupę społeczną na terenie szpitala, który jako instytucja totalna dba o przestrzeganie tego ładu. Tematy tabu oraz przemilczenia są niejako wpisane w chorobę nowotworową, która wiąże się z zagrożeniem życia i niepewnością jutra. Zakaz poruszania tych tematów obowiązuje podczas leczenia nawet wtedy, kiedy terapia odbywa się zgodnie z ustalonym schematem, bez jakichkolwiek powikłań.

ANALIZA BADAŃ WŁASNYCH

O stosowaniu tematów tabu od samego początku zmagania się z nowotworem świadczą wypowiedzi matek²⁸, których chore na białaczkę dzieci przeszły pomyslnie okres leczenia szpitalnego lub zbliżały się do jego zakończenia. Wszyscy mali pacjenci pozostawali na etapie postrzegania siebie jako osoby ciężko chorej, która jednak zostanie wyleczona. Na zadane pytania o to, co zostało przemilczane i w relacji z kim, oraz jakie są tematy tabu występujące podczas leczenia, respondenci udzieliły odpowiedzi, które można pogrupować w kilka kategorii.

Do pierwszej kategorii zaliczone zostały wypowiedzi wskazujące, że przemilczenia dotyczyły samej choroby – jej nazwy i specyfiki, a słowami tabu były „rak” i „choroba nowotworowa”:

„Przemilczałam, czym jest białaczka. Cóрка dowiedziała się, że to choroba krwi, którą się leczy długo, ale w końcu to leczenie się kończy. Innej opcji nie zna. Nie używałam słów: «choroba nowotworowa krwi», że to «rak»” – pisze jedna z matek.

„Nie nazywam białaczki rakiem – stwierdza inna matka – bo to mnie prze-raża. Chodzi o fakt, jak ciężka jest ta choroba. Tak jakby mój mózg nie dopuszczał tych myśli. Cóрка wie, że jest bardzo chora, że czeka ją długie, trudne leczenie i że wyzdrowieje. Czasem w rozmowach dorosłych coś usłyszy, czego nie powinna, ale jak się dopytuje, to staram się zmieniać szybko temat rozmowy. Cóрка nie wie za wiele – tyle, że przed nią długie i trudne leczenie”.

²⁸ Informacje zostały pozyskane za pośrednictwem Internetu od siedmiu matek dzieci chorych na białaczkę będących pacjentami Kliniki Hematologii, Onkologii i Transplantologii Dziecięcej Uniwersyteckiego Szpitala Dziecięcego w Lublinie. Wiek dzieci – od czterech do dziesięciu lat – odpowiadał wiekowi dzieci obserwowanych i opisanych przez Bluebond-Langner. W chwili obecnej wszyscy ci mali pacjenci zakończyli leczenie szpitalne i znajdują się na różnych etapach tak zwanego leczenia podtrzymującego w domu. W przypadku białaczek jest ono kontynuowane przez dwa lata po zakończeniu hospitalizacji.

Kolejna respondentka wspomina: „Generalnie dla córki nie istniał temat choroby, ja nie pamiętam, by kiedykolwiek powiedziała przy nas słowo «białaczka». Nie pytała, nie chciała nic na jej temat wiedzieć. Traktowała leczenie zadaniowo: jedziemy na 5 dni, bierzemy metotreksat, płuczemy się i do domu. Nie chciała wiedzieć, co i ile będzie trwało, ani dlaczego”.

Kategoria druga to odpowiedzi, których autorki przemilczanym tematem czynią wygląd chorego dziecka, zwłaszcza brak włosów, będący efektem ubocznym leczenia, na przykład: „Temat tabu to wypadające włosy. Teraz znów mamy ten problem. Od wczoraj włosy wypadają po naświetlaniach”.

Do kategorii trzeciej należą wypowiedzi wskazujące na przemilczenia co do gorszych wyników badań bezpośrednio związanych ze stanem zdrowia dziecka i stosowaniem lub odroczeniem procedur medycznych. Jedna z matek napisała: „Najważniejszą osobą, przed którą nie mogłam pozwolić sobie na wylewność, jest mój syn – baczny obserwator, który wszystko analizuje i bierze do siebie. Tematem tabu były jego gorsze wyniki, zwłaszcza te wątrobowe, które nastroczały nam wiele zmartwień. Raz pozwoliłam sobie w obecności lekarza, który przekazał informacje o utrzymujących się wysokich transaminazach wątrobowych na komentarz: «Jestem przerażona», i gdy usłyszałam w odpowiedzi: «Skoro panią to przeraża, to co ma czuć dziecko, słysząc te słowa. Pewnie jest jeszcze bardziej przerażone». Zrozumiałam i dało mi to wiele do myślenia. Czasem lepiej przemilczeć, niż własnym niepokojem zarażać ukochaną osobę. Nie można niszczyć pozytywnego myślenia i siły dziecka do pokonania choroby. W przypadku mojego syna lepiej było przemilczeć, niż przekazać gorsze wiadomości. Nadmiar informacji mu nie służył”.

Kategorię czwartą tworzą odpowiedzi wiążące przemilczenia z przekazywaniem informacji o stanie zdrowia dziecka członkom rodziny (rodzeństwu, dziadkom) lub innym osobom postronnym. Oto kilka z nich:

„Długo nie mówiliśmy pozostałym dzieciom (w wieku 4 i 6 lat), na co choruje syn. Dopiero po kilku miesiącach powiedzieliśmy im, że to jest choroba, która nazywa się białaczka, i to oznacza, że ich brat ma chorą krew. Wiedzą, że jest to poważna choroba i długo się ją leczy. Wszystko ponad to zostało przemilczane. Te same informacje były podane choremu dziecku”.

„Kiedy wyniki syna się pogarszały lub były jakieś sytuacje naprawdę trudne, to nie mówiliśmy o tym moim teściom. W takich sytuacjach teściowa wszystko bardzo przeżywała i to ja byłam osobą, która musiała ją jeszcze pocieszać. To zbyt męczące dla nas”.

„W moim przypadku są przemilczenia, gdy nie chcę martwić dziadków, że coś jest nie tak, że córka się źle czuje”.

„Najczęściej nie mówiłam najbliższym mi osobom, np. dziadkom lub osobom, które źle znosiły przykre wieści o stanie zdrowia syna. Nie udzielałam też informacji osobom, które pytały bardziej z ciekawości i swego rodzaju

wścibstwa niż z troski... Często, już w późniejszych etapach pobytu w szpitalu [...] «milczałam», jeśli chodzi o rozmowy z innymi rodzicami, którzy chcieli wiedzieć, co będzie potem, jakie mogą być skutki uboczne, powikłania. Nauczyłam się raczej nie zabierać głosu w tej sprawie albo udzielałam wymijającej odpowiedzi”.

„Pomimo obecności i świadomości bliskości rodziny często odczuwałam potrzebę przemilczania wielu przeciwności losu, gorszych wyników, samopoczucia syna, by ochronić, nie dodawać zmartwień i trosk bliskim. Nie ukrywam, że niejednokrotnie nie było łatwo, ale czułam, że na odległość wszystko przeżywa się z jeszcze większą siłą. Na szczęście zawsze mogłam liczyć na męża, który musiał wysłuchiwać moich zwierzeń i rozterek”.

Do kategorii piątej należą wypowiedzi dotyczące przemilczania problemu śmierci związanej z charakterem choroby oraz faktu śmierci innych pacjentów z oddziału – kolegów i koleżanek dziecka:

„Gdy jest ciężko i gdy brak nadziei, nie mówimy, że to koniec. Nie wspominamy tych, którzy odeszli.”

„Córka nie powinna wiedzieć, że taka choroba może zakończyć się śmiercią.”

„Tematem tabu była śmierć. Córka nie wiedziała, że mogą być komplikacje, które mogą prowadzić do śmierci.”

„Najważniejsza rzecz, którą do tej pory ukrywam przed synem, [to – M.N.] jest śmierć jego kolegów...”

„Tematem tabu była śmierć. W ogóle ten temat nie istniał, nikt o tym nie wspominał, nie istniał taki scenariusz. Na początku staraliśmy się chronić ją [córkę – M.N.] przed różnymi informacjami o odejściu innych dzieci, ale w tak dużym gronie, jakim jest oddział, nie było to możliwe. Dla mnie to było tabu. Uważałam, że każde dziecko na oddziale powinno być chronione przed takimi wieściami. A rodzice bez ceregieli wymieniali między sobą szczegóły odchodzenia innych dzieci, nie zważając, kto tego słucha. Takie wiadomości traktowane były jak temat pogaduszek przy dzieciach”.

Zaczerpnięte z moich badań wypowiedzi matek stanowią potwierdzenie obserwacji poczynionych przez Bluebond-Langer, zarówno co do tematów niebezpiecznych dla przebiegu interakcji, jak i technik dystansowania się od nich opiekunów małego pacjenta: unikania rozmów i zmiany tematu rozmowy. Mimo upływu czasu i zmiany podejścia do kwestii przekazywania dziecku prawdy o chorobie oraz stanie zdrowia, nadal istnieją tematy tabu i dotyczą one tych samych problemów.

Szczególnie ważnym zagadnieniem jest postrzeganie tematów tabu przez chore dzieci i młodzież oraz stosowanie przez nich przemilczenia. Korzystając z nawiązanych podczas choroby bliskich relacji z nastoletnimi pacjentami, którymi opiekowałam się podczas hospitalizacji w klinice, poprosiłam kilkoro

z nich o podzielenie się swoimi doświadczeniami w tym zakresie²⁹. Pytanie sformułowałam bardzo ogólnie, by nie narzucać odpowiedzi, nie wywoływać silnych emocji, a nade wszystko nie burzyć poczucia bezpieczeństwa: Co i w relacji z kim przemilcza się w czasie choroby? Na moją prośbę odpowiedziało siedmioro młodych ludzi, odsłaniając część swojego wewnętrznego świata.

Według nich tematami przemilczanymi w czasie zmagania się z chorobą nowotworową są: sama choroba; lęk, obawy, zmartwienia i ból; skutki choroby i leczenia – wygląd, spadek sił i ograniczenie aktywności; dolegliwości, obawy przed zabiegami i niestosowanie się do zaleceń.

Pięciu byłych pacjentów przyznało, że unikali rozmów o chorobie nowotworowej. Pacjent A napisał: „Tematem tabu jest dla nas ogólnie cała choroba, nie chcemy o niej rozmawiać, nie chcemy się o niej rozpisywać, kiedy ktoś się zapyta, jak wygląda leczenie. Tak jest na początku, potem, z czasem pragniemy się tym podzielić z kimś drugim, a jest to przeżycie, którego nie da się zapomnieć i potrzebna jest ta druga osoba. Powoli właśnie dzięki takim rozmowom dochodzimy do siebie, możemy ochłonąć z tych wszystkich przeżyć. Ale to dopiero potem. Bo w chorobie jest wszystko świeże. Prawdę powiedziawszy, wspomnienie po takim czymś nigdy się nie zaciera i zostaje to do końca”. Również w wypowiedzi pacjentki C znalazło się stwierdzenie: „Temat tabu to nic innego jak choroba”.

Pacjentka B w następujący sposób uzasadniała niechęć do informowania o chorobie: „Choroba nie jest czymś cudownym, nie jest rzeczą, którą można się pochwalić. Jest rzeczą, z którą nie możemy na początku się pogodzić, a więc myśl, że wie o tym mniejsza liczba osób, okazuje się dużym ukojeniem w bólu. Najczęściej informacja o chorobie pozostaje w kręgu rodzinnym, jednak nie zawsze jest ona przekazywana. Nie chcąc martwić najbliższych, ograniczamy większość szczegółów”.

²⁹ Wypowiedzi uzyskane zostały za pośrednictwem Internetu od siedmioro (byłych i obecnych) pacjentów Kliniki Hematologii, Onkologii i Transplantologii Dziecięcej Uniwersyteckiego Szpitala Dziecięcego w Lublinie. Na potrzeby artykułu autorom wypowiedzi przypisuję kolejne litery alfabetu: pacjent A – chorował na białaczkę, dwa lata temu zakończył leczenie szpitalne, ma obecnie dwadzieścia lat; pacjentka B – chorowała na chorobę Hodgkina, została poddana przeszczepieniu szpiku, leczenie zakończyła dwa lata temu, ma obecnie piętnaście lat; pacjentka C – przed trzema laty zachorowała na białaczkę, rok temu przeszła zabieg przeszczepienia szpiku, obecnie ma dwadzieścia lat; pacjentka D – choruje na białaczkę, zakończyła etap leczenia szpitalnego i kontynuuje leczenie podtrzymujące w domu, ma siedemnaście lat; pacjentka E – zachorowała trzy lata temu na białaczkę, przeszła przeszczepienie szpiku, obecnie ma dwadzieścia lat; pacjent F – od kilku miesięcy choruje na guza mózgu, oczekuje na dalsze zalecenia medyczne, ma czternaście lat; pacjentka G – trzy lata temu zachorowała na mięsaka kości, po prawie rocznej przerwie wskutek wznowy powróciła do kliniki na kolejne leczenie, ma piętnaście lat.

Pacjentka D i pacjent F pisali o powodach unikania rozmów o chorobie: „Na początku leczenia było mi ciężko – wspomina dziewczyna – a zarazem nie chciało mi się z nikim o tym rozmawiać, wolałam sobie sama w głowie to wszystko poukładać i z czasem pogodzić się z tym, co mnie spotkało. Z dziewczynami w klinice rozmawiamy o normalnych rzeczach, nie o oddziale. O tym, co będziemy robić, gdzie pojedziemy, jak już skończymy leczenie. Ostatnio planowałyśmy wyjście do kina i przyjazd na moją osiemnastkę”. Chłopak stwierdza: „Głównie unikam takich [dotyczących choroby – M.N.] tematów, by po prostu być dobrej myśli i nie chodzić smutny, bo nowotwór i depresja, to mieszanka wybuchowa”.

Niemal wszyscy autorzy odpowiedzi przyznają, że nie mówili o swoich lękach, troskach i bólu. „Nie mówię o lękach – pisze pacjent F – Póki mogę, staram się być silny. Są tematy, które zostawiam tylko dla siebie”. Pacjentka C zauważa: „Na pewno rodzicom się przemilcza. W moim przypadku zwłaszcza mamie przemilczałam moje lęki, jakie mnie dopadały, strach i zmartwienia. Było to w momentach, gdy naprawdę źle się czułam i nie najlepiej ze mną było, kiedy obie wiedziałyśmy, że różnie bywa”. „Wtedy, kiedy było najgorzej – wyznaje pacjentka E – nic nie mówiłam. Wiadomo, straszny ból, ale wtedy nie chciało mi się z nikim rozmawiać, wszystko przeszkadzało”.

Dwoje pacjentów wprost deklaruje, że stosowali przemilczenie, aby oszczędzić trosk swoim bliskim. „Często nie mówi się prawdy bliskim – pisze pacjent A – żeby ich nie zmartwić. Kiedy jesteśmy w szpitalu sami, rodzice rzecz jasna mają pracę. Kiedy dzwonią, żeby się zapytać, co i jak, często fałszujemy rzeczywistość, żeby mogli spokojnie, o ile to możliwe, wykonywać swoje prace, czy to zawodowe, czy te prywatne koło domu”. „Nie rozmawiam z rodzicami o tym, gdy mnie coś boli, bo wiem, że i tak mi nic nie pomogą, bo są daleko. Zazwyczaj jestem sama, bez nich. Daję sobie radę. Nie chcę, żeby się martwili tam, w domu” – to słowa pacjentki D.

Pacjentka G zaś tak pisze o przemilczanych lękach: „Raczej nie mówię, czego tam się boję. W sumie jestem już przyzwyczajona. Co będzie, to będzie”.

Jak wynika z kilku wypowiedzi młodych ludzi, temat tabu stanowią dla nich również pewne skutki choroby i leczenia. O konsekwencjach związanych z wyglądem pisze pacjentka E: „Tematem tabu jest bliskość z drugim człowiekiem w czasie choroby i po... Wiele osób zamyka się w sobie, nie może pogodzić się z tym, jak wygląda, że wypadają włosy, zostają blizny w wielu miejscach na ciele... Wstydzimy się tego, jak wyglądamy. Nie umiemy się otworzyć na świat, na drugiego człowieka. W przypadku relacji damsko-męskich czujemy taką blokadę. Strach, co ta druga osoba zrobi, powie i jak się zachowa, gdy nas zobaczy, np. bez włosów, piersi, z bliznami”. W podobnym tonie utrzymana jest wypowiedź pacjentki B: „Jednym z tematów tabu mogą być szczegóły związane z leczeniem czy też zabiegami operacyjnymi. W przy-

padku niektórych nowotworów pojawia się konieczność amputacji części ciała, np. mastektomia piersi, które często pozbawiają poczucia wartości. Po takich przejściach drażliwa staje się rozmowa o tego przyczynie, staje się tematem niechcianym, tematem tabu. Innym powodem może okazać się wstyd, często przewijający się u kobiet, które w czasie choroby uważają się za szpetne. Boją się pokazać ludziom. Boją się, że zostaną uznane za potwory: łyse, bez rzęs i brwi, często wycieńczone, wychudzone przez niszczącą je chemioterapię”.

Innym skutkiem choroby i leczenia jest spadek kondycji fizycznej i aktywności.

„Ogólnie nie chce się być «innym» – stwierdza Pacjent F – dlatego nie wszystkim mówię, co mam. Bo jak się widzi osobę wychudzoną i bez włosów, to jest się dla niej milszym i nie każe się np. nosić jakiś ciężarów. Gdyby mi ktoś kazał zrobić coś, czego nie mogę, to bym mu powiedział, co przeszedłem i że nie mogę”. Pacjentka C zaś pisze o swoistej potrzebie przemilczenia tego tematu: „Znajomym i rodzinie przemilcza się, że nie lubi się pytań w stylu: «jak się czujesz?»». Były delikatnie irytujące”.

Autorzy odpowiedzi wspominają również, że przemilczali pewne dolegliwości, niekiedy z obawy przed zabiegiem, oraz niestosowanie się do zaleceń lekarskich. Pacjentka C pisze: „Doktorom przemilczałam czasami, że coś mnie boli, ale to już taki mam charakter, że się nie przyznam. Gdy już nie wytrzymałam sami zauważali, że coś jest nie tak, bo nie uśmiechałam się. Czasem przemilczałam, że nie wypilałm biseptolu”. Pacjent A również nie ukrywa próby zatajenia objawów choroby: „Raz miałem taką sytuację, że wiedziałem, że badanie jest nieciekawe i chciałem oszukać jakoś lekarza, ale i tak w końcu powiedziałem, o co chodzi”.

Przemilczenia odnośnie do lęków, samopoczucia i zmartwień młodzi pacjenci stosują najczęściej względem swoich rodziców. Podczas zmagania się z chorobą autorytetem i partnerem do rozmów na te tematy staje się lekarz prowadzący. Jednakże, jak sygnalizowała młodzież, są też takie tematy, których w ogóle się nie porusza, i są chwile, kiedy pozostaje się w całkowitym milczeniu, w ciszy i samotności. Warto w tym miejscu przytoczyć dwie wypowiedzi wskazujące na sposób postrzegania ciszy przez młodych ludzi borykających się z chorobą nowotworową.

„Cisza w chorobie – pisze pacjent A – to ciągle oczekiwanie na nieznane, co może nas czekać za kilka dni, to taka cisza wewnętrzna. To też ciągle oczekiwanie na wyniki, czy badanie się powiodło i jakie są rokowania lekarzy w związku z dalszym leczeniem. Cisza to nasze zamknięcie przed światem. Na początku w szczególności potrzebujemy takiej ciszy, żeby dojść z samym sobą do ładu, przeprowadzić ze sobą wewnętrzny monolog, powiedzieć sobie, że przecież wszystko będzie w porządku. Człowiek wtedy wiele rozumie, zaczyna na sobie wiele spraw uświadamiać. To okazja do rozmyślenia nad życiem, co

zrobiłem dobrze, a czego w ogóle nie zrobiłem. Na dalszych etapach leczenia cisza ściśle wiąże się ze złym samopoczuciem i rozdrażnieniem”. Dla pacjentki C cisza miała szczególne znaczenie: „Jeżeli nasze głowy, nasze myśli i modlitwę można nazwać miejscem ciszy, to właśnie one były dla mnie takim miejscem. Chwile, kiedy byłam sama, miałam ciszę i spokój. Kiedy mogłam sobie wszystko przemyśleć, a w modlitwie zanieść wszystkie obawy do Boga. Jedynie On miał prawo do mojego miejsca ciszy wejść i w nim sobie pogrzebać, żeby mi pomóc”.

Zastanawiające jest, że żadna z osób udzielających odpowiedzi na moje pytanie nie wymieniła śmierci jako tematu tabu, nikt nawet o niej nie wspomniął. Aż pięcioro z siedmiorga młodych ludzi przeżyło śmierć swoich bliskich kolegów. Jedna z respondentek nadal walczy z chorobą, przeżywając jej nawrót. Trzy osoby doświadczyły przeszczepienia szpiku i momentów zagrożenia życia podczas leczenia. Można zatem domniemywać, że strach przed śmiercią kryje się pod ogólnym wskazaniem lęku jako obszaru przemilczeń. Śmierć jest zapewne najściślej przestrzegany tabu w chorobie nowotworowej.

Wśród przyczyn przemilczeń byli pacjenci wymieniają: bunt i złość, wstyd, potrzebę chronienia innych, dawanie sobie rady samemu czy zamknięcie się w sobie. Rak nadal pozostaje chorobą stygmatyzującą pacjenta. Brutalnie wdzierają się w integralność osoby i powoduje dotkliwe konsekwencje psychospołeczne. Głębokie zmiany w wyglądzie chorego oraz ograniczenia aktywności stają się źródłem poczucia wyobcowania. Stosując przemilczenia, młodzi pacjenci próbują, pomimo spowodowanych chorobą i terapią zmian, nadal brać udział w życiu społecznym i bronią się przed całkowitym pozbawieniem ich pełnionych w tej przestrzeni ról.

Przemilczenia i tematy tabu, umożliwiając dotkniętym chorobą młodym ludziom podejmowanie oraz prowadzenie interakcji z otoczeniem, zarówno w klinice, domu rodzinnym, jak też w społeczności rówieśniczej czy sąsiedzkiej, stają się narzędziami pomocnymi w utrzymaniu porządku społecznego, o czym pisała Bluebond-Langner.

By móc przetrwać czas walki z nowotworem, zarówno chore dzieci, jak i ich rodzice stosują najczęściej strategię „wzajemnego udawania”, która cechuje się przemilczeniami w przekazywaniu prawdy o stanie zdrowia oraz licznymi tematami tabu, których nie porusza się podczas trwania interakcji. Przemilczenia są stosowane na każdym etapie leczenia i kształtowania się u małego pacjenta koncepcji własnej choroby.

*

W powyższych rozważaniach skorzystałam z przemyśleń angielskiej antropolog, która prowadziła badania w latach siedemdziesiątych ubiegłego wieku,

i odniosłam je do obecnej sytuacji małych pacjentów zmagających się z chorobą nowotworową w Polsce. Mimo różnic kulturowych, znacznego upływu czasu, pojawienia się nowych technologii, a także odmiennej organizacji opieki medycznej i leczenia przeciwnowotworowego wnikliwe obserwacje Bluebond-Langner znalazły potwierdzenie w moich badaniach. Zarysowane przez autorkę *The Secret Worlds of Dying Children* koncepcje pozwalają prześledzić kształtowanie się kontekstów świadomości chorych dzieci i młodzieży, a także zrozumieć rolę oraz miejsce przemilczeń w tym dynamicznym procesie. Nie tylko etap umierania nasycony jest licznymi tematami tabu, które utrudniają dotarcie do prawdziwych przeżyć i myśli małych oraz młodych pacjentów, a także do znaczeń, jakie nadają oni chorobie – przemilczenia pojawiają się już na początku trajektorii choroby.

Wewnętrzne przeżycia dziecka chorego na nowotwór nadal w dużym stopniu pozostają w sferze tajemnic. Każdy mały i nastoletni pacjent żyje w swoim własnym, sekretnym świecie zmagając się z nowotworem. Wyzwaniem, które muszą podjąć dorośli sprawujący nad nimi opiekę, jest ciągle, niepozbawione dylematów etycznych, poszukiwanie odpowiedzi na pytanie, jak w delikatny, możliwie najmniej inwazyjny sposób wnikać w ten świat, by znaleźć jak najskuteczniejsze sposoby udzielania wsparcia oraz aktywnego towarzyszenia chorym dzieciom i nastolatkom w ich trudnych doświadczeniach. Badania Bluebond-Langner niewątpliwie rzuciły na tę problematykę strumień światła i nadal zachowują aktualność, wymagają jednak rozwinięcia i kontynuacji we współczesnych kontekstach.

POLEMIKI

Ireneusz ZIEMIŃSKI

O (NIE)MOŻLIWOŚCI DIALOGU MIĘDZY RELIGIAMI

Dialog jako wspólne poszukiwanie prawdy jest w dyskusjach międzyreligijnych praktycznie nieobecny. Z perspektywy gorliwego wyznawcy jakiejś religii, który uważa ją za objawioną przez Boga, porzucenie jej (czy choćby tylko zawieszenie) byłoby błędem, oznaczałoby bowiem zejście z jedynej drogi, na której można uzyskać zbawienie; takiej jednak postawy od nikogo oczekiwać nie można. Równie trudno oczekiwać, że wierzący porzuci wspólnotę religijną, w której i przez którą działa Bóg.

POLSKI(E) KATOLICYZM(Y)

Zbiór esejów Zbigniewa Nosowskiego zatytułowany *Krytyczna wierność*¹ wpisuje się nie tylko w aktualne spory na temat polskiego katolicyzmu, lecz także w szerszy krąg zagadnień dotyczących miejsca i roli religii w świecie, a także wzajemnych relacji między poszczególnymi religiami. W omawianym tomie podjęta została analiza polskiego katolicyzmu, niepozbawiona rzeczowej a zarazem życzliwej krytyki. Krytykę tę jednak, prowadzoną z perspektywy wiary, oparto na świadomości tego, czym Kościół jest (a przynajmniej – czym powinien być); taka zaś krytyka – jak podkreślał cytowany przez Nosowskiego Józef Tischner – nie niszczy Kościoła, lecz go wzmacnia (por. s. 133).

Punktem wyjścia dyskusji o polskim katolicyzmie Autor czyni założenie, że chrześcijaństwo nie jest systemem etycznym ani tym bardziej kodeksem prawnym czy obyczajowym, lecz osobistym spotkaniem z Osobą, najpełniej urzeczywistniającym się w Eucharystii (por. s.173); zdaniem Nosowskiego bowiem, eucharystyczny chleb i wino nie są mitem, lecz realną obecnością Chrystusa (por. s. 126). Autor *Krytycznej wierności* akceptuje też instytucjonalne struktury Kościoła katolickiego, w tym urząd papieski, który wyraża ciągłość sukcesji apostoelskiej, będąc zarazem widzialnym znakiem jedności wierzących (por. s. 131). Wprawdzie wiara nie ma charakteru jedynie prywatnego, to jednak Kościół nie powinien zajmować postawy walki wobec tych, którzy do niego nie należą (por. s. 163). Zdaniem Nosowskiego najlepszą postawą jest roztropny dialog. Najpierw trzeba bowiem zrozumieć rozterki ludzi, dopiero potem zaś głosić Chrystusa jako lekarstwo na nie, co wymaga

¹ Zob. Zbigniew Nosowski, *Krytyczna wierność. Jakiego katolicyzmu Polacy potrzebują*, Towarzystwo „Więź”, „Biblioteka «Więzi»”, t. 296, Warszawa 2014, ss. 237.

umiejętnego łączenia wierności zasadom z mądrym pragmatyzmem (por. s. 163). W podobny sposób należy prowadzić dialog ekumeniczny wewnątrz chrześcijaństwa, który nie jest zagrożeniem dla Kościoła ani nie oznacza rezygnacji z zasad (por. s. 164), lecz stanowi okazję do potwierdzenia własnej tożsamości (por. s. 126).

Na zaproponowany w książce sposób dyskusowania kwestii doktrynalnych, społecznych i instytucjonalnych miało wpływ to, że Zbigniew Nosowski jest zarówno socjologiem, jak i teologiem. Dzięki temu Autor rozumie specyfikę Kościoła katolickiego, będącego (dla wierzących) sakramentem zbawienia, równocześnie jednak potrafi dostrzec doczesne uwikłania oraz interesy wspólnoty wierzących i stojącej na jej czele instytucji. To umiejętne łączenie perspektywy teologicznej i socjologicznej powoduje, że Kościół został przez Nosowskiego ukazany zarówno z perspektywy swej nadprzyrodzonej misji, jak też ziemskich słabości.

Zebrane w omawianym tomie eseje powstały – jak zaznacza Autor słowa wstępnego do książki, biskup Grzegorz Ryś – na przestrzeni dwudziestu lat (między rokiem 1993 a 2013), ilustrują zatem dzieje sporów na temat Kościoła toczonych w Polsce po zmianie ustrojowej (por. s. 5). Wprawdzie niektóre teksty zostały przez Autora uzupełnione o nowe uwagi lub o dane socjologiczne (por. s. 8), to jednak zasadniczo odzwierciedlają one klimat czasów, w których powstały. Główna diagnoza proponowana przez Nosowskiego sprowadza się do tezy, że w Polsce istnieje przynajmniej kilka katolicyzmów, których przedstawiciele za najlepszą lub nawet jedynie słuszną uważają własną wykładnię (por. s. 9). Sytuacja ta sprawia, że w Kościele zbyt dużo jest kakofonii zamiast symfonii, a w dodatku brak „dyrygenta, który potrafiłby nadać orkiestrze ład, uporządkować jej różnorodność i pluralizm” (s. 10). Tymczasem orkiestra, jaką jest Kościół, nie została zwołana dla satysfakcji muzyków, lecz ma stanowić czytelny znak miłości Boga do człowieka (por. s. 10). Z tej perspektywy zatem należy oceniać zarówno partyturę, jak też wykonanie utworu.

Spośród zamieszczonych w książce tekstów na szczególne podkreślenie zasługuje esej *Polskie katolicyzmy. Szkic do mapy ideowej* (zob. s. 72-99), w którym Autor próbuje zrekonstruować wielość polskich odmian katolicyzmu, budując ich typologię. Znakomitym uzupełnieniem tego studium jest szkic *Słoń a sprawa polska* (zob. s. 17-28), w którym Nosowski usiłuje chłodnym okiem spojrzeć na rolę Kościoła katolickiego w Polsce na początku lat dziewięćdziesiątych ubiegłego wieku. Z jednej strony wskazuje, jak trudno naszemu społeczeństwu żyć ze „słoniem” (jest nim Kościół katolicki), z drugiej dostrzega, jak trudno żyć „słoniowi” w „składzie porcelany” (czyli w świecie liberalnej demokracji). W tomie są też teksty bardziej osobiste, związane z różnymi formami duchowości i aktywności katolickiej – warto tu odnotować esej na temat dziedzictwa Soboru Watykańskiego II (zob. *Pytania*

soboru – polskimi pytaniami dziś, s. 171-176) czy ruchu „Wiara i Światło” (zob. *Moc ukryta w kruchości. Z Vanierem w szkole ubogich*, s. 217-226). Niektóre artykuły mają charakter wspomnień o świadkach wiary, takich jak ksiądz Franciszek Blachnicki (zob. *Maksymalista Blachnicki*, s. 177-189), biskup Jan Chrapek (zob. *Ewangelia społeczna według Chrapka*, s. 190-199) czy arcybiskup Józef Życiński (*Rozmawiał z Nikodemami. Wokół dziedzictwa abp. Życińskiego*, s. 200-207).

Powaga, z jaką Nosowski podjął problematykę katolicyzmu i roli Kościoła w Polsce, a także szacunek okazywany przez Autora ideowym oponentom, świadczą, że jego książka wyrasta z naczelnego przesłania Ewangelii, nakazującej raczej dzielić się Chrystusem i nieść Go światu, niż osądzać świat z perspektywy własnej wiary. Pisarstwo Autora *Krytycznej wierności* pokazuje, że można wznieść się – także w publicystycznych polemikach – ponad widzenie świata w kategoriach biało-czarnych. Jak zresztą on sam przekonuje, należy spierać się życzliwie, nie traktując oponenta jako wroga, będącego uosobieniem zła (por. s. 16). Postawa Zbigniewa Nosowskiego pozwala ufać, że ostatecznie wszystkie ludzkie drogi prowadzą do Boga, nad każdą bowiem czuwa Jego opatrność.

Tematyka tomu, chociaż bezpośrednio dotyczy spraw katolicyzmu w Polsce, pośrednio odnosi się także do fundamentalnych kwestii religii w ogóle – jej prawdziwości, zasadności czy wzajemnej tolerancji między poszczególnymi grupami wyznawców. Z tego powodu *Krytyczną wierność* należy zaliczyć do wąskiej grupy prac publicystycznych, w których – na przykładzie problemów lokalnych – podjęte zostały fundamentalne kwestie ogólne. Publicystyka Nosowskiego wpisuje się w ten sposób w chwalebną tradycję, której przykładem były eseje Leszka Kołakowskiego – pisane pod wpływem doraźnych wydarzeń, stały się ważnymi punktami orientacyjnymi dla humanistyki. Podobnie teksty Nosowskiego, nawet jeśli są dziełami raczej dziennikarza niż uczonego, mają duże znaczenie dla filozoficznej refleksji nad religią w ogóle. Z tego powodu w ich omówieniu skupię się nie tyle na debatach o polskim katolicyzmie, ile na problemie dialogu międzyreligijnego, podejmując kwestię jego podstaw, założeń, zadań i możliwości. Moja wypowiedź będzie miała charakter polemiczny; chociaż bowiem zgadzam się z wieloma diagnozami postawionymi w *Krytycznej wierności*, to jednak nie podzielam optymizmu Autora na temat możliwości dialogu międzyreligijnego (także w ramach chrześcijaństwa). Wprawdzie nie mam wątpliwości, że dialog jest lepszą formą rozwiązywania konfliktów niż zbrojna krucjata, to jednak dialog międzyreligijny jest niemożliwy. Punktem wyjścia polemiki będzie – zaproponowana przez Nosowskiego – typologia polskich katolicyzmów.

Nosowski dostrzega w Polsce obecność czterech głównych typów katolicyzmu. Pierwszy (nazwany katolicyzmem twierdzy) ma charakter integrystycz-

ny, przypominając okopy świętej Trójcy. Z perspektywy jego zwolenników pluralizm jest w gruncie rzeczy nihilizmem (por. s. 80), wolność zaś – niebezpieczną herezją, a przynajmniej zagrożeniem dla ortodoksji (por. s. 79). Katolicy należący do tej grupy uważają, że jedynym ratunkiem dla świata jest powrót do autentycznego chrześcijaństwa; jest on jednak utrudniony z uwagi na niewielką liczbę prawdziwych wierzących (por. s. 83n.). Z tego powodu chrześcijanin, jeśli chce siebie ocalić, powinien odwrócić się od świata. Ze złem paktować bowiem nie należy (por. s. 84), trzeba je raczej demaskować i zwalczać (por. s. 92), grzeszników zaś – raczej nawracać niż z nimi rozmawiać (por. s. 86). Zadaniem katolika jest przetrwać pośród złego świata (por. s. 92), w którym jedyną sferą dobra jest Kościół niosący zbawienie (por. s. 83, 86). Kościół jest też nadzieją na ocalenie narodu polskiego i jego specyficznej tradycji, od wieków związanej z katolicyzmem (por. s. 88). Skoro zaś źródłem polskiej państwowości był chrzest, to także dzisiaj należy oprzeć się na wartościach chrześcijańskich, zwłaszcza że większość naszych obywateli to katolicy (por. tamże). Propagowana przez niektóre grupy idea światopoglądowej neutralności państwa jest bowiem w gruncie rzeczy ateizmem (por. tamże), zagrażającym integralności narodu.

Drugi typ katolicyzmu wyróżniony przez Nosowskiego jest mniej radykalny; wprawdzie został nazwany katolicyzmem walki, to jednak bardziej wyraża nieufność wobec świata niż wrogość (por. s. 92). Również tutaj światopoglądowy pluralizm uważany jest za zagrożenie, wobec czego należy zadbać o to, aby życie społeczne miało jak najbardziej chrześcijański charakter (por. s. 80). Innym zagrożeniem jest wolność, stanowiąca źródło zła (por. s. 79). Ponieważ jednak zła nie wystarczy demaskować, lecz należy je pokonać, konieczne jest podjęcie walki w obronie dobra i prawdy (por. s. 84, 92). Chrześcijaństwo zresztą jest od początku znakiem prawdy i sprzeciwu wobec tego, co światowe; z tego powodu Kościół nie powinien dążyć do popularności, lecz do autentyczności, a zamiast schlebiać ludziom – stawiać im wymagania (por. s. 84). Związek państwowości i katolicyzmu jest w Polsce nierozzerwalny, wobec czego wartości chrześcijańskie powinny być fundamentem prawa i polityki (por. s. 89). Z tego też powodu rozdział państwa i Kościoła jest błędem, państwo potrzebuje bowiem Kościoła dla realizacji swych własnych zadań (por. s. 89). Dialog międzyreligijny jest złem, lepiej zatem go nie podejmować; niekiedy jednak jest złem koniecznym – jako przygotowanie do ewangelizacji (por. s. 85, 87).

Zdecydowanie inny charakter ma trzeci typ polskiego katolicyzmu, nazwany przez Nosowskiego katolicyzmem dialogu. Mamy tu do czynienia z krytyczną akceptacją świata, którego nie należy potępiać (por. s. 93), ostatecznie bowiem dobro i zło rodzą się w ludzkich sercach (por. s. 84). Pluralizm (także religijny) nie jest zagrożeniem, lecz raczej okazją i motywacją do budowania własnej tożsamości (por. s. 80). Podobnie wolność nie jest zagrożeniem, lecz

darem Boga; z tego powodu ważne są nie tyle konkretne drogowskazy moralne, ile wychowanie ludzi do odpowiedzialnego z niej korzystania (por. s. 79). Religia jest ważnym elementem społeczeństwa obywatelskiego, Kościół ma zaś szansę być nauczycielem wartości, których potrzebuje demokracja (por. s. 89). Jeśli jednak ma to zadanie spełnić, musi w pierwszym rzędzie stawiać wymagania sobie, a nie światu (por. s. 84). Dialog to postawa ewangeliczna, która służy utrwalaniu własnej tożsamości religijnej, co jest także głównym celem ekumenizmu (por. s. 87). Dialog jest zatem nie tyle nawracaniem świata, ile świadczeniem o Chrystusie; musi on jednak wyrastać z osobistej i autentycznej wiary (por. tamże, s. 93).

Czwarty typ katolicyzmu wyróżniony przez Nosowskiego ma charakter liberalny, jego zwolennicy uznają bowiem pluralizm i wolność za dobra same w sobie; im zatem więcej wolności i pluralizmu, tym lepiej (por. s. 80n.). Katolików liberalnych cechuje ufność w przyrodzoną dobroć człowieka, dzięki czemu potrafi on o własnych siłach wydobyć się z grzechu i słabości (por. s. 80). Także świat jest dobry i nieustannie zmienia się na lepsze (por. s. 84), Kościół zatem nie powinien go potępiać, lecz dostosowywać się do zmian, podejmując niezbędne reformy (por. s. 93). Po wiekach prześladowania innowierców i niewierzących Kościół nie powinien niczego ludziom narzucać, wobec czego jedyną formę ewangelizacji stanowi świadectwo życia, które może innych zachęcić do przyjaźni z Bogiem (por. s. 84n., 93). Skoro zaś chrześcijaństwo jest tylko jedną z możliwych dróg zbawienia (por. s. 88), powinno ograniczyć uniwersalistyczne roszczenia i zrezygnować z przekonania o swej wyższości nad innymi religiami (por. s. 81). Religia zresztą, podobnie jak moralność, jest sprawą prywatną, wobec czego państwo nie ma prawa wyróżniać żadnego systemu wartości ani żadnej grupy wyznawców (por. s. 90). Zwolennicy omawianego stanowiska gloryfikują też dialog, uznając go za istotę chrześcijaństwa; w dialogu jednak ważna jest – ich zdaniem – nie tyle wiara uczestników, ile sam fakt spotkania z innymi, dający możliwość podzielenia się z nimi własnymi doświadczeniami i poglądami (por. s. 87n.).

Zbigniew Nosowski deklaruje się jako zwolennik katolicyzmu trzeciego typu, chociaż nie uważa tej postawy za jedynie słuszną, jest bowiem przekonany, że nikomu nie należy odmawiać miejsca w Kościele ani tym bardziej prawa do odmiennych poglądów w sprawach społecznych (por. s. 94n.). Za wzór dialogu Autor *Krytycznej wierności* uznaje postawę Kościoła katolickiego na Soborze Watykańskim II; wprawdzie Ojcowie soboru nie zrezygnowali z walki o świat, to jednak nie podejmowali z e s w i a t e m walki, lecz rozmowę (por. s. 97). Nie każda jednak w wyróżnionych przez Nosowskiego grup katolików jest gotowa do dialogu; każda zaś rozumie go inaczej. Jedni widzą w dialogu zło i zagrożenie dla wiary, inni traktują go instrumentalnie jako narzędzie przekonywania do własnych racji lub utwierdzania własnej

tożsamości; jeszcze inni gotowi są toczyć dialog dla samego dialogu, demonstrując w ten sposób swój liberalizm i tolerancję. Nietrudno dostrzec, że żadna z tych postaw nie jest dialogiem pełnym, nie obejmuje bowiem kwestii najbardziej fundamentalnych, zwłaszcza doktrynalnych i instytucjonalnych. Żadna też z proponowanych form dialogu nie jest dialogiem autentycznym, w punkcie wyjścia bowiem jego uczestnicy zakładają słuszność własnych stanowisk; dialog tymczasem to nie przekonywanie innych do własnych przekonań, lecz wspólne poszukiwanie prawdy. Tak rozumiany dialog zakłada wiarę w istnienie prawdy oraz możliwości jej poznania przez ludzi we wspólnym jej poszukiwaniu. Zakłada też, że każdy jego uczestnik ma te same prawa, polegające na wyrażaniu swoich opinii, i te same obowiązki – wysłuchania racji oponentów. Podstawą autentycznego dialogu jest jednak i to, by każdy z jego uczestników przyznał, że prawdy jeszcze nie zna (a przynajmniej, że to, co za prawdę uważa, może być fałszem). Każdy uczestnik dialogu musi być zatem gotowy do porzucenia dotychczasowych przekonań i przyjęcia nowych, za którymi przemawiają racje obiektywne (niezależnie od tego, kto je głosi). Jak pokazuje jednak wywód Nosowskiego, żadna z grup polskich katolików takiej postawy nie przyjmuje. W przypadku grupy pierwszej dialog jest wykluczony, ponieważ samo podjęcie go byłoby zagrożeniem dla własnej wiary. Podobnie jest w przypadku grupy drugiej, która uważa, że dialog miałby sens jedynie jako zwalczanie cudzych błędów lub nawracanie inaczej myślących. Również katolicy należący do grupy trzeciej nie pojmują go jako wspólnego poszukiwania prawdy, nawet w dialogu ekumenicznym dostrzegając jedynie okazję do potwierdzenia własnej tożsamości. Z kolei według katolików grupy czwartej dialog służy ekspresji własnych przekonań, bez roszczenia do prawdziwości. Postawy te nie są specyficzne dla katolicyzmu polskiego i odzwierciedlają trudności związane z wszelkim dialogiem między religiami. Dialog ten jest bowiem zwykle pojmowany jako zagrożenie dla własnej wiary, zwalczanie cudzych błędów, nawracanie wyznawców innych religii bądź potwierdzenie (lub przynajmniej wyrażenie) własnych przekonań. Spróbujmy te formy – w gruncie rzeczy antydialogu – scharakteryzować dokładniej.

DIALOG JAKO ZAGROŻENIE DLA RELIGII

Dialog jako wspólne poszukiwanie prawdy jest w dyskusjach międzyreligijnych praktycznie nieobecny. Z perspektywy gorliwego wyznawcy jakiegś religii, który uważa ją za objawioną przez Boga, porzucenie jej (czy choćby tylko zawieszenie) byłoby błędem, oznaczałoby bowiem zejście z jedynej drogi, na której można uzyskać zbawienie; takiej jednak postawy od nikogo oczekiwać nie można. Równie trudno oczekiwać, że wierzący porzuci wspól-

notę religijną, w której i przez którą działa Bóg. Jeśli zatem ktoś ufa, że tylko Kościół rzymski został założony przez Chrystusa, poza nim zaś nie ma zbawienia, to niezrozumiałe byłoby, gdyby owo przekonanie porzucił tylko po to, żeby podjąć dialog międzyreligijny. W takim wypadku sensowne jest trwanie przy swojej wierze i spełnianie nakazów Kościoła, aby nie dać się zwieść żadnej obcej i zgubnej nauce. W pełni racjonalne jest też niepodejmowanie dialogu z wyznawcami innych religii, które są jedynie drogą błędu (a nawet drogą szatana, pragnącego naszej zguby). Skoro bowiem przedstawiciele innych religii nie są w stanie niczego nas nauczyć, to podjęcie z nimi dialogu może być niebezpieczne dla naszej wiary, a w konsekwencji także dla naszego zbawienia. Od nikogo zaś nie można oczekiwać, że w imię tolerancji narazi się na wieczne potępienie.

Przykładów takiej postawy jest wiele; postulował ją także Jezus, przestrzegając uczniów przed przyjmowaniem nauki fałszywych proroków. Podobnie ostrzegał święty Paweł, piętnując ludzi, którzy nie trzymają się zdrowej nauki, lecz ulegają bałamuctwom fałszywych proroków (por. 2 Tm 4,3-6). Analogiczne formuły obecne są w Koranie, uznającym fałszywych proroków za wysłanników szatana. Problemem jest jednak to, że nie istnieje żadne neutralne kryterium, za pomocą którego można odróżnić proroka prawdziwego od fałszywego czy zdrową naukę od bałamutnych bajek. Nie ma przecież wątpliwości, że to sam Paweł orzeka, kto jest fałszywym prorokiem, sobie przypisując Boże posłannictwo. Ponieważ jednak jego własne doświadczenie zmartwychwstałego Chrystusa było wyłącznie subiektywne, inni ludzie mają prawo wątpić o jego autentyczności, uznając je za złudzenie Apostoła. W sytuacji jednak, kiedy każdy uznaje własne doświadczenia za wiarygodne, doświadczenia innych zaś za iluzję, żaden dialog międzyreligijny nie jest możliwy. Jeśli zatem ktokolwiek go podejmie, to tylko po to, aby zwalczać cudze herezje. Wtedy jednak dialog może się przerodzić w otwarty konflikt, a nawet doprowadzić do prześladowań zamiast do odkrycia i przyjęcia przez wszystkich jednej Bożej prawdy.

Problem ten dostrzega także Nosowski, chociaż jego zdaniem przeszkody wykluczające dialog mają charakter przede wszystkim socjologiczny, psychologiczny lub moralny, niektórzy ludzie są bowiem niezdolni do dialogu (por. s. 163). Sprawa jest jednak bardziej skomplikowana, ponieważ podjęcie autentycznego dialogu międzyreligijnego oznacza uznanie równoprawności wszystkich punktów widzenia (wszystkich religii), a zatem – z perspektywy człowieka wierzącego – dowartościowanie błędu i zrównanie go z prawdą. Żaden jednak gorliwy wyznawca określonej religii takiej postawy zająć nie może. Świadczy to, że wierzący nie jest w stanie spełnić warunków dialogu międzyreligijnego, przy czym niemożliwość ta nie wynika z moralnej ułomności czy uwarunkowań psychospołecznych, lecz z samej natury wiary, wykluczającej

założenie, że jest ona wiarą fałszywą. Jeśli zatem ktoś przystępuje do dialogu międzyreligijnego jako do poszukiwania prawdy, to znaczy, że dopuścił możliwość fałszywości własnej religii i prawdziwości innych wyznań – w gruncie rzeczy zatem porzucił swoją wiarę. To zaś świadczy, że autentyczny dialog i religia wykluczają się nawzajem; albo zatem nie znam prawdy i wtedy mogę do dialogu przystąpić, albo znam prawdę i wtedy nie powinienem jej porzucać w imię dialogu. Skoro zaś nie ma neutralnych kryteriów prawdziwości religii, to każdemu pozostaje jedynie wiara w prawdziwość i boskie pochodzenie jego własnej wiary; dobitnie ukazuje to Koran, zgodnie z którym ten, kto wierzy, w i e, że zna prawdę objawioną przez Boga². Podobnie argumentowali cytowani przez Nosowskiego biskupi zgromadzeni na Soborze Watykańskim II, odwołując się do oczywistości prawdy, która narzuca się ludzkiemu umysłowi siłą samej prawdy (por. s. 35). Ponieważ chodzi tu jednak o prawdę, którą sami wyznajemy, subiektywizmu religijnego w ten sposób nie przezwyciężymy. Skoro zaś istnieje wiele różnych grup ludzi powołujących się na oczywistość własnej religii, to nie ma wątpliwości, że przynajmniej niektórzy błędzą. Nikt jednak, kto nie chce porzucić swej wiary, nie może przyjąć, że to właśnie on błędzi; wierzący nie jest zatem w stanie spełnić warunków autentycznego dialogu międzyreligijnego. Wprawdzie ludzie różnych wyznań mogą zachowywać poprawne relacje międzyosobowe, realizować podobne cele i dbać o wspólne interesy, a czasami mogą nawet zebrać się w jednym miejscu na wspólnej modlitwie, którą każdy kieruje do Boga, w którego sam wierzy, to jednak nie są w stanie wspólnie poszukiwać prawdy. Chociaż zatem w religii możliwe są akty apostazji bądź nawrócenia, to jednak nie jest możliwy dialog; w najlepszym razie byłby on szeregiem monologów.

DIALOG JAKO ZWALCZANIE RELIGII FAŁSZYWEJ

Wprawdzie dialog międzyreligijny jako wspólne poszukiwanie prawdy jest utopią, to jednak można sobie wyobrazić dialog jako zwalczanie cudzych błędów, które jest postawą racjonalną i uzasadnioną. Skoro bowiem wierzę, że tylko religia wyznawana przeze mnie jest drogą zbawienia, wszystkie zaś inne – drogą grzechu, to powinienem użyć wszelkich środków, aby ich wpływ ograniczyć. Postawa taka wynika z troski o wieczny los wszystkich ludzi. Lepiej przecież – nawet siłą – zmusić kogoś do przyjęcia religii prawdziwej, niż patrzeć, jak zmierza do zguby. Większość prześladowań religijnych w przeszłości była skutkiem takich właśnie szlachetnych motywów, uważano bowiem, że skoro istnieje szansa uratowania heretyka przed piekłem, to trzeba

² Por. *Koran*, sura II, w. 26, tłum. J. Bielawski, PIW, Warszawa 1986, s. 8.

ją wykorzystać. Lepiej zatem skazać go na tortury i śmierć w obecnym życiu, niż pozwolić, aby cierpiał wieczne męki w życiu przyszłym, nie mając już wówczas nadziei na odmianę losu.

Z pewnością nie każdy zgodzi się z takim wnioskiem – wystarczy przypomnieć milenijny rachunek sumienia, w ramach którego Jan Paweł II dowodził, iż przemoc mająca miejsce w dziejach Kościoła katolickiego była sprzeczna z nauką Jezusa i stanowiła antychrześcijańskie świadectwo. Jeśli jednak wczujemy się w sposób myślenia naszych przodków, zdaniem których tylko przyjęcie sakramentu chrztu lub publiczne wyznanie wiary w Chrystusa uwalnia od piekła, to trudno się dziwić, że sięgali po ostateczne środki, chcąc uchronić jak najwięcej ludzi. Może to sugerować, że zwalczanie obcych wierzeń przemocą nie jest bynajmniej nadużyciem religii, lecz wypływa z jej zbawczych zadań.

Zwalczanie fałszywych religii jest także motywowane pragnieniem ochrony siebie przed ich zgubnym wpływem. Nie zawsze też przybiera formę fizycznej przemocy, często bywa słownym napomnieniem lub przejawia się w podporządkowaniu prawa państwowego prawu religijnemu. Jeśli zatem Kościołowi powierzona została pełnia Bożej prawdy, to ma on obowiązek nie tylko ją ocalić, lecz także sprawić, aby przyjęli ją wszyscy. Jeśli do tego nie dąży, to sprzeniewierza się swojej własnej istocie i swemu powołaniu. Jest jednak również oczywiste, że jako depozytariusz jedynej prawdy oraz szafarz zbawienia Kościół nie może poddać głoszonej przez siebie nauki pod publiczną debatę, ryzykowałby wszak, że zostanie ona zniekształcona lub porzucona. Znaczy to, że Kościół nie może uczestniczyć w dialogu, który byłby dopiero poszukiwaniem prawdy, lecz znając prawdę, musi ją bezkompromisowo głosić. Takiej zresztą postawy oczekują od niego ludzie wierzący, którzy nie chcą Kościoła rozdyskutowanego, wahającego się lub niepewnego. Przeciwnie, pragną oni Kościoła jako niewzruszonego okrętu, pewnie zmierzającego do wyznaczonego portu. Tymczasem ciągłe wątpliwości sterników co do trafności obranego kursu mogłyby doprowadzić do katastrofy.

Brak dialogu lub też uznanie go wyłącznie za skuteczne narzędzie zwalczania błędnych opinii można też uzasadnić, odwołując się do postawy Jezusa, który często ośmieszał i zawstydział swoich rozmówców, oburzał się na nich, gniewał, obrzucał ich epitetami, a nawet przeklinał, nie podejmował jednak z nimi autentycznego dialogu. W większości ewangelicznych scen Jezus nie wsłuchuje się przecież w racje innych, lecz naucza, żądając posłuszeństwa. Trudno się dziwić, że podobną postawę zajmuje Chrystusowy Kościół, który także nie czyni z dialogu narzędzia odkrywania prawdy, lecz środek do zwalczania błędów. Nawet Sobór Watykański II, w którym Nosowski widzi wzorzec dialogu ze światem, w żadnym dokumencie nie podał przecież w wątpliwość wyjątkowości ani prawomocności Kościoła rzymskiego jako jedynej wspólnoty posiadającej pełnię objawionej prawdy. Wprawdzie Autor *Kry-*

tycznej wierności wyraża żal, że wyznawcy poszczególnych religii niekiedy wręcz odmawiają innym prawa do istnienia (por. s. 26), to jednak (wbrew jego optymizmowi) można wątpić, czy inna postawa jest możliwa. Żadna przecież instytucja religijna nie może uznać autentyczności i prawomocności innych instytucji religijnych, powołujących się na Boże pochodzenie i posłannictwo. Zgadzać się, że również inne Kościoły niosą zbawienie, dowolny Kościół podważyłby prawomocność i wyjątkowość samego siebie: nie będąc jedynym głosem Bożej prawdy, straciłby rację istnienia.

W świetle tego wniosku trzeba się pogodzić z faktem, że żadna instytucja religijna nie jest w stanie podjąć autentycznego dialogu z konkurencyjnymi instytucjami religijnymi; tym bardziej nie może brać udziału w dialogu na temat samej siebie. Gdyby wszak, na przykład, Kościół rzymski podjął z Kościołem prawosławnym lub Kościołami protestanckimi dialog mający na celu ustalenie, który (i czy w ogóle którykolwiek) z nich jest autentycznym Kościołem Chrystusowym, to już w punkcie wyjścia zakwestionowałby własną prawomocność, Boże pochodzenie i jedyność. Uwagi te nie mają postawy Kościoła usprawiedliwiać, pozwalają jednak ją zrozumieć, a przynajmniej wyjaśnić. Pozwalają też zrozumieć oczekiwania niektórych ludzi, aby prawo państwowe stosowało się do katolickich zasad moralnych; jeśli bowiem ktoś ufa, że poza Kościołem nie ma zbawienia, to powinien żądać najlepszych warunków do głoszenia Dobrej Nowiny, aby móc w ten sposób służyć wszystkim ludziom. W tej sytuacji zrozumiałe byłoby nawet żądanie ograniczenia praw innych instytucji religijnych czy wręcz ich delegalizacji. Postulaty takie były zresztą formułowane przez chrześcijan, odkąd ich religia została prawnie uznana przez Konstantyna – od tej pory oczekiwali oni od kolejnych cesarzy zakazania kultów pogańskich. Podobna sytuacja ma miejsce dzisiaj w niektórych państwach arabskich nieuznających prawa do wyznawania innej religii niż islam. Żądania te nie są wszak nadużyciem religii, lecz wynikają z przekonania, że tylko nasza wiara gwarantuje zbawienie.

Problem ten ma szersze reperkusje społeczne. Tak samo przecież jak żadna instytucja religijna nie może zrezygnować z przekonania o swoim Bożym pochodzeniu, tak też żadna grupa społeczna, niebędąca częścią owej instytucji, nie może jej nadprzyrodzonych roszczeń uznać. Przeciwnie, musi traktować ją jako jedną z wielu instytucji społecznych, która ma swoją strukturę, swój majątek i swoje doczesne interesy. Takie jednak traktowanie Kościoła przez ludzi do niego nienależących powoduje, że czuje się on niezrozumiany i zredukowany do tego, co nie jest jego istotą. Z sytuacji tej nie ma wyjścia, ponieważ uznanie wyjątkowego, nadprzyrodzonego charakteru jednego Kościoła oznaczałoby, że pozostałe instytucje społeczne powinny być mu podporządkowane i realizować jego nakazy. Ponieważ jednak żadna wspólnota nie może zrezygnować ze swej autonomii, konflikty między instytucjami religijnymi a świeckimi (przynaj-

mniej w państwie demokratycznym) są nieuchronne. W takim zaś razie wszelki dialog między nimi – podobnie, jak dialog między poszczególnymi religiami – albo będzie pozorny (dotyczący spraw niezwiązanych z religią), albo będzie oznaczał konfrontację, wobec czego wyznawca określonej religii podejmie go tylko wtedy, gdy będzie widział możliwość ograniczenia cudzych błędów. Taką jednak formę odnoszenia się do innych wspólnot trudno uznać za rzeczywisty dialog. Jest to raczej perswazja mająca prowadzić do ich nawrócenia.

DIALOG JAKO NAWRACANIE

Dialog międzyreligijny często przybiera postać nawracania tych, którzy zbłądzili, utraciwszy posiadaną wcześniej prawdę, lub prawdy jeszcze nigdy nie odkryli. Tego rodzaju postawa jest cechą religii misyjnych, nastawionych na głoszenie objawienia Bożego wszystkim narodom. Misyjność jest zresztą naturalna, skoro bowiem wierzymy, że to właśnie nam Bóg objawił prawdę, która ma zbawić wszystkich, to powinniśmy nieść tę prawdę tym, którzy jej nie znają. W takiej sytuacji bierność wyrażająca się brakiem nawracania innych oznaczałaby grzech zaniechania, mogący skutkować tym, że wielu ludzi nie zostanie zbawionych.

Nietrudno dostrzec, że również ta postawa jest zaprzeczeniem autentycznego dialogu. Wprawdzie samym sobie dajemy wówczas prawo do nawracania błędzących, to jednak nie godzimy się, aby inni nawracali nas (choć – z ich perspektywy – to my błądzimy). Asymetria ta jest jednak zrozumiała, ten bowiem, kto uważa, że wyznaje religię prawdziwą, nie powinien godzić się na to, aby inni skłaniali go do jej porzucenia i przyjęcia innej. Przypisanie takiego prawa wyznawcom innych religii oznacza zgodę na to, że szerzony będzie zgubny dla wszystkich fałsz. Wobec tego jeśli nawet z uwagi na określone racje (na przykład chęć zachowania pokoju) godzimy się na misyjną działalność religii uważanych przez nas za fałszywe, to jednak ustępstwo to nie ma motywacji religijnych, z punktu widzenia religii bowiem – rozumianej jako jedyna droga zbawienia – takiego prawa być nie powinno. Potwierdzają to nasze odmienne postawy wobec nawróconych i apostatów. Ci, którzy porzucili swoją religię i przyjęli naszą, stawiani są za wzór do naśladowania (czego przykładami w katolicyzmie mogą być kardynał John H. Newman czy Edyta Stein). Ci jednak, którzy naszą wiarę porzucili, przyjmując inną, są heretykami (co ilustruje przykład Marcina Lutra lub Jana Kalwina). Podobna sytuacja zachodzi w przypadku oceny heroicznych aktów religijnych. Chrześcijanie nie są skłonni uważać za męczenników i świętych wyznawców judaizmu czy islamu, którzy zginęli w czasie krucjat, tak samo jak wyznawcy islamu nie uznają za męczenników tych, którzy woleli umrzeć, niż wyrzec się Chrystusa.

W dialogu rozumianym jako nawracanie nie pytamy, do przyjęcia jakiej prawdy mamy innych nakłaniać (prawda objawiona przez Boga jest wszak jedna i niezmienna), lecz jak czynić to skutecznie. Problemem nie jest więc doktryna, lecz sposób jej przekazania niewierzącym, na co kładł nacisk Sobór Watykański II. W czasie jego obrad nie dyskutowano kwestii dogmatycznych, skupiając się na wypracowaniu skutecznej strategii, umożliwiającej dotarcie do ludzi dalekich od chrześcijaństwa. Nawet w dokumentach poświęconych wolności religijnej oraz dialogowi ekumenicznemu Sobór nie godził się na zrównanie wszystkich religii (w tym wyznań chrześcijańskich) – przeciwnie, podkreślił jednoznacznie, że pełnia Objawienia została dana jedynie Kościołowi katolickiemu.

Przykłady te potwierdzają, że nawracanie nie jest dialogiem autentycznym. Wprawdzie ten, kto go podejmuje, wierzy w istnienie prawdy, to jednak wyklucza, jakoby należałoby jej dopiero szukać. Wprawdzie innowierca ma prawo błędzić, a nawet swoje opinie wygłaszać, to jednak wyznawcy religii prawdziwej nie mogą ich przyjąć; mają raczej obowiązek nawracania innych na własną prawdę. Jeśli jednak żaden uczestnik dialogu nie będzie skłonny zrezygnować z wyznawanej prawdy, to wynikiem kolejnych spotkań ekumenicznych nie będzie nawrócenie kogokolwiek, lecz co najwyżej utwierdzenie się w przekonaniu o słuszności własnej wiary.

DIALOG JAKO POTWIERDZENIE WŁASNEJ RELIGII

Wielu ludzi traktuje dialog międzyreligijny jako okazję do pogłębienia własnej wiary. U podstaw tej strategii leży przekonanie, że zamiast zwalczać cudze błędy czy nawracać, ludzie należący do różnych wspólnot wyznaniowych powinni dzielić się z innymi doświadczeniem i bogactwem własnej religii. Postawa ta daje szansę nie tylko poznania cudzych wierzeń, lecz także lepszego zrozumienia własnych, dzięki czemu je pogłębia i umacnia. Autor *Krytycznej wierności* sugeruje nawet, że taki model dialogu międzyreligijnego jest najbardziej owocny. Zdaniem Nosowskiego wszak dialog czy tolerancja dla cudzych poglądów nie są wartościami absolutnymi ani nie stanowią istoty chrześcijaństwa (por. s. 118). Dialog nie musi też prowadzić do rewizji naszych dotychczasowych przekonań – przeciwnie, powinien raczej utwierdzać nas we własnej tożsamości religijnej (por. s. 119). Autentyczny dialog to zatem nie tyle potakiwanie adwersarzom czy przyjęcie ich punktu widzenia, ile krytyka ich stanowisk (por. s. 109). Znaczy to, że nikomu nie wolno odmawiać prawa do własnych przekonań (por. s. 47) ani do krytykowania cudzych wierzeń (por. s. 105) czy instytucji religijnych.

Wbrew tym uwagom jednak Nosowski sugeruje, że krytyka religii powinna być ograniczona; katolik bowiem, który podejmuje dialog ze światem, nie po-

winien porzucić swoich przekonań, lecz poszukiwać jak najlepszego sposobu głoszenia Ewangelii (por. s. 117). Podobnie należy rozumieć krytykę Kościoła, która jest dopuszczalna i zasadna o tyle, o ile opiera się na głoszonej przez Jana Pawła II zasadzie *discernimento*. Zgodnie z tą zasadą w debacie o Kościele należy odróżnić elementy słuszne od tych, które są złośliwe lub nawet wymierzone przeciwko Chrystusowi (por. s. 27). Znaczy to, że wolno wyrażać sprzeciw wobec niektórych decyzji hierarchii kościelnej (por. s. 53n.), nie można jednak kwestionować dogmatów, które „wyrażają nieomylnie prawdę objawioną i pochodzącą od Boga” (s. 121). Z tego powodu Nosowski przestrzega przed zachłśnięciem się nowoczesnością i bezkrytycznym akceptowaniem postępu, te bowiem formy unowocześnienia chrześcijaństwa, które gubią istotną treść wiary, są niedopuszczalne (por. s. 106). Znaczy to, że krytyka Kościoła powinna być ortodoksyjna co do treści i formy (por. s. 112), respektując jego nadprzyrodzony charakter jako instytucji głoszącej Bożą prawdę (por. s. 121). Należy zatem dopuszczać tylko taką krytykę, która służy samemu Kościołowi w stawianiu się coraz bardziej Kościołem Chrystusowym.

Tak określone granice krytyki Kościoła pokazują, że nie dotyczy ona jego historycznych i teologicznych podstaw (to znaczy problemu, czy jest on rzeczywiście kościołem założonym przez Chrystusa), lecz jedynie sposobów jego działania. Inaczej mówiąc, Nosowski dopuszcza krytykę Kościoła w aspekcie grzeszności tworzących go ludzi, nie zaś w aspekcie świętości jego fundamentów, zadań i roszczeń. Wprawdzie taka postawa obrony swego Kościoła jest zrozumiała i racjonalna, to jednak wyklucza ona możliwość rzeczowego dialogu o Kościele. Nie ma tymczasem wątpliwości, że w debacie o Kościele nie chodzi jedynie o to, czy dorasta on do tego, czym jest zgodnie z własnymi roszczeniami, lecz o to, czy jego roszczenia do bycia Kościołem założonym przez Chrystusa są wiarygodne. Inaczej mówiąc, istotą autentycznej krytyki Kościoła jest pytanie, czy dysponujemy jakimikolwiek obiektywnymi (religijnie neutralnymi) racjami, które – niezależnie od przekonań ludzi wierzących – mogą Boży charakter Kościoła potwierdzić. Z oczywistych jednak względów na taki dialog Kościół zgodzić się nie może, przystępując wszak do niego musiałby podać w wątpliwość swoje źródła i cele, stanowiące rację jego istnienia i działania.

Z perspektywy Kościoła oraz ludzi wierzących w Chrystusa nie do pomysłenia jest także autentyczna debata teologiczna dotycząca wiarygodności religii chrześcijańskiej, w tym zwłaszcza Wcielenia, boskiej natury Jezusa czy Jego zmartwychwstania. To samo zresztą dotyczy innych religii, na przykład islamu, którego wyznawca nie może wątpić o autentyczności objawienia przekazanego Mahometowi. Wprawdzie autentyczny dialog międzyreligijny powinien dotyczyć nie tylko dopuszczalnych i skutecznych form głoszenia Ewangelii (czy Koranu), lecz prawdziwości samego przekazu Ewangelii (Ko-

ranu), to jednak właśnie on jest niemożliwy. Chrześcijanin nie może przecież zanegować boskości Chrystusa bez porzucenia swojej wiary, a muzułmanin z tego samego powodu nie może jej uznać. Jeśli jednak w ewentualnym dialogu chrześcijańsko-islamskim kwestię tę pominiemy, to będzie on dialogiem pozornym, dotyczącym spraw – z punktu widzenia istotnej treści obu religii – drugorzędnych. Niestety można się obawiać, że dialog traktowany jako potwierdzenie własnej wiary nie doprowadzi też do przełomu w ekumenizmie chrześcijańskim, nie przybliży wszak odkrycia prawdy ani zjednoczenia Kościołów. Można zatem wątpić, czy należy w ogóle go podejmować, skoro jego efektem będzie jedynie potwierdzenie różnic między poszczególnymi wyznaniem.

DIALOG JAKO EKSPRESJA

W myśl koncepcji bardziej liberalnych dialog jest niezbędnym elementem życia religijnego, jego celem nie jest jednak przekonywanie innych do swoich prawd ani nawet potwierdzanie własnej tożsamości, lecz nieskrępowana wymiana poglądów. Dialog i tolerancja – w przeciwieństwie do dogmatycznego trwania przy jednej prawdzie – są wartościami samymi w sobie, zwłaszcza że prawdy nikt z ludzi nie jest w stanie poznać. Skoro zaś każdy ma prawo wyznawać religię, która jest mu najbliższa, lub też nie wyznawać żadnej religii, dialog międzyreligijny sprowadza się do wyrażenia własnych przekonań pozbawionego chęci narzucenia ich innym ludziom. Postawa ta nie musi wyrastać z religijnego sceptycyzmu czy agnostycyzmu, u jej podstaw leży raczej przekonanie, że Bóg jest tak radykalnie transcendentny, że żaden z tworzonych przez nas Jego obrazów nie może być wiarygodny, a tym bardziej – jedynie słuszny. Mimo to cenne jest, że ludzie dzielą się wzajemnie swoimi doświadczeniami religijnymi.

Nietrudno dostrzec, że również ten model nie spełnia warunków dialogu autentycznego, jego uczestnicy nie wierzą bowiem w możliwość poznania prawdy o Bogu. W takim jednak razie każdy ma prawo żyć według tych wyobrażeń, które najbardziej odpowiadają jego wrażliwości. Nie należy też nikogo wykluczać z żadnej wspólnoty religijnej ani obwoływać heretykiem, samo bowiem ustalenie ortodoksji jest niemożliwe. Bóg zresztą nie będzie ludzi sądzić z tego, czy wyznawali właściwe dogmaty lub sprawowali właściwe rytuały. Religia jest dziedziną wolności, gdzie każdy ma prawo do własnej prawdy, mając zarazem obowiązek respektowania analogicznych praw innych ludzi. Nie znaczy to, że należy godzić się na relatywizm; chodzi raczej o pokorne uznanie, że nie tylko nam Bóg w całej pełni siebie objawił. Niewykluczone przecież, że działa także w innych religiach, że przemawiał przez różnych lu-

dzi, może nawet przez ateistów, nie należy Go zatem wtłaczać w wąskie ramy partykularnych pojęć. Skrajnie subiektywna, lecz zarazem szczerza religijność jest wszak zdecydowanie lepsza od – często tylko taktycznej – formalnej prawowierności ortodoksów.

WNIOSKI OBRAZ BOGA

Żaden z opisanych modeli dialogu międzyreligijnego nie jest optymalny, w żadnym nie chodzi bowiem o wspólne odkrywanie prawdy o Bogu. Na gruncie czterech pierwszych modeli (braku dialogu, zwalczania herezji, nawracania innowierców, pogłębienia swojej wiary) uczestnicy dialogu nie mogą zgodzić się na równoprawność wszystkich religii, wyróżniając własną jako jedynie słuszną. Z kolei w modelu piątym (dialogu jako ekspresji subiektywnych przekonań) odrzuca się możliwość poznania prawdy religijnej. Powstaje zatem trudna do usunięcia aporia: albo uznajemy prawdziwość jednej (własnej) religii, nie możemy zatem poszukiwać prawdy z tymi, którzy jeszcze błędzą, albo prawda religijna jest niepoznawalna, wobec czego jej wspólne poszukiwanie nie ma sensu. Aporia ta nie wyklucza dialogu między wspólnotami oraz instytucjami religijnymi na płaszczyźnie niereligijnej, dotyczącej kwestii prawnych, politycznych, społecznych czy ekonomicznych. W takim duchu toczy się chociażby dyskusja na temat praw wspólnot islamskich w odmiennych kulturowo społeczeństwach europejskich czy roli Kościoła katolickiego w sekularyzującym się społeczeństwie polskim. W debatach tych nie ma jednak miejsca na pytanie o prawdziwość Koranu czy bóstwo Chrystusa, problemem jest raczej to, jaki model małżeństwa uznać za obowiązujący, bądź też czy nauczać religii w szkole.

Uwagi te nie mają sugerować, że do dialogu międzyreligijnego zdolne są tylko osoby niereligijne bądź te, które potrafią zawiesić swoje przekonania. Postawa taka równałaby się bowiem (przynajmniej metodycznemu) sceptycyzmowi, którego nikt nie ma prawa oczekiwać od osoby religijnej. Sceptycyzm zresztą nie jest skutecznym lekarstwem na schorzenia, które ma usunąć, może się bowiem okazać stanowiskiem nieprzewidywalnym. Konsekwentny sceptyk przecież, jeśli rzeczywiście zawiesi wszelkie sądy, może nie być zdolny do uznania żadnej prawdy. Sceptycyzm religijny zatem – jako punkt wyjścia dialogu – może zniszczyć religijność, zamykając człowieka w matni wątplenia.

Z perspektywy filozoficznych badań nad religią ważne jest też pytanie, jaki obraz Boga wyłania się z religijnych sporów; więcej bowiem dowiadujemy się o przedmiocie i treści wiary danej osoby z obserwacji jej praktyk religijnych niż z jej słownych deklaracji. Z perspektywy czterech pierwszych modeli dia-

logu obraz Boga nie jest budujący, Bóg okazuje się tu istotą partykularną, która objawiła się tylko jednej wspólnotie, chociaż żąda wiary i posłuszeństwa od wszystkich. Jest to zatem Bóg, który zezwala na to, aby wielu ludzi błędziło w najważniejszej kwestii ich życia. Podobnie pesymistyczny obraz wyłania się modelu piątego; pojawia się tu wszak Bóg-relatywista, lekceważący wiarę i praktyki religijne, chociaż wielu ludzi uważa je za kwintesencję (a nawet za jedyną wartość) życia. W takim zaś razie oczekiwanie autentycznego dialogu międzyreligijnego (jako wspólnego, bezstronnego poszukiwania prawdy) jest nieracjonalne (niemożliwe do spełnienia), a może nawet być szkodliwe (krzywdzące dla ludzi przywiązanych do swojej tradycji). Ponieważ jednak nikt nie dysponuje uniwersalnym punktem widzenia (a jedność religii jest utopią), należy pozostawić każdemu prawo do partykularnych przekonań, wierzeń i praktyk. Ten religijny pluralizm nie musi być złem, różnorodność wierzeń jest wszak odbiciem bardziej fundamentalnej różnorodności ludzi. Nie można jednak nie zauważyć, że przynajmniej niektóre religie tę naturalną różnorodność umacniają, prowadząc niekiedy do tego, że ludzie należący do odmiennych grup wyznaniowych stają się śmiertelnymi wrogami. Niestety, dotychczasowe dzieje świata nie pozwalają żywić nadziei, że spory religijne kiedykolwiek umilkną lub pozostaną sporami teoretycznymi, te ostatnie wszak często są jedynie wstępem do walki zbrojnej. Fakt ten każe pesymistycznie spojrzeć na człowieka jako istotę religijną, która – w imię swoich wierzeń – potrafi nie tylko umierać, lecz także zabijać.

Marek SZAJDA

„SZKOŁA URASTAŁA DO RANGI SANKTUARIUM”
Księża Mieczysława Brzozowskiego wspomnienia z lat młodości
w perspektywie doświadczeń jego rówieśników
Szkic w oparciu o relacje historii mówionej

Czyja była wówczas Jelenia Góra? Nie była Lwowem, Warszawą, Kielcami, czyli miastem, w którym zna się każdy pagórek, zaułek, budynek. Nie była rodzinną, swojską przestrzenią. Lękiem napawali przede wszystkim Niemieccy lokatorzy, a raczej dotychczasowi właściciele mieszkań, którzy przez kilka miesięcy dzielili swoje pokoje z nowo przybyłymi Polakami. Kto w takiej sytuacji mógł czuć się jak w domu?

Dwadzieścia pięć lat temu na łamach kwartalnika „Ethos”, w dziale „Myśląc Ojczyznę...” ukazał się tekst ks. Mieczysława Brzozowskiego *Kościół i Ojczyzna. Refleksje z młodości*¹. Autor wracał w nim wspomnieniami do lat dzieciństwa spędzonych we Lwowie oraz do lat późniejszych, licealnych, gdy mieszkał w Jeleniej Górze. Prawdopodobnie była to ostatnia pisemna wypowiedź tego wybitnego kapłana i patrioty. Tom, w którym została opublikowana, ukazał się już po jego śmierci².

Tę niezwykłą postać trudno opisać w kilku zdaniach. Jego nie najdłuższe przecież życie było bowiem wypełnione tak wieloma aktywnościami, że można by rozdzielić je na kilka biografii. Mieczysław Brzozowski urodził się w roku 1933 we Lwowie, gdzie mieszkał przez pierwsze lata swojego życia oraz w okresie wojny. Tuż po jej zakończeniu wraz z rodzicami spędził kilka lat na tak zwanych Ziemiach Odzyskanych. W roku 1956 w Lublinie otrzymał święcenia kapłańskie. Z Lubelszczyzną pozostał związany przez całe swoje dorosłe życie. Na Katolickim Uniwersytecie Lubelskim uzyskiwał kolejne stopnie naukowe, od magistra po doktora habilitowanego, i przez wiele lat był pracownikiem naukowo-dydaktycznym tej uczelni. Wielu absolwentów KUL wspomina go jednak nie tylko jako wykładowcę, ale przede wszystkim jako wychowawcę. Jako rektor lubelskiego seminarium duchownego przygotował do kapłaństwa liczną grupę alumnów. Zawsze był świadkiem miłości do ojczyzny. Pełnił posługę wśród działaczy „Solidarności”, udzielał pomocy

¹ Zob. M. Brzozowski, *Kościół i Ojczyzna. Refleksje z młodości*, „Ethos” 4(1991) nr 3-4(15-16), s. 189-197.

² Por. tamże, s. 189, przyp. red.

osobom represjonowanym i ich rodzinom, był również kapłanem lubelskiego Koła Żołnierzy Armii Krajowej.

W niniejszym szkicu chciałbym przybliżyć czytelnikom atmosferę, jaka panowała w Jeleniej Górze w młodości Mieczysława Brzozowskiego. Zamieszkał on w tym dolnośląskim mieście w roku 1946, stamtąd też – widziany powołaniem – wyruszył cztery lata później do lubelskiego seminarium duchownego³. W *Refleksjach z młodości* na swojej osi kształtujących go wydarzeń Jelenią Górę umieszczał tuż obok Lwowa, jako że miejsca te w znaczący sposób wpłynęły na jego życiowe wybory, umiłowanie ojczyzny, a także drogę kapłańską. Podejmę zatem próbę ukazania okoliczności, które miały istotne znaczenie dla dojrzewania przyszłego duszpasterza i teologa, w szerszym kontekście – formacji jego rówieśników i kolegów, młodych ludzi, absolwentów jeleniogórskiego liceum z pierwszych lat powojennych.

Wdzięcznym źródłem tego typu analiz okazały się wywiady biograficzne zrealizowane metodą historii mówionej, które przeprowadziłem z grupą byłych jeleniogórzan uczęszczających do Liceum Ogólnokształcącego im. Stefana Żeromskiego w latach 1945-1952⁴. Kilkanaście różnego typu narracji, osnutych wokół podobnych wydarzeń i miejsc, tworzy niezwykle mozaikę – świadectwo dojrzewania pokolenia dzieci drugiej wojny światowej, którym dane było wkraczać w dorosłość w nowej, powojennej rzeczywistości. Wychowawcami ich wszystkich byli ci sami nauczyciele, kształtowały ich podobne wzorce postaw i wartości.

Przywoływane poniżej fragmenty relacji nie dotyczą bezpośrednio postaci księdza Brzozowskiego – chociaż jego osoba pojawiała się w rozmowach z absolwentami – ale ukazują i niejako potwierdzają to wszystko, o czym pisał w swoim wspomnieniu i co uważał za ważne dla procesu swojego dorastania.

ZE LWOWA DO JELENIEJ GÓRY

Tak ksiądz Brzozowski opisał pierwsze wrażenie, jakie wywarło na nim dolnośląskie miasto: „7 lipca 1946 roku przybyłem do Jeleniej Góry. Otaczało

³ Po śmierci księdza Brzozowskiego opublikowany został tom tekstów upamiętniających postać rektora lubelskiego seminarium. Drugie, poszerzone wydanie książki ukazało się w roku 2006 (zob. *Zawsze miał nadzieję – ks. Mieczysław Brzozowski. Świadectwa i wspomnienia*, red. A. Rynio, Kościół Rektoralny pw. Wniebowzięcia Najświętszej Marii Panny Zwycięskiej–Wydawnictwo Archidiecezji Lubelskiej Gaudium, Lublin 2006). Pojawiają się w niej również passusy poświęcone latom licealnym kapłana oraz Jeleniej Górze. Ich autorami byli przede wszystkim koledzy z lat szkolnych, z którymi utrzymywał on nawiązane tuż po wojnie kontakty.

⁴ Wszystkie cytowane wywiady przeprowadziłem w latach 2013-2014. W niniejszym artykule korzystam tylko z wybranych fragmentów niektórych relacji biograficznych historii mówionej. Przytoczone relacje pochodzą z mojego prywatnego archiwum. Zachowana została oryginalna forma wypowiedzi.

mnie piękno przyrody, której nie sposób zapomnieć. Czyste ulice, schludne domy, skrzynie z kwiatami w arkadach otaczających ratusz. A jednak to już nie był mój Lwów”⁵.

W tych kilku zdaniach wyraża się sens doświadczenia, jakie stało się udziałem osób osiedlających się na tak zwanych Ziemiach Odzyskanych. Na początku był zachwyt – trudno to ująć inaczej. Jelenia Góra to jedno z niewielu polskich miast, które nie ucierpiały na skutek działań wojennych. Wojska Armii Czerwonej, które dotarły do Hirschbergu (bo taką nazwę miasto nosiło wcześniej) w maju 1945 roku, po kapitulacji Rzeszy, szybko je zajęły i przekazały pełnomocnikom obwodowym na kraj. Ci zaś sukcesywnie w kolejnych tygodniach przejmowali władzę z rąk niemieckich.. Chociaż większość miast na Dolnym Śląsku przetrwała wojnę w nienaruszonym stanie, to jednak Jelenia Góra, usytuowana wśród gór i pięknych krajobrazów, prezentowała szczególne walory. Te same widoki, które już wiele lat wcześniej zachwycały licznych turystów udających się w Karkonosze, tuż po wojnie cieszyły oczy przybywających z różnych stron polskich „osadników”.

Doświadczenie przywołane przez księdza Brzozowskiego nie odbiegało znacząco od tego, co odczuwali i widzieli jego rówieśnicy. Dla dzieci, które wraz z rodzicami przybywały z różnych stron Polski, poruszanie się w przestrzeni innej niż zrujnowane budynki było czymś niezwykłym. Uwagę przechadzających się uliczkami miasta zwracała przede wszystkim czystość chodników oraz ogródków, widok odległy od scenerii działań wojennych i gruzów. W swoich wspomnieniach dobitnie wyraża to Ewa Reszczyńska-Maćkowiak, która przybyła do miasta z Kielc jeszcze w roku 1945: „Jedno, co pamiętam, że było bardzo czysto. Było jeszcze bardzo dużo Niemców. I te Niemki szorowały te chodniki, sprzątały główną ulicę, to była Kolejowa, 1-go Maja”⁶.

Podobne reminiscencje snuje również Władysława „Ada” Sadowska-Skorupska, która znalazła się w mieście rok później. Do Jeleniej Góry przybyła z Warszawy, gdzie przeżyła czas okupacji. Najpierw wraz z rodziną przeniosła się ze zrujnowanej stolicy do Wrocławia, równie zniszczonego wówczas miasta, a stamtąd – na południowy zachód. „Po południu wysiedliśmy w tej Jeleniej Górze. Ja patrzę, a tutaj jest czyściutko, świeżutko, pozamiatane. Niemki zamiatają takimi szczotkami, że każdy tam ten swój kawałek chodnika zamiatał, dosłownie. Nie tam miotła, tak jak u nas zamiata jakiś tam sprząający – to było taką szczotką, wszystko wygłancowane. I w ogóle nie było tej wojny widać”⁷.

⁵ Brzozowski, dz. cyt., s. 192.

⁶ Wypowiedź E. Reszczyńskiej-Mackowiak, z domu Bernatt, absolwentki Liceum Ogólnokształcącego im. Stefana Żeromskiego z roku 1947, w rozmowie przeprowadzonej w listopadzie 2013 roku.

⁷ Wypowiedź Władysławy Sadowskiej-Skorupskiej, absolwentki Liceum Ogólnokształcącego im. Stefana Żeromskiego z roku 1950, w rozmowie przeprowadzonej w lutym 2014 roku.

Dla wielu osób przybywających do miasta czystość, ład i porządek stanowiły antytezę tego, co było dotychczas podstawowym doświadczeniem młodych Polaków. Owe kwiaty czy schludne ulice obiecywały początek prawdziwego nowego życia, z dala od huków bomb czy zniszczonych domów. W mocno nacechowanych emocjami wspomnieniach można odczytać radość, poczucie szczęścia, pozytywnego zaskoczenia. Najlepiej chyba wyrażają to słowa „Ady” Sadowskiej: „No to w ogóle był raj na ziemi. Było coś przepięknego!”⁸.

Ksiądz Brzozowski cytowany tu fragment kończy dramatycznie odmienionymi, zabarwionymi goryczą słowami: „A jednak to już nie był mój Lwów”. W tym sformułowaniu kryje się też nuta rozczarowania, które towarzyszyło osadnikom. Zamieszkiwali piękne i zadbane domy, poruszali się w estetycznej przestrzeni, odwiedzali pobliskie sklepy, była to jednak w pewnym stopniu obca im rzeczywistość. W wypowiedziach wyrażających zachwyt nad miastem to poczucie obcości zdradzają sformułowania takie, jak „dużo Niemców” czy „Niemki zamiatają”. Należałoby zatem zadać proste pytanie: czyja więc była wówczas Jelenia Góra? Nie była Lwowem, Warszawą, Kielcami, czyli miastem, w którym zna się każdy pagórek, zaułek, budynek. Nie była rodzinną, swojską przestrzenią, w której nawet małe dziecko czuje się pewnie. Wyjątkowość Jeleniej Góry w powojennym pejzażu urzekła w pierwszym kontakcie, ale później, podczas różnego rodzaju spotkań i prób oswojenia, mogła budzić obawę, strach przed nieznanym. Lękiem napawali przede wszystkim Niemcy lokatorzy, a raczej dotychczasowi właściciele mieszkań, którzy przez kilka miesięcy dzielili swoje pokoje z nowo przybyłymi Polakami. Kto w takiej sytuacji mógł czuć się jak w domu?

Ksiądz Brzozowski nie uległ jednak tej atmosferze. Pisał: „W Jeleniej Górze nawiązałem więzy koleżeńskie z Niemcami. [...] Nie rozumiałem, jak można kimś gardzić ze względu na jego narodowość czy pochodzenie”⁹.

Po pewnym czasie ujawniał się też dramat rozgrywający się niejako na drugim planie. Ksiądz Brzozowski wspomina, że po osiedleniu się w Jeleniej Górze po raz pierwszy zobaczył „rodaków żądnych grabieży i zemsty”¹⁰. Nie wszyscy nowi lokatorzy mieli czyste intencje, wielu korzystało z okazji, aby się wzbogacić kosztem niedawnego okupanta. Szabrownictwo było zjawiskiem dość powszechnym. Ponadto poczucie tymczasowości związane z niepewnością, czy zasiedlane tereny trwale przynależą do Polski, i obawa przed przemocą składały się na – opisaną przez Marcina Zarembę – „wielką trwogę”¹¹, która niewątpliwie rzucała cień na dojrzewanie młodych ludzi.

⁸ Tamże.

⁹ Brzozowski, dz. cyt., s. 195.

¹⁰ Tamże, s. 192.

¹¹ Więcej na ten temat por. M. Zaremba, *Wielka trwoga. Polska 1944-1947. Ludowa reakcja na kryzys*, Znak-Institut Studiów Politycznych PAN, Kraków-Warszawa 2012, s. 271-314.

SZKOŁA

W każdym mieście są miejsca charakterystyczne, w których często się przebywa, o których się mówi, które pozostają w pamięci mimo upływu lat. Takie miejsca pojawiają się również we wspomnieniach księdza Brzozowskiego. W szczególny sposób wspomina Liceum Ogólnokształcące im. Stefana Żeromskiego, szkołę, w której rozpoczął naukę w roku 1946. Píše: „W Jeleniej Górze – obok domu i kościoła – przemożny wpływ wychowawczy miała przyroda oraz szkoła. [...] Teraz szkoła urastała do rangi sanktuarium, które jakby klamrą spinało wszystko, co szlachetne”¹².

W okresie powojennym szkoła, zupełnie inna niż te funkcjonujące tymczasowo, często w konspiracji, stanowiła jeden z najważniejszych wyznaczników normalności i stabilności. W jej murach spotykała się młodzież z różnych stron, z bagażem różnych okupacyjnych doświadczeń. Liceum, o którym pisze ksiądz Brzozowski, powstało już we wrześniu 1945 roku, było jedną z pierwszych placówek dydaktycznych w powojennym mieście¹³. Zajęcia odbywały się w budynku dawnej niemieckiej Średniej Szkoły Realnej im. Alexandra i Wilhelma von Humboldtów, zbudowanym w roku 1913. Już sam gmach, czteropiętrowy, zwieńczony wieżą z zegarem, budził podziw. Szkoła dysponowała aulą i salą gimnastyczną Klasy mieszczące się w wydzielonych skrzydłach: biologicznym, fizycznym i chemicznym, wyposażone były w imponujące, jak na owe czasy, pomoce dydaktyczne: eksponaty do nauki biologii przechowywane w formalinie czy też aparaturę niezbędną do prowadzenia doświadczeń z zakresu fizyki oraz chemii. W przerwach między lekcjami życie szkolne toczyło się na szerokich i wysokich (na ponad cztery metry) korytarzach, z których okien roztaczał się malowniczy widok na pobliskie wzgórza i brukowane uliczki. Przybywając do szkoły, młodzi ludzie znajdowali w niej wszystko to, co jest niezbędne do normalnego procesu kształcenia.

Rówieśnicy Mieczysława Brzozowskiego w swoich narracjach często przedstawiają szczegóły wyposażenia sal czy wyglądu klas. Ciekawość świata, która zaspokajana była na lekcjach, oraz kontakt z różnego typu nowymi urządzeniami miały pewien wpływ na zainteresowania uczniów i ich późniejszy wybór zawodu. Zbigniew Pusłowski, który po ukończeniu liceum podjął studia na politechnice w Warszawie, tak wspominał przestrzeń „Żeromskiego”: „Za moich czasów to były chyba trzy takie duże pracownie: przyrodnicza, fizyczna i chemiczna. I w tym korytarzu, gdzie były pracownie, [...] po lewej

¹² Brzozowski, dz. cyt., s. 192.

¹³ Por. T. Dyduch, *Trochę historii*, w: *Księga pamiątkowa wydana na 25-lecie Liceum Ogólnokształcącego im. Stefana Żeromskiego w Jeleniej Górze*, red. A. Baltyń i in., Zespół Szkół Ogólnokształcących im. Stefana Żeromskiego, Jelenia Góra 1970, s. 11. Początkowo szkoła nosiła nazwę: Państwowe Koedukacyjne Gimnazjum i Liceum Ogólnokształcące w Jeleniej Górze.

stronie był magazyn różnych pomocy naukowych. To była wspaniała rzecz, już począwszy od tunelu aerodynamicznego, gdzie można było, dmuchając, zobaczyć, jaki jest rozkład ciśnień na różnych płaszczyznach [...]. No, myśmy robili – w tej chwili sobie nie mogę przypomnieć – najróżniejsze doświadczenia. Wiem, że na przykład było kółko fizykochemiczne, ja byłem tam szefem od kółka fizycznego¹⁴.

Z sentymentem szkolny gmach wspominała również Wanda Kobyłecka: „A jaki ciekawy wewnątrz był; to z zewnątrz, to może nawet i straszny, bo to takie duże, ale tyle cudownych rzeczy tam było; bo tam były i obserwatorium, i pracownia do malowania¹⁵”.

Na inne elementy wyposażenia szkoły zwrócił uwagę Leszek Wisłocki. Na przyszłym muzyku największe wrażenie wywarł fortepian dobrej, niemieckiej marki: „A w liceum, proszę pana – liceum miało kilka fortepianów, tak że nawet jak były popisy szkoły muzycznej, to raz czy dwa, chyba dwa razy, koncerty się odbyły na fortepianie szkolnym, który tam stoi jeszcze dziś¹⁶”.

Jak wynika z relacji pierwszych absolwentów liceum, ich edukacja przebiegała w wyjątkowo komfortowych warunkach. Nie one jednak zdecydowały o tym, że jeleniogórska szkoła zajęła tak ważne miejsce we wspomnieniach księdza Brzozowskiego, lecz ludzie, których tam spotkał.

NAUCZYCIELE I WYCHOWAWCY

Proces nauczania zależny jest od wielu czynników, ważne są poziom i zaangażowanie uczniów, a decydujące znaczenie mają kompetencje i postawa nauczycieli. O swoich mentorach, którzy potrafili nie tylko skutecznie i atrakcyjnie przekazywać wiedzę, ale również pociągać młodzież własnym przykładem, wspomina również ksiądz Brzozowski. Wymienia trzech nauczycieli, którzy odegrali w jego młodzieńczym życiu kluczową rolę: „Nigdy nie zapomnę takich postaci, jak dyrektor Maksymilian Tazbir, prof. Zofia Karwińska¹⁷, zaprzyjaźniona w odległych czasach z bł. Urszulą Ledóchowską, czy ks. dr Stanisław Turkowski. Ci ludzie i im podobni zaważyli na moim sposobie myślenia. To dzięki nim zrozumiałem, czym naprawdę jest Ojczyzna i co Ojczyźnie daje Kościół¹⁸”.

¹⁴ Wypowiedź Zbigniewa Pusłowskiego, absolwenta Liceum Ogólnokształcącego im. Stefana Żeromskiego z roku 1950, w rozmowie przeprowadzonej w lutym 2014 roku.

¹⁵ Wypowiedź Wandy Kobyleckiej, absolwentki Liceum Ogólnokształcącego im. Stefana Żeromskiego z roku 1952, w rozmowie przeprowadzonej w lutym 2014 roku.

¹⁶ Wypowiedź Leszka Wisłockiego, absolwenta Liceum Ogólnokształcącego im. Stefana Żeromskiego z roku 1950, w rozmowie przeprowadzonej w styczniu 2014 roku.

¹⁷ Zapewne chodziło mu o Zofię Kawińską.

¹⁸ B r z o z o w s k i, dz. cyt. s. 192.

Historię, przedmiot o szczególnym znaczeniu dla wychowaniu patriotycznego, wykładała wówczas Zofia Kawińska, nauczycielka z wieloletnim stażem pracy w przedwojennych klasycznych gimnazjach humanistycznych (większość kadry pedagogicznej – co charakterystyczne dla kadry „Żeromskiego” – zdobyła doświadczenie zawodowe jeszcze przed wojną). Lekcje prowadziła z pasją, unikając ideologicznych wpływów i nie poddając się naciskom władz. Ksiądz Brzozowski wspominał z wdzięcznością: „Miała odwagę nas ostrzegać: «Nie korzystajcie z podręcznika, podręcznik kłamie!»”. W pamięci uczniów zapisana była jako postać znacząca. Potwierdza to relacja klasowego kolegi księdza Brzozowskiego, Leszka Wisłockiego, który również uczęszczał na jej lekcje: „Wspaniałą postacią była nauczycielka, pani Zofia Kawińska. Historii, uczyła historii, starsza pani. Jak zdawaliśmy egzamin z historii, to oczywiście była komisja państwowa, kilka osób było, ale pytała nas nasza pani kochana Zofia Kawińska. Staruszcza, staruszcza, dawno staruszcza była, wtedy mogła mieć sześćdziesiąt parę lat”¹⁹.

Maria Kotschy wyraźnie zapamiętała lekcje historii, chociaż szczególnie interesowała się przedmiotami przyrodniczymi: „Była historyczka [...] oczywiście również starsza, ale która zwiedziła wtedy, tuż przed wojną, prawie cały świat. [...] Niesłychanie były ciekawe te jej wykłady, bo [...] łączyła z jednej strony naukę, którą powinniśmy wiedzieć, ze swoimi własnym przeżyciami”²⁰.

Niezwyczajnie szlachetną i nietuzinkową postacią był drugi dyrektor szkoły Maksymilian Tazbir, który kierował placówką w latach 1946-1949. Najwięcej wspomnień dawni uczniowie wiążą właśnie z jego osobą – nazwisko dyrektora pojawia się w każdym z przeprowadzonych przeze mnie wywiadów. Nic więc dziwnego, że kilkakrotnie wspomina o nim również ksiądz Brzozowski. Píše między innymi: „Jakże wdzięczny jestem dyrektorowi M. Tazbirowi, który publicznie w auli szkolnej wypowiedział słowa: «Chylę skroń przed bohaterstwem dziewcząt i chłopców – żołnierzy Armii Krajowej». A były to czasy, w których wypisywano na murach slogany o «zapłutych karłach reakcji»”²¹.

Krótką charakterystykę Tazbira w swojej relacji ciekawie zarysowuje Lech Sadowski, który dobrze zapamiętał ówczesnego dyrektora: „Nigdy mnie nie uczył [...]. On tylko miał tak zwane odprawy na początku każdego dnia, prawie każdego. Ale wszyscy zbierali się w auli i tam on wchodził na mównicę, i nam przekazywał różne informacje. A te informacje to były naprawdę słowa jakiegoś wielkiego autorytetu. Powiem tak: robił ogromne wrażenie. Oczywiście mówił

¹⁹ Wypowiedź Leszka Wisłockiego.

²⁰ Wypowiedź Marii Kotschy, z domu Siwińskiej, absolwentki Liceum Ogólnokształcącego im. Stefana Żeromskiego z roku 1949, w rozmowie przeprowadzonej w styczniu 2014 roku.

²¹ Brzozowski, dz. cyt., s. 193.

piękną polszczyzną, [tego] już nie chcę dodawać, bo to wszyscy wiedzą. Rugał nas, na przykład jak były jakieś kradzieże. Ktoś tam komuś czapkę ukradł czy płaszcz, czy tam kurtkę. Więc rugał nas, ale mówił inaczej, niż normalnie się mówi o takich działaniach negatywnych, przestępczych prawie. On na przykład mówił: wyobraźcie sobie, że w naszej szkole znaleźli się tacy ludzie, co tam komuś jakieś pieniądze albo tam coś ukradli, i mówił: jak oni nisko upadli. Nie mówił, że to są złodzieje, ale jak oni nisko upadli. Po drugie, to był wielki patriota i pięknie mówił po polsku. To polonista w każdym calu. Jego zdania były... Intonacja, tak jak aktor mówił, po prostu. Oczywiście powoli, z namaszczeniem”²².

Właściwie każdy z uczniów mógłby przekazać inny, ale zawsze pozytywny obraz Maksymilina Tazbira. O tym, jak niezwykła była to postać, świadczą słowa Ireny Kamieńskiej-Siuty z jej relacji o jednym ze zjazdów absolwentów w latach sześćdziesiątych, w którym uczestniczył również były dyrektor²³: „Już po, bo dwudziestolecie czy dwudziestopięciolecie szkoły było takie bardzo uroczyste [...] Tazbir przyjechał. Nasi chłopcy, koledzy, wnieśli go na rękach do auli”²⁴. Świadectwem przywiązania uczniów do dyrektora i nauczyciela polonisty jest ufundowana przez nich w roku 2000 tablica pamiątkowa umieszczona w budynku szkoły. Widnieją na niej słowa zaczerpnięte z *Dziadów* Adama Mickiewicza: „Jeśli zapomnę o nich, Ty Boże zapomnij o mnie”²⁵.

Siła oddziaływania Maksymiliana Tazbira na młode pokolenie nie wynikała bynajmniej jedynie z jego talentów oratorskich czy znakomitej polszczyzny. Był on człowiekiem niezwykle wiernym wyznawanym wartościom. W okresie międzywojennym pracował jako nauczyciel w szkołach Warszawy, tam też w czasie wojny organizował tajne nauczanie. Był członkiem podziemnego departamentu oświaty Delegatury Rządu na Kraj. Swoją misję pedagogiczną realizował przez całe życie, również po wyjeździe z Jeleniej Góry. Opuszczał miasto z nakazu – była to kara za jego patriotyczną postawę. W roku 1949 został pozbawiony stanowiska i wydalony z pracy, ponieważ wstawił się za uczniami, którzy na terenie szkoły założyli nielegalną organizację niepodległościową. To właśnie o takich ludziach pisze książkę Brzozowski: „Szczególny hołd należy się moim profesorom, którzy po 1950 r. za odwagę wyrażania prawdy stracili pracę, i moim kolegom, którym złamano życie”²⁶.

²² Wypowiedź Lecha Sadowskiego, ucznia Liceum Ogólnokształcącego im. Stefana Żeromskiego w latach 1946-1949, w rozmowie przeprowadzonej w lutym 2014 roku.

²³ Zob. *Maksymilian Tazbir*, Strona internetowa Stowarzyszenia Przyjaciół Miasta Kamieńska, <http://www.spmk.webserwer.pl/mata.html>.

²⁴ Wypowiedź Ireny Kamieńskiej-Siuty, absolwentki Liceum Ogólnokształcącego im. Stefana Żeromskiego z roku 1947, w rozmowie przeprowadzonej w lutym 2014 roku.

²⁵ *Maksymilian Tazbir*, Tablice pamiątkowe w Jeleniej Górze, <http://www.tp-jg.ovh.org/katalog.php?cid=3&id=48&PHPSESSID=c8db25549fd56a921f5268a8461663a3>.

²⁶ B r z o z o w s k i, dz. cyt., s. 197.

Znaczącą postacią dla przyszłego duszpasterza był zapewne nauczyciel religii ks. Stanisław Turkowski, młody prezbiter posługujący w miejscowej farze. Kapłan ten pochodził z Sanoka, a do seminarium duchownego wstąpił we Lwowie jeszcze przed drugą wojną światową. W roku 1942 otrzymał święcenia kapłańskie z rąk abp. Eugeniusza Baziaka i zaledwie trzy lata później, podczas masowych przesiedleń ludności kresowej, trafił na tak zwane Ziemie Zachodnie. Początkowo pełnił posługę kapłańską w Kuźnicy Raciborskiej, później w Oleśnicy, a w latach 1949-1951 jako wikariusz w parafii św. Erazma i Pankracego, u boku ks. Dominka Kostiała w Jeleniej Górze²⁷. Już choćby ze względu na sentyment do Lwowa ksiądz Turkowski mógł być bliski Mieczysławowi Brzozowskiemu, ale katecheta urzekał też uczniów swoją osobowością, sposobem bycia i wiedzą. Z wielkim rozrzewnieniem wspominała go Ewa Olpińska: „Ksiądz Turkowski – cudowna postać! Zresztą z księdzem Turkowskim byłam zaprzyjaźniona do końca tutaj, we Wrocławiu. Ksiądz Turkowski przyszedł do nas jako młody – tak jak potem żeśmy sobie liczyli – jako bardzo młody jeszcze ksiądz. Miał chyba trzydzieści lat. Wspaniały, postawny z takim tubalnym głosem, który mu do końca życia został. [...] Był piękną postacią. Bardzo mądry ksiądz”²⁸. Dość szybko zalety tego kapłana dostrzegli również administratorzy apostołscy, później metropolici wrocławscy, którzy najpierw powierzyli mu prefekturę w seminarium duchownym, a po niedługim czasie kierownictwo wydziału katechetycznego kurii, zwanego wówczas wydziałem nauki chrześcijańskiej. Tuż po śmierci kapłana, w jednym z jego biogramów, ks. Józef Pater nazwał go „sługą katechezy”²⁹, wielu jego jeleniogórskich uczniów do dziś mówi natomiast po prostu o „kochanym księdzu Turkowskim”.

Można przypuszczać, że przykład szkolnego katechety miał wpływ na wybór drogi życiowej dokonany przez Mieczysława Brzozowskiego, który był nie tylko uczniem księdza Turkowskiego, ale również jego baczny obserwator i naśladowcą³⁰. Ksiądz Turkowski często towarzyszył młodym ludziom na ich

²⁷ Szerzej na temat księdza Stanisława Turkowskiego zob. S. W ó j c i k, *Ksiądz Infułat Stanisław Turkowski – nestor pracy katechetycznej w Archidiecezji Wrocławskiej*, wydano nakładem autora, Wrocław 1995.

²⁸ Wypowiedź Ewy Olpińskiej, z domu Pusłowskiej, uczennicy Liceum Ogólnokształcącego im. Stefana Żeromskiego w latach 1946-1949, w rozmowie przeprowadzonej w listopadzie 2013 roku.

²⁹ J. P a t e r, *Śp. Ks. Infułat Stanisław Jan Turkowski (1919-2010). Sługa katechezy*, w: „Nowe Życie”, marzec 2011, http://www.nowezycie.archidiecezja.wroc.pl/stara_strona/numery/032011/07.html.

³⁰ Rola kapłana w procesie dojrzewania młodego człowieka wydaje się znamieną, zwłaszcza gdy ksiądz jest osobą światłą, otwartą czy też wzorcem postawy patriotycznej. Takie przypadki nie były rzadkością. Świadczą o tym na przykład dzienniki Józefa Tischnera z jego lat licealnych. Wpływ prezbitera i dobrego filozofa ks. Włodzimierza Pilchowskiego oddziaływał na wybór powołania i kształtowanie wartości późniejszego twórcy *Etyki solidarności* (por. J. T i s c h n e r, *Dzienniki 1944-1950*, Znak, Kraków 2014, s. 85-96).

dalszych drogach życiowych, podtrzymywał kontakty ze swoimi wychowankami, był zapraszany do ich domów, chętnie też odwiedzał Jelenią Górę. Również w przypadku Brzozowskiego kontakt trwał, czego widocznym świadectwem jest obecność Turkowskiego na prymicyjnej Eucharystii celebrowanej w roku 1956 w stolicy Karkonoszy przez neoprezbitera³¹. Jako gość wygłosił homilię. Sam infulat poświęcił swoim relacjom i spotkaniom z księdzem Brzozowskim tekst wspomnieniowy, który ukazał się w tomie *Zawsze miał nadzieję*. Tam to nazywa lubelskiego kapłana mianem „najwybitniejszego z wychowanków”³².

Jedną z ważniejszych organizacji młodzieżowych działających w liceum było harcerstwo, w pierwszych powojennych latach zachowujące niepodległościowego ducha, niezależne jeszcze od komunistycznej władzy. Ksiądz Brzozowski nie wspomina wprawdzie o harcerstwie w swoich *Refleksjach z młodzieńczych lat*, nie oznacza to jednak, że organizacja ta, tak wówczas popularna w liceum imienia Żeromskiego, nie miała na niego żadnego wpływu. W męskich drużynach: 2. Dolnośląskiej Wodnej Drużynie Harcerskiej oraz 22. Lotniczej Drużynie Harcerskiej, było wielu uczniów, którzy z harcerstwem zetknęli się już w czasie wojny, służąc w Szarych Szeregach. Brzozowski miał z nimi kontakt na co dzień i choć prawdopodobnie nie uczestniczył w zbiórkach, to z pewnością był świadkiem harcerskich apeli czy spotkań, które odbywały się w harcówce na poddaszu szkoły³³.

JELENIOGÓRSKIE ORLĘTA

W roku 1949 utworzone zostały Orłęce Oddziały Bojowe – organizacja ta powstała z inicjatywy ucznia szkoły Antoniego Chylińskiego, pragnącego w konkretny sposób przeciwstawić się komunistycznej władzy. Dołączyło do niego jeszcze kilku kolegów, rówieśników, którzy również chcieli działać dla dobra Polski. W ciągu paru miesięcy udało im się wydrukować i rozlepić kilka ulotek wymierzonych przeciwko systemowi komunistycznemu. Na skutek denuncjacji cała grupa została zdekonspirowana i aresztowana. W wyniku dochodzenia i procesu młodzi chłopcy zostali skazani na kary do ośmiu lat więzienia³⁴. Zagrożenie, jakie rzekomo ich działalność stanowiła dla ustroju, nagłośniono poprzez proces i wyrok, a kilkunastoletnich uczniów przedsta-

³¹ Potwierdza to ks. Franciszek Krosman, wikariusz jeleniogórskiej parafii w roku 1956, późniejszy proboszcz, w rozmowie przeprowadzonej w listopadzie 2013 roku.

³² Zob. S. T u r k o w s k i, *Najwybitniejszy z wychowanków*, w: *Zawsze miał nadzieję*, s. 52-70.

³³ Tadeusz Szafrąński sugeruje, że Brzozowski nie wstąpił do harcerstwa z powodów zdrowotnych (por. T. S z a f r a ń s k i, *Miecie*, w: *Zawsze miał nadzieję*, s. 25).

³⁴ Por. R. K l e m e n t o w s k i, W. S z c z e r e p a, *Jeleniogórskie orlęta*, Archiwum-System, Jelenia Góra 2011, s. 75.

wiono jako niebezpiecznych bandytów. Ich kilkuletni pobyt w więzieniu do dziś pozostaje „wizytówką” panującego wówczas głębokiego stalinizmu. Być może najtragicznieszymi konsekwencjami pozbawienia wolności były dla skazanych chłopców brak możliwości kontynuowania nauki, dorastania wśród rówieśników i utrata młodości.

Historia Orląt z Jeleniej Góry mocno oddziaływała na księdza Brzozowskiego (potwierdza to jego przyjaciel Tadeusz Szafrąński³⁵). W kilku zdaniach, jakby świeżo zapisanych w pamięci, kapłan już po latach relacjonuje ostatnią rozprawę, na której z pewnością był obecny: „Szczególnie pamiętam Antoniego Chylińskiego; miał lat 16. Jego ojciec był zesłany na Sybir, starszy brat zginął w Powstaniu Warszawskim. Na sali rozpraw z jego rodziny siedziała tylko matka, skamieniała z bólu jak Niobe. I oto, gdy wszyscy przyznawali się do winy – on jeden miał odwagę w ostatnim słowie zawołać: «Wszystko, co pan prokurator powiedział – jest kłamstwem!». Był to dzień mojej matury pisemnej. Tego dramatu nie zapomnę nigdy, jak Józef Mackiewicz nie mógł zapomnieć grobów otwartych w Katyniu”³⁶.

W zbliżony sposób dramat ten ukazuje dziennik „Ady” Skorupskiej-Sadomskiej, która pod datą 17 maja 1950 zapisała: „Chyliński przyznał się do winy. Oświadczył, że żałuje, bo utracił szkołę i wolność, ale nic więcej do skruchy go nie skłania. Zarzucił nieprawdę kilku faktom przytoczonym przez prokuratora i wreszcie prosił o łaskę dla kolegów i jak najsprawiedliwszy wymiar kary dla siebie. Wreszcie się popłakał”³⁷.

Proces Orląt stał się szczególnym doświadczeniem pokolenia pierwszych absolwentów szkoły. W wielu narracjach byłych uczniów pojawiają się wspomnienia dotyczące skazanych kolegów. Zapamiętano ich jako odważnych chłopców, jako rówieśników, którzy za swoje oddanie Ojczyźnie zapłacili wysoką cenę. Nawet jeśli zasługę grupy młodych ludzi stanowiło tylko drukowanie ulotek, to ich odważna postawa mocno wpłynęła na szkolnych kolegów, a proces dobitnie pokazał, czym w rzeczywistości były rządy komunistów w Polsce.

*

„Dziś, po latach, chcę złożyć hołd Rodzicom, wychowawcom, a szczególnie Liceum im. S. Żeromskiego w Jeleniej Górze. Im zawdzięczam zrozumienie, czym Kościół jest dla każdego narodu, a tym samym i dla Polski, dla

³⁵ Por. Szafrąński, dz. cyt., s. 28.

³⁶ Brzozowski, dz. cyt., s. 196.

³⁷ Fragment dziennika Władysławy Sadomskiej-Skorupskiej (w posiadaniu autora).

jej kultury”³⁸ – w tych wzniosłych słowach ksiądz Brzozowski kończył swoją refleksję sprzed lat. Dziękował za to wszystko, co dało mu podstawy do godnego życia, poszanowania wartości, oddania Bogu i Ojczyźnie. „Opuszczając szkołę – pisał – byłem głęboko przekonany, że patriotyzm jest nakazem Bożym. Każdy naród posiada jakieś Boże moce, które winien przyjąć i rozwijać. W ten sposób rodzi się kultura stanowiąca o istocie narodu”³⁹.

Choć nie wszyscy absolwenci jeleniogórskiej szkoły z tamtego okresu mieli później tak doniosłe zasługi w działalności na rzecz Polski, jak lubelski pedagog i rektor seminarium, to jednak zostali podobnie ukształtowani. Zdecydowana większość ukończyła studia wyższe, wielu uzyskało tytuły doktora lub profesora, co świadczy o tym, że licealnych lat nie zmarnowali. W różnych środowiskach stanowili elity, czy to intelektualne, czy społeczne. Wartości, które im powierzono, uzyskaną w szkole wiedzę i umiejętności potrafili przekazać innym. Znaczący jest również fakt, że nawet po latach nie zapomnieli o szkole, profesorach i o dawnych koleżeńskich relacjach. Pamiętali też o Jeleniej Górze. Interesującym podsumowaniem tych rozważań może być wypowiedź Sławomira Podolaka: „Nazywam [rzeczywistość lat powojennych – M.S.] kompleksem wyspy bezludnej. [...] Czy syndromem, powiedzmy sobie. Jak pan się urodzi w Polsce i jest dzieckiem, to ma pan kolegów z przedszkola, później ma pan dzieci znajomych rodziców, później ma pan podwórko, później ma pan harcerstwo, później jeszcze coś tam. Tych kręgów jest ogromna ilość. W Jeleniej Górze były tylko te dzieci, które chodziły do szkoły z nami, innych nie było po prostu. Tak że myśmy w zasadzie dwadzieścia cztery godziny niemal ze sobą przebywali, bawiliśmy się i jakiś tam sport żeśmy razem uprawiali, i do harcerstwa żeśmy należeli”⁴⁰.

Młodzi ludzie wzrastali w Jeleniej Górze bardzo związani z sobą, w szkole, gdzie niemal każdy znał każdego, gdzie nauczyciel był prawdziwym autorytetem, a patriotyczna postawa kolegów prawdopodobnie najważniejszym doświadczeniem okresu dojrzewania. Taka była rzeczywistość, o czym świadczą nie tylko wspomnienia lubelskiego kapłana czy relacje jego kolegów ze szkolnej ławy. Nade wszystko bowiem ukazuje to świadectwo życia każdego z nich. Być może jest w tym jakiś obraz całego pokolenia, które stracone podczas wojny dzieciństwo rekompensowało znakomicie wykorzystanymi latami licealnymi. Niewątpliwie było tak w szkole i mieście, które oferowały zdecydowanie więcej, niż ówczesni nastolatki mogli oczekiwać. O tym, że jeleniogórski epizod w życiu księdza Brzozowskiego zaowocował, z pewnością mógł się przekonać każdy, kto go znał.

³⁸ Brzozowski, dz. cyt., s. 197.

³⁹ Tamże.

⁴⁰ Wypowiedź Sławomira Podolaka, absolwenta Liceum Ogólnokształcącego im. Stefana Żeromskiego z roku 1949, w rozmowie przeprowadzonej w listopadzie 2013 roku.

Katarzyna JASIŃSKA

SAMOSPEŁNIENIE POWOŁANIEM OSOBY

Promowanie indywidualnej wolności w każdej dziedzinie życia stało się charakterystyczną tendencją naszych czasów. Coraz częściej jednak wolność zaczyna być rozumiana czysto negatywnie, wyłącznie jako „wolność od”: od prawa, od norm, od prawdy. Inga Mizdrak, autorka monografii zatytułowanej *Ku wolności i samospełnieniu człowieka. Zarys antropologii filozoficznej Karola Wojtyły*¹, zauważając niezwykle zainteresowanie człowieka własną wolnością, zastanawia się nad tym, „czy w równej mierze obchodzi człowieka także jego samospełnienie” (s. 15). Odpowiedzi na to pytanie poszukuje głównie w tekstach Karola Wojtyły, a także w opracowaniach komentatorów i kontynuatorów jego spuścizny, jak również w dorobku innych autorów, którzy korzystali z papieża Wojtyły posługi myślenia (między innymi Rocca Buttiglione, Tadeusza Stycznia, Andrzeja Szostka, Giovanniego Realego, Andrzeja Półtawskiego, Józefa Tischnera i Jarosława Kupczaka).

W jaki sposób sama autorka rozumie wolność, wskazuje już motto omawianej rozprawy, zaczerpnięte z książki ks. Dariu-

sza Oka: „Wolność nie jest ani swawolą, ani arbitralnością; jej podstawową zasadą – jak najlepiej widać to z analizy struktury ducha ludzkiego – jest absolutna, bezwarunkowa wierność prawdzie i wartości, które zostały poznane, i to niezależnie od tego, jak ułomne jest to poznanie”² (s. 7). Akcentowanie prymatu prawdy wobec wolności, tak charakterystyczne dla stanowiska filozoficznego Wojtyły, stanowi osnowę rozważań podejmowanych przez Inge Mizdrak.

„Naczelną tezą w niniejszej próbie rekonstrukcji antropologii Karola Wojtyły – czytamy we «Wstępie» do monografii – jest stwierdzenie, iż doświadczenie wolności jest fundamentalne w doświadczeniu człowieka, ale jednocześnie stanowi źródło dla spełnienia jednostki” (s. 9). Ukazanie samospełnienia osoby, które zakotwiczone jest w jej wolności, to główny cel, jaki stawia sobie autorka prezentowanego studium. Rozprawa składa się ze wstępu, czterech rozdziałów, zakończenia i obszernej bibliografii. Struktura pracy klarownie odzwierciedla tok prezentowanych przez autorkę analiz.

W pierwszym rozdziale, zatytułowanym „Źródła antropologii Karola Wojtyły”

¹ Inga Mizdrak, *Ku wolności i samospełnieniu człowieka. Zarys antropologii filozoficznej Karola Wojtyły*, seria „Studia nad Myślą Jana Pawła II”, t. 16, Uniwersytet Papieski Jana Pawła II. Wydawnictwo Naukowe, Kraków 2014, ss. 305.

² D. Oko, *Łaska i wolność. Łaska w Biblii, nauczaniu Kościoła i współczesnej teologii*. Wydział Teologiczny Papieskiej Akademii Teologicznej w Krakowie, Kraków 1997, s. 274.

(zob. s. 17-77), ukazany został wpływ między innymi filozofii św. Tomasza z Akwinu, mistyki św. Jana od Krzyża i fenomenologii Maxa Schelera na kształtowanie się Karola Wojtyły koncepcji osoby. Stanowiące tytuł rozdziału drugiego pytanie: „Kim jest człowiek?” (zob. s. 79-156) zajmowało centralne miejsce w antropologicznej i etycznej refleksji Karola Wojtyły. Autorka przybliży czytelnikowi – głównie przez pryzmat kategorii „tego, co nieredukowalne” w człowieku – Wojtyły personalistyczne ujęcie osoby, któremu przeciwstawia wywodzące się z filozofii arystotelesowskiej kosmologiczne rozumienie ludzkiego bytu (por. s. 91-94). Następnie Mizdrak, charakteryzując Wojtyły naukę o strukturach „samo-panowania” i „samo-posiadania”, które według niego konstytuują „samostanowienie osoby”, objaśnia zasadniczą rolę wolności w samospełnieniu człowieka, poświęcając temu zagadnieniu rozdział trzeci, zatytułowany „Wolność jako klucz do samospełnienia” (zob. s. 157-215). Samospełnienie człowieka jest możliwe wyłącznie poprzez czyn moralnie dobry, co zostało zaznaczone w ostatnim rozdziale „Spełnić siebie w dobru” (zob. s. 217-278). Autorka dodaje, że człowiek, czyniąc zło, ponieważ nie spełnia siebie, a przeciwnie – degradowa swoje człowieczeństwo.

Inga Mizdrak podkreśla, że według Karola Wojtyły samospełnienie człowieka ma wymiar etyczny, aksjologiczny i ontologiczny. Oznacza ono osiąganie dojrzałego i pełnego człowieczeństwa poprzez aktualizację duchowych potencjalności osoby: jej rozumności, wolności i zdolności do miłości. Nie jest to proces o charakterze deterministycznym, który – niejako mechanicznie czy też spontanicznie – tylko „dzieje się” w człowieku bez jego udziału. Autorka wyjaśnia, że człowiek, by stał się dojrzały, by rozwinął pełnię swego człowieczeństwa, musi uczestniczyć w tym procesie w sposób rozumnie wolny, musi poprzez czyny świadomie urzeczywistniać

swe ontyczne potencjalności. Samospełnienie, które angażuje wolność człowieka, nie jest jednak dowolnym projektowaniem siebie, ale realizacją autoteleologii osoby (por. s. 222-224). Mizdrak poddaje gruntownej refleksji Karola Wojtyły ujęcie czynu osoby, gdyż – jak zaznacza – dany w doświadczeniu fakt „człowiek działa” stanowi punkt wyjścia jego antropologii. W rozprawie pokazana została różnica między czynami, których sprawcą jest osoba, a uczynnieniami, które bez udziału rozumu i woli tylko „dzieją się” w człowieku, w somatyczno-wegetatywną czy psychiczno-emotywną warstwę ludzkiego organizmu (por. s. 101-107). Zgodnie ze stanowiskiem Wojtyły autorka odróżnia czyny od uczynnień, ale ich od siebie nie oddziela, gdyż jak stwierdza, mają one za podłoże ten sam osobowy podmiot. Czyn – jak pokazuje – jest „momentem wglądu w specyfikę natury ludzkiej” (por. s. 101-116). Analiza czynu umożliwia człowiekowi jako podmiotowi działającemu odkrycie swej duchowości. To właśnie w doświadczeniu „człowiek działa” odsłania się sprawczość i odpowiedzialność osoby, jej zdolność do samostanowienia i do integracji dynamizmów własnej natury, a także niezależność woli od przedmiotów chcenia i poznania, równocześnie zaś jej zależność od odkrywanej w sądach sumienia prawdy o dobru.

Autorka zaznacza, że według Wojtyły człowiek, spełniając czyn, jednocześnie w tym czynie spełnia siebie. Czyn jest zatem nie tylko „oknem na świat osoby”, poprzez które możliwy jest wgląd w specyfikę natury ludzkiej, wraz z dokonywaniem czynów realizuje się bowiem w naszej strukturze bytowej spełnienie albo degradacja. Mizdrak poświęca wiele miejsca ukazaniu i analizie antropologicznych struktur, dzięki którym czyn – niezależnie od jego wartości moralnej – może być spełniony. Jednakże – jak słusznie podkreśla – w antropologii Karola Wojtyły chodzi nie tylko o to, aby

człowiek spełniał czyn, ale przede wszystkim by spełniał siebie dzięki moralnemu dobru tegoż czynu (por. s. 230). Dlatego określenie etycznej treści czynu, w którym człowiek spełnia siebie, wydaje się kluczowe dla zrozumienia prowadzonych przez Inę Mizdrak rozważań. Aby przedstawić specyfikę stanowiska Karola Wojtyły, wypada jednak najpierw – jak czyni to autorka omawianej rozprawy – uchwycić zasadniczą różnicę w sposobie pojmowania dobra przede wszystkim na gruncie filozofii bytu i filozofii świadomości. W tym celu Mizdrak sięga do *Wykładów lubelskich*³ Wojtyły i przypomina – z konieczności w skróconej formie – analizowane przez Wojtyłę sposoby rozumienia dobra w filozofii Platona, Arystotelesa, św. Augustyna, św. Tomasza z Akwinu, Kanta i Schelera (por. s. 30-45). Ukazuje spór o interpretację moralności, który toczy się na gruncie filozofii bytu i filozofii świadomości, z perspektywy pytania o to, w jaki sposób człowiek staje się dobry (por. s. 153). Platońska idea dobra jest przede wszystkim przedmiotem poznania intelektualnego, obiektem kontemplacji. W filozofii reprezentowanej przez Arystotelesa i św. Tomasza z Akwinu dobro realnie udoskonala byt i jest jego celem. Dobro nie tylko jest poznawane i kontemplowane, ale realizowane w czynie. Przedstawiciele filozofii świadomości, do których zostali zaliczeni między innymi Kant i Scheler, utrzymują natomiast, że dobro stanowi jedynie treść świadomości, a zatem nie udoskonala realnie bytu i nie może być jego celem. „Wśród koncepcji dobra, analizowanych przez Wojtyłę – czytamy w rozprawie – na szczególną uwagę zasługuje ujęcie tomistyczne, gdyż w dużej mierze ten sposób rozumienia dobra (zwłaszcza moralnego) odnajdziemy

w jego refleksji nad człowiekiem” (s. 31). Z powyższych analiz Mizdrak wyprowadza wniosek, że jedynie realistyczna i teleologiczna koncepcja dobra, która występuje na gruncie filozofii bytu, może być podstawą Karola Wojtyły etyki perfekcyjistycznej (por. s. 41n., 153n.).

Jak podkreśla autorka omawianej monografii, Karol Wojtyła, szczególnie w polemice ze stanowiskiem etycznym Maxa Schelera, wielokrotnie zwracał uwagę na zagrożenia wynikające z redukcji moralności do sfery przeżyć i oddzielenia jej od czynu. Zdaniem Wojtyły wartość moralna: dobro lub zło, choć pojawia się w przeżyciu, to jednak nie może być traktowana wyłącznie jako treść przeżycia czy świadomości danego podmiotu. Inga Mizdrak, charakteryzując spór Wojtyły z Schelelem, podkreśla, że niemiecki fenomenolog ukazywał osobę jako spełniającą akty intencjonalne, w których przede wszystkim przeżywa (kontempluje) ona wartości. Wojtyła natomiast akcentował fakt, że osoba poprzez czyn moralnie dobry, którego jest sprawcą, sama może się doskonalić, a to właśnie stanowi jej moralną powinność (por. s. 239-242). Pozostawanie na poziomie teoretycznego poznania dobra czy adekwatnego przeżywania poznanych wartości nie przyczynia się do moralnego wzrastania osoby. W tym sensie człowiek może być znawcą dobra, ale go w swoim życiu nie spełnia. Doskonalenie człowieka dokonuje się nie tyle przez adekwatne poznanie i przeżywanie wartości (jak u Schelera), ile przez realne działanie na rzecz dobra. Dlatego autorka wielokrotnie wskazuje w tym kontekście na znaczenie sprawczości osoby w antropologii filozoficznej Wojtyły (por. s. 164).

Inga Mizdrak rozważa zagadnienie samospełnienia człowieka w powiązaniu z Karolem Wojtyłą ujęciem teleologii moralności. Zaznacza, że według Wojtyły człowiek może stawiać sobie własną wartość moralną jako cel świadomego dążenia

³ Zob. K. Wojtyła, *Wykłady lubelskie*, Wydawnictwo Towarzystwa Naukowego KUL, Lublin 1986.

i czynić to powinien, a zatem powinien nie tylko chcieć dobra, ale także chcieć być dobrym. Poglądy autora *Osoby i czynu* – jak podkreśla Mizdrak – kształtowały się w wyraźnej opozycji do stanowiska Maxa Schelera. Niemiecki fenomenolog ze względu na teoriopoznawcze założenia swojego systemu etycznego uważał, że dążenie człowieka do własnej doskonałości nosi znamiona postawy faryzejskiej. Według twórcy „materialnej etyki wartości” wartości moralne: „dobre” i „złe”, są bowiem dane i rozpatrywane jako fenomeny, które pojawiają się w intencjonalnym przeżyciu danej osoby. Jeśli zatem ktoś stawiałby sobie własną wartość moralną za cel świadomego dążenia, oznaczałoby to, że chce odczuwać czy też przeżywać swoją moralną dobroć – wyjaśnia Mizdrak. Dodaje, że Wojtyła chodzi natomiast o to, żeby człowiek realnie stawał się moralnie dobrym, a nie tylko emocjonalnie przeżywał ten fakt i akcentował swoją doskonałość, bo to istotnie może budzić zarzut hipokryzji (por. s. 144n.).

Autorka pokazuje, że samospełnienie osoby nie dokonuje się w samotności, a przeciwnie – realizuje się dzięki uczestnictwu w człowieczeństwie innych ludzi oraz zaangażowaniu we wspólnotę (por. s. 196–206). Odwołując się wprost do fragmentu tekstu Wojtyły *Transcendencja osoby w życiu a autoteleologia człowieka*, stwierdza, że człowiek „spełnia się poprzez drugich, urzeczywistnia siebie żyjąc dla drugich – w czym właśnie najbardziej dochodzi do głosu nie tylko przekraczanie siebie ku innym, ale także przerastanie siebie” (s. 215). Według Wojtyły człowiek powołany jest do życia w prawdzie i miłości, dlatego też najpełniej realizuje swoje człowieczeństwo, gdy staje się bezinteresownym darem dla innych – stąd autorka rozprawy ukazuje miłość i odpowiedzialność jako fundamenty samospełnienia osoby (por. s. 247–269). Mizdrak wydobywa z tekstów Karola Wojtyły–Jana Pawła II ważne przesłanie mówiące o tym, że „wolność jest dla miłości”

(s. 264). Obdarzanie bezinteresowną miłością, wspaniałomyślność wobec innych ludzi i rezygnacja z egocentrycznej troski o siebie są niejako „wynagradzane” w życiu osoby kochającej samospełnieniem i szczęściem. Autorka monografii przywołuje Karola Wojtyły ujęcie autoteleologii osoby, aby ukazać, na czym polega zależność między samospełnieniem człowieka a osiągnięciem przez niego szczęścia (por. s. 222–224). I choć Mizdrak zasadniczo poprawnie referuje myśl Wojtyły na temat autoteleologii kresu i celu, to jednak nie przedstawia jasnej interpretacji tego zagadnienia. Wypada dodać, że zdaniem Wojtyły osiągnięcie autoteleologii celu, czyli szczęścia, nie może się dokonać na innej drodze niż poprzez autoteleologię kresu, czyli moralnie dobry czyn. Kresem, ku któremu w samospełnieniu osoba zmierza, jest uzależnienie swoich czynów od odkrytej w sądach sumienia normatywnej mocy prawdy. Zatem bezpośrednim celem dążeń człowieka nie jest szczęście, ale zachowanie wierności prawdzie.

Jak wynika z prowadzonych przez Ingę Mizdrak analiz stanowiska Wojtyły, za miarę osobowego samospełnienia można uznać zdolność człowieka do podporządkowania swej wolności prawdzie i wykorzystanie jej w realizacji powołania do miłości. Autorka sporo miejsca poświęca porównaniu sposobów ujęcia miłości w personalizmie Karola Wojtyły i w filozofii dramatu Józefa Tischnera.

Lektura rozprawy skłania do postawienia pytania o możliwości samospełnienia osób, które ze względu na niedojrzały wiek (jak na przykład niemowlęta czy małe dzieci) lub chorobę (wskutek upośledzenia psychicznego czy śpiączki) mają – trwale lub czasowo – ograniczoną zdolność do podejmowania czynów rozumienie wolnych. Czy w przypadku takich osób samospełnienie jest w ogóle możliwe, a jeśli tak, to na czym ono polega? Trudność ta – jak wskazuje autorka, odwołując się do

Karola Wojtyły normy personalistycznej – ponieważ „zostaje przezwyciężona na gruncie fenomenu miłości i pojmowania samospelnienia jako wspólnotowej i dialogicznej relacji z innymi” (s. 280).

Praca Mizdrak inspirowa również do refleksji nad relacją między samospelnieniem osoby a psychologicznym ujęciem samorealizacji jednostki (por. s. 8n.). Samospelnienie, jak stwierdza autorka, choć łączy się z samorealizacją czy samoaktualizacją, nie jest z nimi tożsame. „Zarówno ontologicznie, jak i egzystencjalnie samospelnienie jest pojęciem szerszym, pojemniejszym, dotyczy pełni, szczytu, najlepszego możliwego osiągu, natomiast samoaktualizacja i samorealizacja oscylują wokół pewnych zadań, funkcji, ról, jakie człowiek w życiu spełnia, i tego w jaki sposób je spełnia” (s. 9). Mizdrak zaznacza, że według niektórych psychologów samorealizacja stała się synonimem skupienia jednostki na sobie samej, na realizacji własnego potencjału. Wiąże się bowiem z osiąganiem celów prowadzących do samozadowolenia i wzmocnieniem własnego ego (por. s. 282).

Autorka pokazuje, że współcześnie istnieje tendencja, by uwagę człowieka koncentrować nie tyle na samospelnieniu, ile na samorealizacji, którą najłatwiej utożsamić z karierą zawodową, osiągnięciem sukcesu indywidualnego i zdobyciem społecznego awansu.

Lektura omawianej książki nasuwa także kilka uwag krytycznych. Autorka nie podejmuje refleksji na temat przechodnich i nieprzechodnich skutków czynu, ważnej z punktu widzenia Wojtyły nauki o spełnianiu się osoby. Zgodnie ze stanowiskiem Wojtyły zaznacza, że człowiek jako osoba staje się moralnie dobry lub też moralnie zły poprzez czyn moralnie dobry lub zły. Wyraźnie podkreśla, że osoba jest sprawcą moralnego dobra i zła. Nie pokazuje natomiast, w jaki sposób – a dzieje się to właśnie na zasadzie nieprzechodnich skutków czynu – wartości: dobro lub zło, „osadzają

się” w osobie, a tym samym wpływają na jej moralne wzrastanie bądź degradację. W tym kontekście zabrakło nawiązania do Wojtyły nauki o przechodnim i nieprzechodnim profilu działania. Przypomnijmy, że według Wojtyły człowiek poprzez swe działanie sprofilowane w wymiarze przechodnim, zobiektywizowane w jakimś wytworze, staje się dobry (bądź zły) jedynie pod pewnym względem (łac. *secundum quid*), a więc staje się na przykład dobrym lekarzem, rzemieślnikiem, inżynierem czy nauczycielem. W ten sposób człowiek może osiągnąć biegłość w jakimś zakresie, może stać się dobrym fachowcem, cenionym specjalistą w pewnej dziedzinie wiedzy, ale to jeszcze nie oznacza, że on sam jako osoba staje się moralnie dobry. Doskonalenie poszczególnych zdolności (funkcji) człowieka nie utożsamia się z jego samospelnieniem jako osoby. Według Wojtyły z punktu widzenia osobowego stawiania się czy samospelnienia ważniejsze są nieprzechodnie skutki czynu, te, które na mocy samostanowienia zostawiają w osobie nieprzemijający „ślad” moralnego dobra. Zagadnienie to, jak się wydaje, nie zostało w rozprawie należycie wyeksponowane.

Pozostałe uwagi dotyczą głównie języka pracy. Autorka ma tendencję do tworzenia licznych neologizmów, czego raczej należałoby unikać w pracy naukowej (na przykład: „w monadycznej kapsule «sobości»” – s. 174; „człowiek jest tu «sobie-pańskim», ale nie sobiepańskim” – s. 172; „osoba stałaby się taką «zamkniętością»” – s. 238; „«pozwolenie być drugiemu» Tischnera” – s. 278; „sumienie ma «samo siebie na sumieniu»” – s. 228; „zjawiska globalizacji, wielokulturowości [...] zdają się «odtożsamiać» jednostki” – s. 284). I choć język rozprawy jest na ogół poprawny i komunikatywny, to jednak zdarzają się w nim błędy gramatyczne i usterki stylistyczne, (a nawet pomyłka w cytacie z tekstu Wojtyły – por. s. 223), które utrudniają zrozumienie prezentowanych treści. W mo-

nografii pojawiają się zbyt liczne, jak się wydaje, rekapitulacje oraz drobiazgowo analizy pobocznych zagadnień, które odciągają uwagę czytelnika od głównej problematyki. Pewne zastrzeżenia budzą fragmenty książki, w których Mizdrak, co prawda wiernie, ale bez zachowania dystansu poznawczego, przytacza poglądy Wojtyły, Tischnera oraz innych filozofów. Czytelnikowi trudno jest ocenić, w jaki sposób sama autorka rozumie i interpretuje prezentowane koncepcje źródłowe.

Podsumowując ocenę pracy Ingi Mizdrak, podkreślić trzeba, że podejmuje ona ważny temat, ambitnie zakreśla bardzo szerokie pole badawcze i prezentuje pogłębione ujęcie dwóch tytułowych kategorii Karola Wojtyły antropologii filozoficznej: wolności i samospełnienia. Autorka wykazuje się dobrą znajomością literatury przedmiotu i podejmuje udane próby konfrontowania stanowiska Wojtyły z poglądami innych filozofów, którzy wywarli wpływ na jego koncepcje osoby, wolności, miłości i sumienia. Poszukuje również powinowactwa myśli Wojtyły i filozofów dialogu, które odnajduje w sposobie rozumienia miłości. Uwypukla także różnice w podejściu do konstytuowania się osoby występujące na gruncie filozofii dialogu Martina Bubera i w personalizmie Karola Wojtyły. Według dialogików relacja „Ja–Ty” jest konieczna dla konstytuowania się osoby, Wojtyła natomiast stwierdza, że osoba nie konstytuuje się w relacji

„Ja–Ty”, ale realizuje się we wspólnocie i przez wspólnotę, dlatego wejście w relację z drugim jest koniecznym warunkiem samospełnienia człowieka (por. s. 198).

Mizdrak nie formułuje wprost odpowiedzi na postawione na wstępie pytanie, czy człowiek interesuje się swoim samospełnieniem. Przedstawia natomiast Karola Wojtyłę zakorzenioną w doświadczeniu wizję samospełnienia osoby, która ma charakter etyczny i normatywny, a więc odnosi się zarówno do pojedynczego „ja”, jak i do całej wspólnoty ludzkiej (por. s. 284). Samospełnienie zostało ukazane nie tyle jako idealistyczna mrzonka, ile jako realistyczny wymóg stojący przed każdym człowiekiem. Stąd można wyprowadzić wniosek, że powinno ono nie tylko znaleźć się w polu teoretycznych zainteresowań jednostki, ale przede wszystkim stać się celem realizowanym świadomie i odpowiedzialnie przez każdą zatroskaną o sens swojego życia osobę.

Seria wydawnicza, w której ukazała się książka Ingi Mizdrak, to wspólna inicjatywa dwóch krakowskich instytucji noszących imię Papieża Polaka: Ośrodka Badań nad Myślą Jana Pawła II Uniwersytetu Papieskiego Jana Pawła II oraz Instytutu Dialogu Międzykulturowego im. Jana Pawła II w Krakowie. Celem serii jest prezentacja publikacji, które – tak jak w przypadku omawianej rozprawy – w sposób istotny przyczyniają się do lepszego zrozumienia i propagowania dziedzictwa Karola Wojtyły–Jana Pawła II.

Krzysztof DYBCIAK

BADACZ GODNY PISARZA

W ciągu ostatnich kilkunastu lat twórczość Andrzeja Bobkowskiego znajdowała się na wznoszącej fali – pojawiło się na jego temat dużo publikacji na dobrym poziomie, tak w czasopismach, jak i w tomach zbiorowych, opublikowano poświęcone mu książki, między innymi wybitnego historyka i krytyka literatury Macieja Urbanowskiego¹, organizowano konferencje naukowe nawet w Uniwersytecie Jagiellońskim². Dopiero jednak monografia Macieja Nowaka³ uwieńczyła proces recepcji tego znakomitego pisarza emigracyjnego i na trwałe umieściła go na parnacie polskiej literatury dwudziestego wieku. Dzieje prozy autora *Szkieł piórkiem* w naszej kulturze są wyjątkowo ciekawe i pouczające.

Pisarz zmarł w roku 1961, w wieku czterdziestu ośmiu lat, do chwili śmierci opublikował niewiele: dwutomowy dziennik francuski i trochę tekstów w czasopiśmie na obczyźnie. Niezbyt popularny

wśród emigrantów, w kraju do lat osiemdziesiątych ubiegłego wieku znany był tylko nielicznym specjalistom. Z czasem sytuacja zaczęła się powoli poprawiać, trochę pisano o nim w drugim obiegu i wydawano jego nieliczne utwory. Radykalnie sytuacja dorobku Bobkowskiego poprawiła się w ostatnim ćwierćwieczu, i to głównie za sprawą... samego autora. Otóż okazało się, że napisał on trochę niewydanych esejów i pozostawił sporo diarystyki oraz bardzo dużo listów, które zaczęto starannie wydawać. Dotychczasowy autor jednej książki (choć – jak pamiętamy – w dwu woluminach) i paru opowiadań stał się twórcą wielu zbiorów znakomitej prozy niefabularnej. Ten rozrost jego spuścizny zbiegł się w czasie ze sprzyjającymi zjawiskami w badaniach literackich i – szerzej – w naukach humanistycznych, głównie ze wzrostem zainteresowania formami autobiograficznymi czy też, ujmując rzecz szerzej, literaturą dokumentu osobistego. Ponadto artystyczna oryginalność Bobkowskiego i aktualność wielu jego propozycji światopoglądowych stawała się coraz bardziej oczywista na tle dyskusji o polskiej i europejskiej tradycji i współczesności.

Obecnie twórczość Bobkowskiego obejmuje ponad dziesięć tomów gęstej semantycznie prozy, a wartościowa literatura przedmiotu na jego temat liczy sto kilkadziesiąt pozycji. Potężny tom autorstwa Macieja Nowaka jest jednak wy-

¹ Zob. M. Urbanowski, *Szczęście pod wulkanem. O Andrzeju Bobkowskim*, Wydawnictwo LTW, Łomianki 2013.

² Konferencja zatytułowana „Andrzej Bobkowski wielokrotnie. W 100. rocznicę urodzin pisarza” odbyła się na Uniwersytecie Jagiellońskim w Krakowie w dniach 28-29 października 2013 roku.

³ Maciej Nowak, *Na łuku elektrycznym. Opisanie Andrzeja Bobkowskiego*, Towarzystwo „Więź”, Warszawa 2014, ss. 519+ilustracje.

jątkowy – to nie tylko najobszerniejsza rozprawa o Kosmopolaku z Gwatemali (nawet pokłósie konferencji na Uniwersytecie Jagiellońskim jest o ponad sto stron skromniejsze⁴), ale również najpełniejsza interpretacja jego skomplikowanej twórczości. Ponadto dzieło polonisty z Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego ma szerzy wymiar historycznoliteracki, o czym mowa będzie w zakończeniu niniejszego tekstu. Wiele fragmentów omawianej monografii może przydać się nie tylko zainteresowanym współczesną literaturą polską – rozważania o tekstowym podmiocie i empirycznym autorze sytuują się na pograniczu poetyki i filozofii; nie brak w tej pracy również rozważań historiozoficznych bądź dotyczących filozofii i teologii polityki, dyscyplin naukowych tak dobrze rozwijających się ostatnio w naszym kraju. Dwie z czterech części monografii dotyczą obszarów interdyscyplinarnych, a mianowicie problematyki aksjologicznej oraz „zagadnienia religii, wiary, życia i duszy człowieka” (s. 313), jak głosi tytuł części czwartej.

Maciej Nowak dostrzega w pisarstwie Andrzeja Bobkowskiego scalanie różnych „aksjologicznych energii” (s. 123), nakładanie siatki wartościowań na działania semantyczne. Podstawę systemu wartości wyznawanych przez pisarza stanowi zdaniem Nowaka realizm ontologiczny, za sferą tak wspaniale opisywanych sensualnych wrażeń oraz bogactwem doświadczanej rzeczywistości kryje się bowiem wedle Bobkowskiego niezmienny ład ukryty w strumieniu życia. Dlatego dzieła autora *Coco de Oro* sytuuje badacz z KUL-u w opozycji do dominującego nurtu literatury modernistycznej i całej kultury tamtego okresu,

poprzestającej na opisywaniu i przeżywaniu percypowanej rzeczywistości natury i cywilizacji bez prób wychodzenia poza nią, bez transcendowania tej rzeczywistości. Pisarstwo Bobkowskiego nazywa badacz „heretyką” (s. 134) odmianą nowoczesności, opozycyjną wobec tak zwanej literatury doświadczenia: „Jej korzenie filozoficzne wyrastają [...] z nowożytnych prądów antymetafizycznych [...] Naprawdę nigdy nie robimy nawet kroku poza nas samych. Pozostajemy zamknięci w granicach wytwarzanego przez *cogito* dyskursu (Gombrowicz) albo materialistycznie rozumianego cyklu życia (Nałkowska). Zatem badacz literatury nowoczesnej w jej odmianie innowacyjnej i awangardowej łatwo sparafrazować może Hume’a i powiedzieć: naprawdę nigdy nie robimy nawet kroku poza naszą subiektywność i wytwarzane przez nią teksty” (s. 342). I tak na ogół czynią wpływowi, choć mało oryginalni i raczej słabo filozoficznie wyedukowani badacze literatury w naszym kraju.

Zaprezentowane przez Macieja Nowaka nowatorskie odczytanie światopoglądu autora *Szkiców piórkem* ustawia go w rzędzie wybitnych pisarzy zwolenników realności (i przeważnie wspaniałości) bytu, poszukujących sensów religijnych. Znajdują się oni (na przykład Czesław Miłosz, Zbigniew Herbert czy Jan Twardowski) na przeciwnych krańcach stanowiska reprezentowanego przez wspomnianych twórców laickich; taka lokalizacja twórczości Bobkowskiego jest mi bliska – pisałem o tym przed paru laty w artykule *Zaatlantycki anty-Gombrowicz*⁵. Inną zasadniczą właściwością myślenia i pisania jednego z największych polskich diarystów i epistolografów jest łączenie rozmaitych – dotąd często występujących w izolacji – konwencji gatunkowych, idei, paradygmatów intelektualnych czy wzorów kul-

⁴ Zob. Andrzej Bobkowski wielokrotnie. *W setną rocznicę urodzin pisarza*, red. K. Cwikliński, A.S. Kowalczyk, M. Urbanowski, Towarzystwo „Więź”, Warszawa 2014.

⁵ Zob. K. Dybicka, *Zaatlantycki anty-Gombrowicz*, „Więź” 2007, nr 1, s. 144-147.

tury. Znajdujemy w niej zatem indywidualizm połączony z odpowiedzialnością za słowo i wiernością, społeczne poglądy bliskie demokratyzmowi – miejscami wręcz anarchistycznemu – połączone z ideami konserwatywnymi, zmysłowe odbieranie świata i poszukiwania duchowe, intuicjonizm, a nawet irracjonalizm łączony z wielką wiedzą i krytycyzmem.

Lubelski badacz przekonująco ukazał ewolucję artystycznego i światopoglądowego stanowiska bohatera swojej monografii – od wyłącznego uprawiania gatunków dokumentalnych do tworzenia prozy fikcjonalnej, od głębokiego zainteresowania realistyczną (głównie dziewiętnastowieczną) literaturą francuską po fascynację i twórczy dialog z angielską literaturą nurtu katolickiego, czyli od Honoré de Balzaca i Gustave’a Flauberta do Grahama Greene’a i Evelyn Waugh; pod koniec życia doszedł jeszcze podziw dla *Il Gattopardo* Giuseppe Tomasi di Lampedusy (w polskich przekładach pojawiają się dwie wersje tego tytułu: *Lampart* i *Gepard*). Przełom estetyczny i filozoficzny w światopoglądzie Bobkowskiego nastąpił w pierwszych latach jego pobytu w Gwatemali, o czym świadczy choćby cytowany fragment jego listu z roku 1950 napisanego do Jerzego Giedroycia: „Jeśli chodzi o Greene’a (wstyd, z jakim opóźnieniem się z nim zetknąłem), to muszę powiedzieć, że byłem i jestem olśniony. Nie wiem, co w nim tkwi, ale w najbliższym zdaniu czuje się głębię, solidną, czuje się przysłowiowy lwi pazur. To jest z powrotem powieść, a równocześnie więcej niż powieść” (s. 387). A w innym liście z tego samego roku Bobkowski dodaje: „I to jest katolickie, co najciekawsze, katolickie i pasjonujące, żywe i głębokie” (tamże).

Z przytoczonych świadectw korespondencyjnych Maciej Nowak wyciąga radykalne wnioski: „Zaryzykowałbym tezę, że zapoznanie się z *Sednem sprawy* dało decydujący impuls Bobkowskiemu do wejścia na ścieżkę prozy fikcjonalnej” (tamże). Ak-

centowanie religijnego wymiaru dzieła tego pisarza wzbogaca odczytanie globalnego sensu jego twórczości, który dotąd zawężano do wymiarów etyczno-politycznych, jako jedną z oryginalniejszych artystycznie polemik z totalitaryzmami w europejskich literaturach od czasu drugiej wojny światowej. Nowak udowodnił, że krytyka artykułowana przez Bobkowskiego dotyczyła nie tylko ideologii i ustrojów totalitarnych, lecz całego współczesnego etapu rozwoju europejskiej cywilizacji. Nie ma miejsca w recenzji na obszernie wyjaśnienia tej kwestii, przypomnę tylko, że Bobkowski lubił cytować uwagę Flauberta, iż dzieje ludzkości stanowią trzy epoki: pogaństwo, chrześcijaństwo, chamstwo. Aż trudno uwierzyć, że dostrzegano to już w końcu dziewiętnastego wieku.

Maciej Nowak, omawiając twórczość Bobkowskiego, uruchamia imponującą wiedzę o jej kontekstach i niejako przy okazji konkretnych analiz formułuje inspirujące uwagi ogólne i teoretyczne: wykrywa nową funkcję literatury autobiograficznej, a mianowicie funkcję pragmatyczną, nakierowaną na podmiot twórczy, oryginalnie rozumie też szczerłość, którą pojmuje nie tylko w aspekcie logicznym i moralnym, ale także historycznoliterackim i pragmatycznym. Jako wieloletni badacz krytyki z podziwem obserwowałem poczynania młodszego kolegi po fachu – nowatorską koncepcję „krytyki sensualnej” reprezentowanej przez Bobkowskiego, spostrzeżenie jego estetycznego rozdwojenia: w roli krytyka bywał konserwatywny, jako twórca prozy – bardziej nowoczesny. Wręcz wirtuozowskie są komentarze Nowaka do sposobów pisania emigracyjnego twórcy, dotyczące nie tylko tego, co tradycyjnie nazywano semantyką i poetyką, ale również znaczenia takich spraw, jak graficzny wygląd rękopisów, jakość i kształty papieru czy zeszytów do notatek, narzędzi do pisania, a nawet siły nacisku ręki (por. s. 144).

Trzeba się też na chwilę zatrzymać nad stylem pisania KUL-owskiego literaturoznawcy, inaczej bowiem niż podczas lektury ogromnej większości książek naukowych (czy za takie uchodzących) czytanie jego tekstu to przyjemność, a język zasługuje na zauważenie, gdyż nie stanowi jedynie standardowego narzędzia i nie jest banalnie przezroczysty. Autor pracy *Na łuku elektrycznym* potrafi różnicować natężenie intelektualnych prądów i wywoływać twórcze napięcia w relacji z czytelnikiem. Jest melomanem i bywa krytykiem muzycznym, więc powiem, że niczym kompozytor wyczuwający wszelkie niuanse barw dźwiękowych, Maciej Nowak potrafi przekazać wszelkie subtelności omawianych utworów i pomysłowo je zestawiać, czasem emocjonalnie współbrzmie z pisarzem, a zawsze panuje intelektualnie nad materiałem. Umie prowadzić narrację naukową i dokonywać kunsztownych, wszechstronnych analiz. Dla przykładu: opis ubogiego cyrku w miasteczku zestawia z odpowiednimi scenami *La Strady* Felliniego, pisze o „Petroniuszu z epoki atomowej” (s. 380), zmianę wzorców pisarskich z francuskich na brytyjskie nazywa przekakiwaniem kanału La Manche...

Miejscami staje się jakby Proustem dyskursu naukowego. Ale tu trzeba być czujnym, bo także Proust czasem przesadzał i nawet jego wielbicielę przyznają, że bywa nudny. Również u Macieja Nowaka trochę za dużo słów, cytatów, podobnych spostrzeżeń i uwag intertekstualnych. Zwłaszcza przy omawianiu kwestii religijnych efekty okazują się niekiedy odwrotne od zamierzonych – trafne analizy i głębokie refleksje filozoficzne topione są w masie zdań zanadto perswazyjnych i prowadzą do powtarzających się wniosków. Klinicznym przykładem jest analiza jednej strony z epilogu *Szkiców piórkiem*, którą z niebывалą pomysłowością autor monografii omawia przez kilkanaście stron (por. s. 317-332). Rzeczywiście, rzadko

zajmowano się w dziejach recepcji Bobkowskiego wymiarem religijnym jego twórczości, ale właśnie dlatego w nieprzygotowanym czytelniku poddawanych tak zmasowanej perswazji może pojawiać się podejrliwość i opór.

Jednym z zadań recenzenta jest znalezienie niedokładności czy pomyłek. W tej starannie, z wielką erudycją napisanej książce trudno takie miejsca odszukać; musiałem się napocić, żeby spełnić obowiązki recenzenckie, a zaznaczyć, że są to sprawy spoza materii literaturoznawczej, choć mające znaczenie przy komentowaniu właśnie tekstów Bobkowskiego, sportowca i konesera uroków życia. Autor pisze na przykład o „rundach” meczu (por. s. 160) – nieprecyzyjne to sformułowanie i uczestnik czegoś w rodzaju mistrzostw świata w modelarstwie samolotowym byłby niezadowolony. W polskiej nomenklaturze sportowej rundy to części walki (przeważnie bokserskiej), natomiast części meczów nazywa się w zależności od dyscypliny połową, tercją czy kwartą. W innym miejscu czytamy: „madera, malaga, czyli szlachetne winiaki” (s. 183); wymienione sławne wina nie mogą być zarazem winiakami, bo to inna klasa napojów alkoholowych, znacznie mocniejszych (koniak, rozmaite brandy), czego można się dowiedzieć choćby z tekstów Bobkowskiego.

W swej rozprawie godnej wszelkich nagród Maciej Nowak osiągnął kilka celów: (1) Dopelniał wiedzę o wybitnym pisarzu oraz zsyntetyzował dotychczasowe wysiłki krytyków i historyków literatury, wprowadzając Andrzeja Bobkowskiego do czołówki prozaików dwudziestego wieku. (2) Przyczynił się do powstania zmiany w aksjologii polskiej literatury, w obowiązujących hierarchiach personalnych i genealogicznych. Wystarczy przypomnieć tezy o przewyżnianiu tak zwanej literatury doświadczenia, reprezentowanej u nas przez Gombrowicza, i niespotykane dotąd syntetyzowanie odmiennych form, idei

czy wartości. Krótko i dobitnie podsumował to krytyk w zakończeniu dzieła: „Nie potrafiłbym wskazać na drugą postać w literaturze polskiej, której bieguny afirmacji byłyby rozwarte tak szeroko, wchłaniając CAŁOŚĆ” (s. 444). (3) Dzięki przedstawieniu tych zmian inaczej patrzymy na polską przeszłość, odmiennie wartościujemy jej nurty i epoki. Bezapelacyjnie dominująca dotąd tradycja romantyczna, z którą toczył boje autor *Szkieł piórkiem*, znajduje przeciwwagę w starszej tradycji

republikańskiej i barokowo-sarmackiej⁶. Chociaż Maciej Nowak niewiele się tymi zagadnieniami zajmuje i – skromnie – nie kreśli historycznych perspektyw, jego dzieło ma również ogólnokulturowe znaczenie.

⁶ Szerzej na temat wpływu twórczości Bobkowskiego na przemodelowanie polskiej tradycji kulturalnej zob. K. D y b c i a k, *Miejsce Bobkowskiego w literaturze polskiej*, w: *Andrzej Bobkowski wielokrotnie*, s. 13-32.

Jakub GUŻYŃSKI

CZY MOŻNA ZROZUMIEĆ ZŁO?

Książka Marcina Jaranowskiego pod tytułem *Rekonstrukcja zła. Etyczne aspekty opresji w świetle refleksji „ocalonych”*¹ to próba zbudowania opisu zła przez analizę doświadczenia opresji, ze szczególnym uwzględnieniem losu ofiar dwudziestowiecznych systemów totalitarnych. Autor stara się ująć zło w nowy sposób, odchodząc od „metafizycznego bagażu” związanego z tym pojęciem i kierując uwagę na zło usytuowane. Tym samym stara się przybliżyć pojęcie zła i wskazać na jego obecność w konkretnych sytuacjach, nie rezygnując zarazem z posługiwania się terminem „zło” i nie sprowadzając rzeczywistości zła do jego ekwiwalentu w postaci cierpienia czy też tego, co niepożądane. Toruński etyk ukierunkowany jest przy tym na cele nie tylko teoretyczne, ale również praktyczne, o czym postaram się przekonać czytelnika w końcowej części recenzji.

Zasadniczą część książki otwiera obszernie i szczegółowe „Wprowadzenie”, gdzie autor przedstawia swój zamysł, tłumaczy pojęcia, którymi się posługuje, i zdradza inspiracje książki. „Wprowadzenie” stanowi w istocie równoprawny rozdział książki, jakkolwiek cechuje się wyższym poziomem ogólności. Cel książ-

ki zostaje tu zdefiniowany jako ukazanie zła z perspektywy ofiary, przy czym akcent pada na „zło fizyczne” w rozumieniu Gottfrieda W. Leibniza (por. s. 14n.). Jaranowski deklaruje przyjęcie w swoich rozważaniach perspektywy egzystencjalnej i za Vittorinem Andreolim powtarza, że „zło jest jedynym z doświadczeń i wiąże się z okolicznościami, z konkretnymi ludźmi, ludzkimi losami, które zawsze osadzone są w pewnym kontekście”². Zło rozumiane jest przez niego również nie jako objawiające się wprost, lecz dające się dostrzec – jak pisała Barbara Skarga – w postaci „raniących odłamków”³. Pracę zainspirowały następujące pytania: „Gdzie i kiedy zło wydaje się prezentować w sposób ewidentny?” „Jaką formę przyjmuje refleksja tych, którzy przyglądają się złu w takiej właśnie postaci?”, „Co dzięki tej refleksji wiemy na temat doznawania zła?” (s. 25). Autor podkreśla jednak, że książka nie powstała w celu rozwiązania problemu zła.

Tytuł pierwszego rozdziału, „Dramat wolności”, odsyła czytelnika do książki

¹ Marcin J a r a n o w s k i, *Rekonstrukcja zła. Etyczne aspekty opresji w świetle refleksji „ocalonych”*, Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu Mikołaja Kopernika, Toruń 2015, ss. 328.

² V. A n d r e o l i, *Zrozumieć cierpienie. Aby ból ustąpił radości*, tłum. M. Bielawski, Wydawnictwo Homini, Kraków 2009, s. 305. Por. J a r a n o w s k i, dz. cyt., s. 15.

³ B. S k a r g a, *Zło*, w: tamże, *Kwintet metafizyczny*, Universitas, Kraków 2005, s. 114. Por. J a r a n o w s k i, dz. cyt., s. 34.

Rüdiger Safranski⁴. Wbrew sugestii tego autora, który wiąże doświadczenie zła z doświadczeniem wolności, Jaranowski stara się nakreślić sytuację, w której człowiek zostaje całkowicie zdominowany przez zło. W tym kontekście sięga po pojęcie złego losu, który – za Hanną Buczyńską-Garewicz – charakteryzuje jako rodzaj nieuchronnej, ukrytej mocy, niedającej się w żaden sposób zwalczyć⁵. Wolność człowieka zmagającego się ze złym losem staje pod znakiem zapytania, ponieważ złego losu nie da się w żaden sposób odwrócić, wszystko wydarza się niejako poza jego ofiarą, wbrew jej woli. W opisie wykorzystane zostaje również pojęcie „koszmaru”, który – zgodnie z definicją podaną przez Antoniego Kępińskiego – cechują cztery wymiary: niesamowitość, totalne zagrożenie, bezsilność i automatyzm⁶. Jak przekonuje Jaranowski, w przypadku nazi-stowskich obozów śmierci rzeczywistość obozowa spełniała wszystkie te warunki.

Niesamowitość sytuacji obozowej znajdowała swój wyraz najpierw w ogromnym zdziwieniu, jakie zazwyczaj towarzyszyło nowo przybyłym więźniom. Sytuacje, w których się znajdowali bądź których byli świadkami, jawiły się im jako absurdalne czy wręcz szalone. O ironii oprawców świadczyć może chociażby niesławny napis nad bramą w Auschwitz-Birkenau, ale wskazują na nią również wyznaczniki przez nich niedorzeczne reguły obowiązujące więźniów, którzy nie mieli większych szans na odnalezienie się w okrutnie

skonstruowanych warunkach. Nieuniknione było także stałe zagrożenie utratą życia i zdrowia, ofiary przebywały bowiem w centrum masowej zagłady, a ich prześladowcy przez większość czasu znajdowali się w ich bezpośredniej bliskości. Śmierć otaczała więc więźniów na każdym kroku i nie można było się przed nią zabezpieczyć. Same warunki obozowego życia zaprojektowane były w taki sposób, aby osłabiać czy wręcz dławić życie ofiar, a za najdrobniejsze wykroczenia groziły okrutne kary. System ten eliminował wszelkie próby oporu, a podejmowane przez więźniów próby dostosowania się do skierowanego przeciw nim środowiska kończyły się niepowodzeniem. Przerażająco sprawna organizacja obozu zagłady skutkowałą całkowitą bezsilnością ofiar wobec wyrządzonego im zła, co nierzadko prowadziło do automatyzmu w ich zachowaniu.

Jako przykład najgłębiej sięgającej dominacji zła Jaranowski przywołuje figurę obozowego „muzułmana” (por. s. 70-72). Określenie to powszechnie używane było przez więźniów obozów do opisu osoby całkowicie pozbawionej nadziei i rezygnującej z walki o przetrwanie. Jaranowski nie tłumaczy znaczenia ani etymologii tego słowa, ale odsyła czytelnika do książki Danuty Wesołowskiej *Słowa z piekiel rodem. Lagerszpracha*⁷, gdzie można się zapoznać z jego analizą lingwistyczną. Niemieckie słowo „Muselmann” oznacza dosłownie muzułmanina, a do słownika obozowego weszło prawdopodobnie przez porównanie wycieńczonych, bezsilnych ofiar z modlącymi się wyznawcami islamu⁸, chociaż sami więźniowie często

⁴ Zob. R. Safranski, *Zło. Dramat wolności*, tłum. I. Kania, Czytelnik, Warszawa 1999. Por. Jaranowski, dz. cyt., s. 55.

⁵ Zob. H. Buczyńska-Garewicz, *Człowiek wobec losu*, Universitas, Kraków 2000. Por. Jaranowski, dz. cyt., s. 58.

⁶ Zob. A. Kępiński, *Koszmar*, w: tenże, *Refleksje oświęcimskie*, Wydawnictwo Literackie, Kraków 2005. Por. Jaranowski, dz. cyt., s. 61.

⁷ Zob. D. Wesołowska, *Słowa z piekiel rodem. Lagerszpracha*, Oficyna Wydawnicza Impuls, Kraków 1996. Por. Jaranowski, dz. cyt., 88-109.

⁸ Zob. Shoah Resource Center, *Muselmann*, http://www.yadvashem.org/odot_pdf/Microsoft%20Word%20-%206474.pdf.

nie wiedzieli, dlaczego posługują się tym właśnie określeniem⁹. Osiągnięcie stadium „muzułmana” równało się rychłej śmierci, ponieważ człowiek nie był już wówczas w stanie ani pracować, ani przestrzegać obozowych reguł, podczas najbliższej selekcji trafiał więc do komory gazowej.

Autor *Rekonstrukcji zła* zwraca uwagę, że automatyzacja zachowania może mieć swoje źródło nie tylko w postawie rezygnacji, ale przeciwnie – w dążeniu do poprawy swojego losu. Pełne podporządkowanie się zasadom życia w obozie dyktowane było bowiem pragnieniem przetrwania, mimo że – paradoksalnie – wcale do niego nie prowadziło. Nadzieja na ocalenie życia nakazywała uległość, ta jednak skutkowałą jedynie stopniową degradacją fizyczną i duchową. Więźniowie, którzy starali się przeżyć za wszelką cenę, zmuszeni byli wyrzec się norm moralnych i sumienia, automatyzm ich zachowania wyrastał zaś z czysto biologicznego instynktu samozachowawczego.

Czy zatem w przypadku opisanej sytuacji można w ogóle mówić o wolności człowieka, który został przytłoczony przez zło w takim stopniu, że całkowicie się mu poddał i zaczął funkcjonować wyłącznie w wymiarze zwierzęcym? Toruński badacz krytycznie odnosi się do koncepcji Jeana-Paula Sartre’a i Viktora Frankla, którzy głosili wolność jednostki w każdej sytuacji. Podkreśla istotną rolę metafor, którymi autorzy ci posługują się, opisując ograniczenia woli. Mimo że wolność uznają oni za nienaruszalną, dominację zła opisują w kategoriach ubezwłasnowolnienia. Doświadczony psychiatra Frankl problem wolności opisuje na przykładzie osób ciężko chorych psychicznie. Wskazuje na silny dualizm między duszą a ciałem, twierdząc,

że choroba wpływa jedynie na ciało, zamykając czy też „zamurówując” wewnątrz niego osobę (por. s. 101). Jaranowski słusznie jednak podkreśla, że przyjęta przez wspomnianych autorów koncepcja nieusuwalnej przestrzeni wolności jest niewyrotna. Założenie, że nawet w obliczu dominacji zła wolność ludzka jest jedynie uśpiona, nie zaś usunięta, nie daje się w żaden sposób zweryfikować. Ostatecznie zatem przekonanie o niezbywalnej wolności człowieka pozostaje kwestią wiary.

W rozdziale drugim, zatytułowanym „Autoalienacja”, autor pisze o autoalienacji pojawiającej się w przypadku zetknięcia osoby ze złem i porusza kwestię wyobcowania osoby względem samej siebie. Sięga w tym celu do analizy trzech skrajnych doznań zła: silnego bólu, głodu oraz doświadczenia umierania. W namyśle nad pierwszym z nich odwołuje się do refleksji krytyczki literackiej Elaine Scarry oraz pisarza Jeana Améry’ego – jednego z tytułowych „ocalonych”. Zdaniem obojga tych autorów silny ból nie daje się zignorować, cechuje go wyjątkowa pewność. Najistotniejszy jednak okazuje się ten kontekst bólu, który sprawia, że rozpatrywany jest on jako zło moralne, prowadzące do odcięcia jednostki od świata zewnętrznego. Zdaniem Améry’ego doświadczenie silnego bólu zadawanego przez drugiego człowieka w atmosferze wrogości prowadzi do utraty zaufania do świata, ponieważ cierpiąc, liczymy na pomoc bliźnich, a sytuacja tortur porządek ten wywraca. Oboje autorzy wskazują również, że przemoc fizyczna może prowadzić do zredukowania osoby do jej cielesności i do usunięcia z jej świadomości wszelkich treści. Zgadza się także co do tego, że skrajne doznanie bólu jest niekomunikowalne. W bezpośredniej reakcji ofiary zmuszone są do jęku i krzyku, w opisie swoich doświadczeń mogą zaś jedynie sięgać po metafory przywołujące sytuacje odczuwania bólu. Zdaniem Améry’ego ból określa „granice możli-

⁹ Por. P. L e v i, *Czy to jest człowiek*, tłum. H. Wiśniowska, Wydawnictwo Literackie, Kraków 1978, s. 86.

wości przekazu werbalnego”¹⁰ – możemy jedynie powiedzieć, że był, i zdać się na wyobraźnię odbiorcy. Jak wskazuje Jaranowski, przez silny ból dokonuje się alienacja wobec świata, autoalienacja zaś ma miejsce dopiero po powrocie skatowanej osoby do życia. Na pierwszy plan wysuwa się wówczas kwestia bólu moralnego.

Do opisu doświadczenia dokuczliwego głodu autor recenzowanej książki przyjmuje ramę pojęciową zaczerpniętą od psychologa Kazimierza Obuchowskiego, który wyróżnia trzy formy jaźni: „Ja intencjonalne”, które można by określić jako podmiotowe, „Ja przedmiotowe” oraz „Ja synkretyczne”, w którym dokonuje się zatarcie granicy między pierwszymi dwoma postaciami „Ja”¹¹. W procesie obiektywizacji potrafimy dystansować się do treści swojego doświadczenia, zamykając je w „Ja przedmiotowym”. Okoliczności szczególnie niekorzystne sprawiają natomiast, że zachowanie dystansu wobec swoich stanów mentalnych jest niemożliwe – dochodzi wówczas do utraty intencjonalności. Jak podkreśla Jaranowski, w przypadku doznania synkretycznego nie można mówić o walce z zewnętrznym złem, ponieważ owo zło przestaje być postrzegane przedmiotowo i wdzierza się w jaźń człowieka.

Opierając się na świadectwach autorów, którzy doświadczyli skrajnego głodu, na przykład Stefana Żeromskiego i Knuta Hamsuna, toruński badacz ukazuje, że osoba długotrwale głodna staje się sobie samej obca. Jej myślenie zdominowane zostaje przez konieczność zaspokojenia głodu, a kwestie moralne zepchnięte są w jej umyśle na dalszy plan. Osoba staje

się w takiej sytuacji agresywna, skłonna do kłamstwa i kradzieży, a nawet do zabójstwa, jej myśli krążą zaś niemal wyłącznie wokół jedzenia. Można powiedzieć, że do głosu dochodzi wówczas „Ja synkretyczne”, w którym doświadczenie głodu nie daje się obiektywizować. W tym kontekście Jaranowski zwraca uwagę na występującą w obozowym slangu różnicę między wyrażeniami „być głodnym” a „mieć głód”. Drugie z nich odnosiło się do opisanej właśnie sytuacji. Wymowne są tu słowa Prima Leviego, który pisał: „My sami jesteśmy głodem”¹². Autor *Rekonstrukcji zła* uwrażliwia czytelnika również na to, że miejsce głodu w tym opisie mogłyby zająć także inne cierpienia, takie jak dotkliwie zimno czy pragnienie. Istotny jest bowiem sam mechanizm wyobcowania, który wpływa na zachowanie ofiary, a także ten aspekt zła, który stanowi jego przechodniość. Osoby zdominowane przez zło stają się coraz bardziej skłonne do jego wyrządzania, a przez to wydają się sobie coraz bardziej obce.

Podrozdział „Zapowiedź całkowitej bierności” w dużej mierze poświęcony został fenomenologii cierpienia według Emmanuela Levinasa. W ujęciu francuskiego filozofa cierpienie jest nieprzyswajalne i stanowi czyste doznawanie. Ponieważ wszelki sens pozostaje dla świadomości przyswajalny, więc intensywny ból jawi się jako nonsensowny. Towarzyszący cierpieniu krzyk odczytuje Levinas jako wołanie o pomoc domagające się odpowiedzi ze strony drugiego człowieka, wrażliwość na cierpienie innego stanowi bowiem rdzeń ludzkiej podmiotowości. Śmierć nie jest przez niego rozpatrywana ontologicznie, jako koniec bycia, lecz etycznie, jako przemoc, która – podobnie jak cierpienie – wymusza bierność i alienację. Owo podobieństwo cierpienia i śmierci stara się

¹⁰ J. Améry, *Poza winą i karą. Próby przełamania podjęte przez złamanego*, tłum. R. Turczyn, Wydawnictwo Homini, Kraków 2007, s. 87. Por. Jaranowski, dz. cyt., s. 117.

¹¹ Por. K. Obuchowski, *Człowiek intencjonalny*, PWN, Warszawa 1993, s. 71. Por. Jaranowski, dz. cyt., s. 120n.

¹² Levi, dz. cyt., s. 101. Por. Jaranowski, dz. cyt., s. 134.

uwypuklić Jaranowski, ponownie nawiązując do twórczości Scarry i Améry'ego. Wskazują oni, że w cierpieniu niejako zapowiada się śmierć, która znajduje się na końcu tej samej skali. Świadomość zbliżającego się końca towarzyszyć może osobie torturowanej, ale także – w bardziej codziennym kontekście – osobie starzejącej się. W ujęciu Améry'ego śmierć, choć nie daje się pomyśleć ani wyobrazić, stanowi punkt, do którego nieuchronnie prowadzi wszelkie nasze działania. Tym samym nadaje ona ludzkiej egzystencji rys fatalistyczny.

Rozdział drugi swojej pracy zamyka Jaranowski refleksją dotyczącą emancypacyjnego wymiaru śmierci. Wchodzi tu w polemikę z dokonaną przez Améry'ego interpretacją powieści Rogera Martin du Gard'a *Rodzina Thibault*. Zawarty w tej książce opis umierania starszego, chorego mężczyzny – pana Thibault – służy Améry'emu do wsparcia wizji nieuchronnego zwycięstwa śmierci nad człowiekiem. Jak jednak pokazuje autor *Rekonstrukcji zła*, austriacki pisarz pomija w swojej analizie te fragmenty powieści, w których pan Thibault godzi się ze swoją śmiercią, a w końcu pragnie umrzeć. Jaranowski podejmuje też problem emancypacyjnego wymiaru śmierci, istotny również dla osób decydujących się na samobójstwo. Podkreśla, że Améry całkowicie odrzuca możliwość wyzwolenia za pośrednictwem śmierci. Jego zdaniem uwolnienie od cierpienia wymaga przejścia do stanu pozbawionego bólu, lecz jednak nie do śmierci, w której nie ma już niczego. Po śmierci nie istnieje podmiot, który mógłby być wolny. Améry postrzega samobójstwo jako porażkę, a emancypacyjną moc skłonny jest przypisać jedynie podjęciu dotyczącej go decyzji, nie zaś samemu czynowi samobójczemu.

Jaranowski wskazuje, że przywołane przez niego przykłady dominacji zła nad człowiekiem zdecydowanie kwestionują optymistyczną tezę o autonomii czło-

wieka względem otoczenia. W przypadku wyalienowania podjęcie walki ze złem nie jest możliwe. Skrajne cierpienie może uniemożliwić obiektywizację doświadczenia, zachowanie dystansu wobec jego treści, a więc również podjęcie refleksji.

W kolejnych rozdziałach autor rozważa przypadki zła, w których ofiary pozostają podmiotami refleksji, a więc w pewnym stopniu abstrahuje od sytuacji całkowitej dominacji zła. Rozdział trzeci, zatytułowany „Nadzieje i złudzenia”, nawiązuje przede wszystkim do myśli Gabriela Marcela. Według francuskiego filozofa nadzieja stanowi odpowiedź na to, co niepożądane, i już sama w sobie jest krokiem ku poprawie sytuacji. Przeciwnieństwo nadziei to rozpacz, która równa się nie tyle samej akceptacji zła, ile raczej załamaniu się, a tym samym przybliżaniu własnej zguby. Nadzieja nie podlega weryfikacji przez doświadczenie i może się wbrew niemu utrzymywać. Autor recenzowanej książki, sięgając po refleksje „ocalonych”, przywołuje wiele przykładów podtrzymywania w sobie nadziei przez więźniów obozów i podkreśla, że ogromną rolę odgrywało w tym nadawanie sensu przeżywanemu cierpieniu. Osoby zdolne do rozpatrywania swojego położenia z poziomu pewnego systemu idei i pojmujące konfrontację ze złem, do której zostały zmuszone, jako element przynależny roli przydzielonej im w jakiejś szerszej historii radziły sobie znacznie lepiej w okrutnych warunkach niż ci, którzy przeżywali opresję w poczuciu bezsensu. Jaranowski pisze również o osobach, które zaczęły pokładać nadzieję we własnej śmierci. Jego zdaniem osób tych nie można utożsamiać z ludźmi, którzy poddali się rozpacz, nie są one bowiem zdolne nawet do litowania się nad sobą, choć oczywiście nie żywią nadziei rozumianej jako wiara w poprawę sytuacji.

W kontekście nadziei podniesiony zostaje również problem odpowiedzialności ofiary za poddanie się złemu losowi.

Améry zwraca uwagę, że gdy tortury łamią człowieka, nie sposób rozstrzygnąć, czy należy winić ciało, czy też umysł. Jaranowski odżegnuje się od przypisywania ofiarom odpowiedzialności za nieumiejętność zachowania nadziei wobec skrajnego zła. Załamanie dokonuje się – jego zdaniem – w sferze intymnej. W tym sensie przywołuje on Marcelowską ideę tajemniczości nadziei. Francuski egzystencjalista uważał bowiem, że nie sposób jednoznacznie odpowiedzieć na pytanie, na ile nadzieja jest darem, a na ile zależy ona od człowieka. Jaranowski wyraźnie staje zatem po stronie ofiar, opuszczając zasłonę – jak sam pisze – zakrywającą upadek ofiar opresji (por. s. 201n.). Konsekwentnie sprzeciwia się on również przypisywaniu – jak czyni to na przykład Jadwiga Mizińska – odpowiedzialności za brak wiary, nadziei i miłości człowiekowi, który jest ich pozbawiony¹³. Jaranowski podkreśla, że osądzać można ludzi poddających się rozpacz w warunkach normalnych, nie zaś w okolicznościach radykalnie złych. Nawiązując do niekomunikowalności cierpienia, proponuje również, by w tym punkcie wyznaczyć granicę werbalnego przekazu.

Podrozdział „Żłudne nadzieje” zawiera sceptyczne spojrzenie na zakładaną przez Marcela dobroczynność nadziei. Jaranowski analizuje charakter cierpienia, jakie przynosi konfrontacja z trudną rzeczywistością i przedstawia interpretację cierpienia w prozie Tadeusza Borowskiego, który wskazuje na związek nadziei ze złem. Z perspektywy polskiego pisarza nadzieja ofiar na wyzwolenie umożliwia samą organizację opresji, powstrzymując je od buntu, który jawi im się jako zbyt ryzykowny. Nadzieja staje się więc elementem pułapki – każe się ofiarom pod-

porządkować, aby zwiększyć szanse na przeżycie, podczas gdy być może jedyną szansą na przetrwanie stanowi podjęcie walki.

Omawiany rozdział zamyka refleksja nad krzykiem. Charakteryzowany jest on jako wyraz doznawania zła i bezsilności, a jednocześnie jako skierowany na zewnątrz komunikat. Podążając za myślą Mizińskiej, Jaranowski ukazuje społeczny wymiar nadziei. Gdy osoba zostaje zdominowana przez zło i krzyk staje się jedynie wyrazem jej rozpacz, na otoczeniu ciąży konieczność niesienia pomocy. Ów imperatyw pomocy okazuje się szczególnie potrzebny, jeśli zgodziliśmy się na interpretację dopuszczającą całkowitą dominację zła, która uniemożliwia ofierze samodzielne wyzwolenie. Jednocześnie tym bardziej dramatyczna okazuje się rozpacz pozbawiona krzyku, niema, jakiej przykładem byli „zmuzułmanieni” więźniowie obozów.

Społeczny wymiar problemu nadziei i rozpacz wyraża się również w stosunku umierających do wspólnoty. Jak pokazuje autor recenzowanej książki, nawet w przypadku samobójców można mówić o potrzebie akceptacji. Z kolei więźniowie obozów często bardziej niż samej śmierci bali się właśnie zniknięcia bez śladu. Relacja moralna ze wspólnotą rozciąga się zatem niejako poza śmierć i wyraża w pragnieniu, aby coś pozostało po danym nam istnieniu.

Rozdział czwarty, noszący tytuł „Ból moralny”, poświęcony jest cierpieniu osób świadomie przyglądających się złu i biorących na siebie za nie odpowiedzialność. Analizując doświadczenie tortur, Jaranowski sięga po refleksję Scarry i wskazuje, że wprowadzają one najgłębszy możliwy rozłam między ludźmi. Okrucieństwo ma na celu, prócz wymiaru fizycznego, przede wszystkim upokorzenie ofiary i zamianowanie pełnej władzy oprawcy. Przyjmując pojęcia Richarda Rorty’ego,

¹³ Por. J. M i z i ń s k a, *Filozofia pocieszenia*, Instytut Wydawniczy Maximum, Kraków 2009, s. 150n. Por. J a r a n o w s k i, dz. cyt., s. 202n.

Jaranowski przedstawia okrucieństwo jako uniemożliwienie człowiekowi posiadania spójnej opowieści o sobie, zanegowanie fundamentów jego własnego wizerunku i światopoglądu¹⁴. Za przykład służy tu tytułowa bohaterka powieści Williama Styrona *Wybór Zofii*, która po straszliwych doświadczeniach wojennych nie jest już w stanie stworzyć możliwej do przyjęcia i przynoszącej jej jakąkolwiek ulgę opowieści o sobie. Żyje ona w poczuciu bezsensu własnej egzystencji, uciekając od przeszłości, aż wreszcie popełnia samobójstwo. Zło, które dotknęło ją w czasie wojny, pozostaje w niej jako niedające się zwalczyć upokorzenie, uniemożliwiając jej powrót do życia.

Niezwykle interesujący problem porusza autor w podrozdziale „Krzywda bez doświadczenia”. Omawia w nim poglądy Judith Shklar, w świetle których okrucieństwo wobec dzieci można uznać za okrucieństwo w czystym sensie (por. s. 241-247). Jednocześnie wskazuje, że one same często nie zdają sobie sprawy ze zła, które je dotyka. Choć dzieci więzione w obozach oczywiście odczytywały ból jako zło, to cała sytuacja, w jakiej się znajdowały, stała się dla nich naturalna. Wspomnienia Ruth Klüger i Imrego Kertésza ujawniają, że obozy nie były dla nich synonimem zła, ale miejscem, w którym dojrzewali i uczyli się życia. Nie oznacza to bynajmniej, że czuli się tam dobrze, a jedynie, że akceptowali warunki obozowe jako konieczne, ponieważ nie dysponowali ukształtowanym wcześniej alternatywnym systemem odniesienia (por. s. 247-262). Postawa tego rodzaju ratowała dzieci przed bólem moralnym, choć – jak podkreśla Jaranowski – w przypadku dorosłych wiązała się ze stratami moralnymi.

Problem doznania zła bez jego doświadczenia autor obrazuje, odnosząc się do antyutopii zawartej w *Nowym wspaniałym świecie* Aldousa Huxleya. W obecnej tam, powszechnie znanej wizji społeczeństwa przyszłości obywatele poddani są pełnej kontroli, ale pozostają szczęśliwi, nie dostrzegając własnego zniewolenia. Okazuje się, że aby zidentyfikować zło, potrzebne jest spojrzenie spoza systemu. Jaranowski podkreśla jednak, że sytuacja nieświadomych zła dzieci w obozach była diametralnie odmienna od tej, w której znajdowali się obywatele Republiki Świata, ponieważ dzieci tych w żadnym razie nie można było określić jako szczęśliwych – doznawały one fizycznego cierpienia, nieznanego bohaterom powieści Huxleya.

Analizując zagadnienie odpowiedzialności osoby dostrzegającej zło, Jaranowski posługuje się kategorią obserwatora zdolnego do moralnej uwagi (ang. attentive onlooker), zaczerpniętą od Susan Sontag¹⁵. Dopuszcza możliwość, że baczny obserwator jest w stanie doświadczyć zła w większym stopniu niż sama ofiara, wywołuje ono bowiem u obserwatora wstyd czy wręcz ból moralny, sprawiając, że bierze on na siebie ciężar jego świadomości. Jaranowski przywołuje w tym kontekście historię Sándora Máraiego oraz Imrego Kertésza. Jadąc pociągami, Márai dostrzegł grupę Żydów oczekujących na deportację i odnotował to w swoim dzienniku, wyrażając w swoich zapiskach solidarność z nimi. W grupie tej znajdował się młody Kertész. Kiedy po latach odnalazł on opis tej sceny w notatkach Máraiego, poczuł ogromną wdzięczność. Ten bowiem dzięki zdolności do moralnej uwagi, która pozwoliła mu wziąć na siebie część doświadczenia zła, nie okazał się zwykłym obserwatorem.

¹⁴ Zob. R. R o r t y, *Przygodność, ironia i solidarność*, tłum. W.J. Popowski, Spacja, Warszawa 1996. Por. J a r a n o w s k i, dz. cyt., s. 229-233.

¹⁵ Por. S. S o n n t a g, *Widok cudzego cierpienia*, tłum. S. Magała, Karakter, Kraków 2010, s. 54. Por. J a r a n o w s k i, dz. cyt., s. 262-264.

Oczywiście nie oznacza to, że perspektywa ofiary jest mniej istotna niż perspektywa baczego obserwatora, niemniej doznawanie opresji zwykle nie sprzyja rozumieniu dokonującego się zła.

W ostatniej części rozdziału autor podejmuje problem postawiony przez Prima Leviego w jego książce *Czy to jest człowiek*. Odwołuje się przy tym się do tezy Hannah Arendt o pierwotnej równości ludzi wobec cierpienia i ucisku¹⁶, a także przywołuje szereg „semantycznych powszechników”, wskazujących, zdaniem Umberta Eco, na podstawowe cechy ludzkiej natury, które determinują odczuwanie cierpienia. Włoski filozof zwraca bowiem uwagę na wspólną gatunkowi awersję do zamknięcia w odosobnieniu, bicia, krepowania, ograniczania podstawowych działań. Wychodząc od tej przesłanki, buduje on etykę stojącą na straży „cielesnych praw” człowieka¹⁷. Oczywiście nawet najprostsze wskaźniki zła dają się relatywizować, z czego zdaje sobie sprawę Jaranowski. Wskazuje on jednak, że w przypadku zła moralnego za pewne kryterium identyfikacji można uznać postawę osoby wywołującej cierpienie. Jeśli jest to postawa zwrócona przeciw drugiemu człowiekowi, z pewnością możemy mówić o złu. Jak wskazują Barbara Skarga oraz Viktor Frankl, nawet w obozach zagłady nie można było łatwo podzielić ludzi na dobrych i złych, kierując się wyłącznie ich przynależnością do grupy więźniów lub nadzorców. Oprawcy także mogli okazywać się „ludźcy”.

Ostatni rozdział książki, „Absolutne bezpieczeństwo”, jest zdecydowanie

najkrótszy, a zaprojektowany został – jak pisze autor – jako „krztyna wytchnienia” (s. 287) dla czytelnika po lekturze podejmującej trudną tematykę wcześniejszych jej części. Toruński badacz podejmuje namysł nad tytułowym pojęciem, obierając za przewodnika Petera Wincha i odnosząc się do pojmowania absolutnego bezpieczeństwa jako sytuacji osoby niewinnej, która podporządkowując się całkowicie idei dobra absolutnego, staje się niewrażliwa na spotykające ją nieszcześcia. Jaranowski podkreśla, że zdaniem Wincha nie można wówczas mówić o bezpieczeństwie absolutnym, ponieważ warunkiem takiego bezpieczeństwa byłoby pełne ukierunkowanie na dobro. Tymczasem w pewnych sytuacjach doznawane cierpienie może pozbawić człowieka waloru dobroci i niewinności, a więc prowadzić do utraty bezpieczeństwa. Przechodność zła sprawia, że osoby zmuszone do funkcjonowania w warunkach krańcowych, jak na przykład warunki obozów zagłady, doświadczają ogromnej trudności, starając się zachować czyste sumienie. Niewątpliwie jednak podtrzymywanie standardów moralnych przez więźniów miało duże znaczenie dla ich przetrwania.

Książkę zamyka krótki epilog, który nie stanowi podsumowania czy prezentacji wniosków, ale raczej swoisty apel do czytelnika. Autor pokazuje, jak niewiele trzeba zrobić, aby pomóc osobie doznającej opresji. Nie wzywa do poświęcenia w walce ze złem, ale do wrażliwości.

Zapoznając się z książką Jaranowskiego, warto przyrzeć się literaturze, po którą badacz ten sięga, podejmując się „rekonstrukcji” zła. Na pierwszy plan wybijają się prace filozofów, od Sokratesa po Jadwigę Mizińską. Chociaż wskazać tu trzeba na istotną rolę myśli Marcela, Levinasa, Arendt, Rorty’ego, Skargi czy Tischnera, to myśli autora nie można jednak określić jako zdominowanej przez taką czy inną opcję filozoficzną. Często sięga on

¹⁶ Por. H. Arendt, *Obraz piekła*, w: t a ż, „*Salon Berliński*” i inne eseje, tłum. M. Godyń, S. Szymański, Prószyński i S-ka, Warszawa 2008, s. 306; t a ż, *Ludźkość a terror*, w: t a ż, „*Salon Berliński*” i inne eseje, s. 253. Por. J a r a n o w s k i, dz. cyt., s. 276n.

¹⁷ Por. U. Eco, *Pięć pism moralnych*, tłum. I. Kania, Kraków 1999, s. 73n. Por. J a r a n o w s k i, dz. cyt., s. 280-282.

również do opracowań psychologicznych oraz psychiatrycznych, co jest uzasadnione przyjęciem przez niego perspektywy ofiary. Uważam, że dzięki tej interdyscyplinarności książka Jaranowskiego zyskuje na konkretności. Subtelne rozważania fenomenologów zostają w niej zrównoważone przez wnioski płynące z badań psychologów. Podobną funkcję pełnią liczne odwołania do literatury obozowej, którą ewokuje podtytuł książki. Znaleźć możemy tu wspomnienia Améry'ego, Leviego, Kertésza, Frankla czy Sołżenicyna i wielu innych. Autorowi udaje się skutecznie nadać teorii konkretne kształty doświadczenia „ocalonych”. Nie można tu zapomnieć o roli literatury pięknej. Jaranowski czerpie z dzieł takich autorów, jak Dante, Shakespeare, Roger Martin du Gard, Knut Hamsun czy Kōbō Abe. Pozwala mu to przybliżyć odbiorcy zagadnienia poruszane na poziomie teoretycznym. To wszystko sprawia, że *Rekonstrukcja zła* nie jest pozycją skierowaną do wąskiego grona specjalistów, ale może znaleźć szerszą grupę odbiorców. Co może cieszyć polskiego czytelnika, Jaranowski nie zaniedbuje również rodzimych autorów i często się do nich odwołuje.

Tym, co moim zdaniem okazuje się w *Rekonstrukcji zła* najciekawsze, jest sposób mówienia o złu. Jaranowski stara się identyfikować je w sposób, który wymyka się prostej relatywizacji, a jednocześnie unika wchodzenia na pole metafizyki, nie narażając się tym samym na szereg krytycznych argumentów. Zadanie to ma umożliwić mu skoncentrowanie się na problematyce zła fizycznego, którego realność nie musi implikować problemów moralnych, chociaż często je ujawnia. Przedmiotem opisu stają się ponadto tylko skrajne formy zła, które identyfikowane są jako złe niezależnie od kontekstu kulturowego. Jak pisze autor: „W ich przypadku wysiłek relatywizacji niewiele przynosi etyce, a jednocześnie naraża się na zarzuty natury moralnej” (s. 21). Czytelnik nieprzychylny mógłby uznać,

że jest to próba uniknięcia pewnych problemów teoretycznych poprzez ich tabuizację. Wybór tak trudnej tematyki może w istocie utrudniać swobodną refleksję, ze względu na polityczny kontekst rozważań oraz emocjonalne nastawienie autora i czytelników. Z jednej strony szacunek do ofiar nakazuje przemilczeć pewne kwestie, z drugiej jednak filozofia wymusza otwartość na wszystkie aspekty prowadzonych badań. Przywołana z aprobatą przez autora recenzowanej książki teza Ryszarda Wiśniewskiego, że „cierpienia choroby, głodu, nędzy, krzywd społecznych, wojen, nienawiści, niewoli i poniżenia – stanowią doświadczenie, które przewartościować się nie da, mimo rozmaitych prób jego wytłumaczenia czy usprawiedliwienia”¹⁸ wydaje się zbyt optymistyczna epistemologicznie. W celu jej obalenia wystarczy przywołać Fryderyka Nietzschego, który pisał: „Ludziom, którzy mnie cokolwiek obchodzą, życzę cierpienia, opuszczenia, choroby, złego obchodzenia się, zbezczeszczenia – życzę sobie, żeby nie pozostała im nieznaną głęboka pogarda dla siebie, tortura niedowierzania sobie, nędza zwyciężonego: nie mam dla nich współczucia, ponieważ życzę im tego jedynie, co dziś dowieść może, że ktoś posiada wartość lub jej nie posiada — że przetrwa ciężką próbę...”¹⁹. Poglądy tego rodzaju Jaranowski częściowo odrzuca, gdy zaprzecza, że cierpienie pozwala odkrywać prawdę o człowieku. Niemniej przytoczony fragment *Woli mocy* niewątpliwie sygnalizuje możliwość pew-

¹⁸ R. Wiśniewski, *Aksjologia zła. W sprawie zmiany perspektywy filozofii wartości*, w: *Studia z filozofii i logiki. Księga pamiątkowa w darze prof. Leonowi Gumańskiemu*, red. C. Gorzka, R. Jadczyk, Wydawnictwo Uniwersytetu Mikołaja Kopernika, Toruń 1997, s. 151. Por. Jaranowski, dz. cyt., s. 17.

¹⁹ F. Nietzsche, *Wola mocy*, 414, tłum. S. Frycz, K. Drzewiecki, Wydawnictwo Zielona Sowa, Kraków 2006, s. 311.

nego przewartościowania. W moim przekonaniu nie jest on wcale bezużyteczny dla etyki.

Toruński etyk stara się podkreślić wspólną wszystkim ludziom podatność na zło fizyczne. W tym celu odwołuje się do biologicznego ujęcia człowieka, co widoczne jest szczególnie w drugim rozdziale książki, gdzie ukazany zostaje problem dominowania świadomości przez silny ból czy przedłużający się głód, a także w rozdziale czwartym, gdzie autor nawiązuje do kwestii „semantycznych powszechników”. W książce znajdujemy zatem przykłady doświadczeń, które powszechnie wywołują ból, czyli zło fizyczne. Okazuje się jednak, że w niektórych okolicznościach, szczególnie gdy nie mają one związku ze złem moralnym, można zakwestionować towarzyszące im zło. Sam Jaranowski jest tego świadomy, gdy pisze o „moralnym kontekście fizycznego cierpienia, decydującym o tym, czy stanie się ono złem” (s. 226). Posługuje się, za Ruth Klüger, porównaniem bólu tortur oraz bólów porodowych i wzbrania się zatem przed nazwaniem złem cierpienia towarzyszącego narodzinom dziecka. Podobnie rzecz się ma z doświadczeniem głodu. Osoby wstrzymujące się od jedzenia z własnej woli, na przykład poszczący mnisi, nie odczuwają głodu jako zła. Ostatecznie zatem nawet sposób odczuwania najprostszych, jak mogłoby się wydawać, form cierpienia fizycznego zależy od kontekstu, co zresztą zgodne jest z przyjętą przez autora perspektywą egzystencjalną.

Zwróćmy uwagę, że autor, określając swoje zadanie badawcze, odwołuje się do metod niemal statystycznych: pisze on, że pojęcie zła stara się wydobyć „z konkretnych przeżyć i okoliczności, których staramy się unikać bardziej zgodnie niż innych” (s. 16). Z tej perspektywy chodziłoby raczej o poszukiwanie konsensu w kwestii pojęcia zła, bez ambicji uniwersalistycznych. Nasze pytanie brzmi wówczas: „Co

do czego zgadzamy się, że jest złem?”. Prawdopodobnie żaden z czytelników nie oskarży autora o nietrafne wskazania odpowiedzi na to pytanie, mając przed sobą opis form przemocy stosowanych wobec osób osadzonych w obozach zagłady. Jeżeli jednak mielibyśmy pozostać na gruncie rozumienia pojęcia zła jako przedmiotu społecznej zgody, wówczas wartość poznawcza recenzowanej książki jest niewielka, gdyż z założenia odbiorcy tekstu będą zgadzać się z autorem. Nie oznacza to, że systematyzacja taka jest niepotrzebna, niemniej nasuwa się pytanie, czy jest ona wystarczająca; jako konieczna zaś jawi się próba poszerzenia zaproponowanego katalogu, a także refleksji nad złem w bardziej powszednim wydaniu. Innymi słowy, podjęta przez Jaranowskiego próba wskazania zła wywołuje bardzo ogólne pytanie o jego naturę.

Kolejny problem dotyczy kwestii nieświadomego doznania zła i wiążącej się z nią konieczności dokonywania oceny moralnej z zewnątrz. Po pierwsze, jeśli w oparciu o przykłady więzionych w obozach dzieci, a także literackiej wizji Huxleya przyjmiemy, że zło często pozostaje niedostrzeżone przez osoby, które go doznają, to może się okazać, że jesteśmy w dużej mierze niezdolni do identyfikacji zła, gdy się ono pojawia. Skoro nie jesteśmy w stanie przyjąć żadnego obiektywnego punktu widzenia, być może zło nieustannie się nam wymyka. Po drugie, jeśli decydujemy się na przyjęcie założenia, że pewne jednostki mają większą szansę na rozpoznanie zła, musimy zapytać o kryterium, które pozwoli nam na wskazanie zdolnych do moralnej uwagi obserwatorów. W przypadku skrajnego zła, które bada Jaranowski, nie mamy wątpliwości, że niedostrzegane przez ofiary zło było złem. Będziemy je jednak mieli, gdy na przykład staniemy przed tezą, że dostrzeganie przez feministki zła w pewnych formach organizacji życia społecznego jest rezultatem ich zdolności do moralnej

uwagi, której brak kobietom akceptującym owe formy. Konieczność posiadania odpowiednich kompetencji do identyfikacji zła prowadzi zatem do jego relatywizacji ze względu na dokonującego oceny obserwatora. Bez jasnego kryterium zła nigdy nie mamy pewności, czy jesteśmy zdolni do moralnej uwagi, to zaś uniemożliwia nam uniwersalizację zła, które dostrzegamy. W książce problem ten występuje w kontekście analiz dotyczących dominacji zła, lecz łatwo możemy sobie wyobrazić jego szersze ujęcie.

Powróćmy jeszcze do zagadnienia wolności w sytuacji opresji. Jest ono omawiane w recenzowanej książce z różnych perspektyw. W rozdziale pierwszym poznajemy stanowisko Sartre'a, Frankla i Kępińskiego, którzy przekonani są o istnieniu nieusuwalnej wolności człowieka bez względu na okoliczności. W kolejnym rozdziale Améry, Scarry oraz Obuchowski ukazują, w jaki sposób skrajne zło pozbawia człowieka podmiotowości. Kwestia ta powraca, gdy podjęty zostaje problem oceny tych, którzy stracili nadzieję. Mizińska skłonna jest obarczać winą osoby złamane przez zły los, Améry i Marcel zajmują zaś bardziej wyrozumiałe stanowisko. Odwołanie do wolności możemy wreszcie znaleźć w ostatnim rozdziale w kontekście cierpliwości wobec zła. Jaranowski decyduje się zająć stanowisko bliskie Marcelowi. Nie opowiada się jednoznacznie po żadnej ze stron, a jedynie stwierdza, że istnieją przesłanki ku temu, by problem ten przemilczeć. Jego zdaniem należy powstrzymać się od oceny ludzi złamanych przez zły los, choć nie dlatego, że odrzuca on możliwość dokonywania przez nich wyboru. Wskazuje raczej na to, że wobec skrajnie ciężkiej próby możliwość oceny dawałoby jedynie znalezienie się na miejscu ofiary, co jest niemożliwe.

Oczywiście Jaranowski zadaje sobie sprawę ze wszystkich wymienionych wyżej problemów, a nawet w dużej mierze sam je sygnalizuje. Tym, czego według

niektórych czytelników może brakować w jego narracji, są odpowiedzi na sformułowane przez autora pytania. Zajmuje on bardzo skromne i wycofane stanowisko, żadnej z nich nie przesądzając. Ściśle trzyma się swojej deklaracji, że nie ma na celu rozwiązania problemu zła. Bardzo bogata bibliografia i erudycyjny charakter tekstu sprawiają, że narrator momentami znika z pola widzenia czytelnika.

Z pewnością nie da się jednak zarzucić toruńskiemu badaczowi, że nie wypełnił założeń książki – zło doznawane z pewnością zostało w niej opisane. Nawet biorąc pod uwagę przytoczone wyżej trudne kwestie, trzeba stwierdzić, że wybrane przez Jaranowskiego opisy doświadczeń zła są w rzeczy samej bezdyskusyjne, a ich relatywizacja niewarta wysiłku. Uda się zatem zidentyfikować zło. Skoro jednak jest ono ewidentne, to pod znakiem zapytania staje wartość poznawcza owego rozpoznania. Z tego punktu widzenia recenzowana książka stanowi jedynie erudycyjną prezentację treści, które są czytelnikowi znane.

Zmieniając optykę, można jednak dostrzec zupełnie inny walor *Rekonstrukcji zła*. Wydaje się, że zastosowanie znajdzie tu perspektywa zaproponowana przez Richarda Rorty'ego, autora przywoływanego zresztą przez Jaranowskiego. Amerykański neopragmatysta uważał, że filozofia powinna zawsze mieć na uwadze korzyść wspólnoty. Ważną wartością było dla niego ograniczanie okrucieństwa – i podobnie wydaje się sądzić autor omawianej książki. Rorty zaleca również, aby pojmować filozofię jako jeden z gatunków literackich, a krytyce literackiej przyznać pozycję dominującą w kulturze²⁰. Zabiegi autora *Rekonstrukcji zła* można odczytać właśnie jako ruch w kierunku wyznaczonym przez amerykańskiego filozofa. Odnajdu-

²⁰ Por. R. R o r t y, *Przygodność, ironia i solidarność*, tłum. W. J. Popowski, Wydawnictwo W.A.B., Warszawa 2009, s. 130-135.

jemy w niej bowiem mnogość perspektyw i sposobów przedstawiania cierpienia, odniesienia do szerokiego spektrum literatury, skupienie na cierpiącej ofierze, twierdzenie o konieczności pomocy z zewnątrz w sytuacji dominacji zła. Wszystko to ma budzić w czytelniku przekonanie, że to właśnie on musi stać się zdolnym do moralnej uwagi obserwatorem, że to na nim spoczywa od-

powiedzialność za pojawiające się w świecie cierpienie. Mimo podjętej przez autora tematyki książka Jaranowskiego nie jest zwrócona ku przeszłości, ale ku przyszłości. Nakłada ona na czytelnika obowiązek dostrzegania cierpiących i przychodzenia im z pomocą nie poprzez poświęcenie własnego życia, ale raczej na drodze codziennej wrażliwości.

Edoardo MARTINELLI

KU ANTROPOLOGICZNYM PODSTAWOM MANIPULACJI

W rozważaniach filozoficznych – zwłaszcza w analizach funkcjonowania reżimów totalitarnych – od dawna zwracano uwagę na zjawiska przymusu i przemocy. Mniej uwagi poświęcono natomiast ich bardziej subtelnej formie, pojawiającej się w relacjach interpersonalnych – manipulacji. Lukę w badaniach nad manipulacją wypełnia książka pod redakcją Christiana Coonsa i Michaela Webera *Manipulation: Theory and Practice*¹ [„Manipulacja. Teoria i praktyka”] omawiająca filozoficzne i psychologiczne aspekty manipulacji. Autorzy zebranych w omawianej pozycji artykułów najwięcej uwagi poświęcili ujęciu manipulacji w perspektywie filozofii moralności.

Książka składa się z dziesięciu artykułów, poprzedzonych wstępem redaktorów *Introduction: Investigating the Core Concept and Its Moral Status* [„Wprowadzenie. O badaniu tytułowego pojęcia i jego statusu moralnego”]. W pierwszym tekście, *Coercion, Manipulation, Exploitation* [„Przymus, manipulacja, wykorzystywanie”], Allen W. Wood dokonuje rozróżnień dotyczących zawartych w tytule terminów. Twierdzi, że pojęcia te należy rozpatrywać w relacji do pojęcia wolności

(wolnej woli), rozumianej jako zdolność dorosłego człowieka do zarządzania własnym życiem, bez poddawania się woli innych. Autor uważa, iż nakłanianie za pomocą manipulacji osoby obdarzonej wolną wolą do spełnienia woli kogoś innego oznacza naruszenie, ograniczenie, umniejszenie, a nawet zanegowanie jej wolności. Manipulacja jest uzurpowaniem sobie prawa do ograniczania wolności innych ludzi. Zasadniczą część analiz stanowi poszukiwanie odpowiedzi na pytanie, czy przymus, manipulację i wykorzystywanie można poddawać ocenie moralnej. Według autora zastrzeżenia moralne wobec wymienionych zjawisk dotyczą ujawniającej się w nich dominacji nad obdarzoną wolnością osobą.

Cel artykułu drugiego *What is Manipulation?* [„Co to jest manipulacja?”], autorstwa Anne Barnhill, stanowi ustalenie, jakie typy wpływu można zasadnie uznać za manipulację. W podsumowaniu swoich analiz Barnhill wskazuje, że manipulacja polega na bezpośrednim wpływie na przekonania, pragnienia i emocje danej osoby, który doprowadza ją do zakwestionowania rządzących nią (w przekonaniu manipulatora) ideałów, przy czym w danym kontekście zakwestionowanie to zasadniczo – bądź prawdopodobnie – nie leży w interesie tej osoby. Wyjaśniając swoją tezę, autorka rozróżnia manipulację osobami i manipulację przedmiotami (termin

¹ *Manipulation: Theory and Practice*, red. Christian Coons, Michael Weber, Oxford University Press, Oxford 2014, ss. 258.

„przedmiot” rozumiany jest tutaj szeroko i odnosi się między innymi do faktów czy przekazu informacji), bezpośrednią manipulację osobami i manipulację sytuacją (na przykład zmienianie zakresu opcji działania dostępnych danej osobie w konkretnej sytuacji), manipulację ukierunkowaną na emocje i manipulację ukierunkowaną na przekonania, a także manipulację aktualnymi zachowaniami oraz manipulację zmierzającą do uzyskania trwałej zmiany zachowań. Swoje analizy Barnhill konfrontuje z ujęciami manipulacji jako wpływu wprowadzającego w błąd, wpływu niejawnego (ukrytego) oraz wadliwej perswazji, które uznaje za zbyt wąskie rozumienia omawianego pojęcia. Za ujęcie zbyt szerokie uważa natomiast traktowanie wszelkiego wpływu psychicznego jako manipulacji. Rozważa też pytanie, czy manipulacja musi być intencjonalna, ale nie zajmuje w tej sprawie jasnego stanowiska. Ostatecznie za kryterium pozwalające rozstrzygnąć, czy w konkretnym przypadku mamy do czynienia z manipulacją, autorka uznaje dobro osoby: jeśli osoba, ulegając czyjemuś wpływowi, oddala się od swych ideałów, lecz sprzyja to realizacji jej dobra, wpływ ów manipulacją nie jest.

W artykule *Towards a Theory of Interpersonal Manipulation* [„Ku teorii manipulacji interpersonalnej”] Moti Gorin szczegółowo analizuje związki między manipulacją a oszukiwaniem, czynieniem krzywdy, naruszeniem autonomii osoby oraz ignorowaniem jej racjonalności. Twierdzi, że chociaż manipulowanie często wiąże się z tego rodzaju działaniami, nie zawsze ma to miejsce. Dlatego też pojawia się konieczność sformułowania nowej – szerszej – teorii manipulacji interpersonalnej. W myśl proponowanej przez autora teorii manipulowanie jest procesem interpersonalnym, w którym manipulator, wpływając na osobę manipulowaną, świadomie pomija racje zachowania, które chce jej narzucić. Niekiedy czyni tak

dlatego, że jest przekonany, iż racje te nie istnieją, niekiedy zaś uznaje, iż racje te wprawdzie istnieją, lecz nie uzasadniają posługiwania się manipulacją. To właśnie pomijanie racji uzasadniających uznaje Gorin za czynnik wyjaśniający, dlaczego z etycznego punktu widzenia manipulacja jest złem.

Marcia Baron w artykule *The „Mens Rea” and Moral Status of Manipulation* [„Mens rea i status moralny manipulacji”] stwierdza, że stan umysłu manipulatora można opisać jako połączenie konkretnego zamiaru (intencji) z (co najmniej) lekkomyślnością i nieroztropnością. Manipulator chce bowiem, by dana osoba zachowała się w określony sposób, jest mu natomiast obojętne, w jaki sposób zachowanie to uzyska. Jeśli nawet postawa taka nie wynika ze złej woli, jest ona wyrazem braku szacunku dla drugiego. Założenie to pozwala Baron wyjaśnić status moralny manipulacji: w typowych przypadkach manipulacja jest zła moralnie; niekiedy jednak taka nie jest, lecz pozostawia rodzaj „moralnego residuum”, które domaga się swoistego „oczyszczenia”; w innych przypadkach manipulacja nie budzi sprzeciwu moralnego i nie pozostawia residuum. Ze względu na tę ostatnią możliwość – twierdzi Baron – manipulacja ma wyższy status moralny niż kłamstwo czy oszustwo.

Jennifer S. Blumenthal-Barby w artykule zatytułowanym *A Framework for Assessing the Moral Status of „Manipulation”* [„Ramy oceny statusu moralnego «manipulacji»”] rozważa kwestię moralnej oceny manipulacji, a zwłaszcza wykorzystania wiedzy dotyczącej stanu psychicznego czy umysłowego danej osoby lub też wiedzy z zakresu psychologii w celu kształtowania zachowania i decyzji tej osoby. Chociaż takie formy wpływu na osoby, jak: zachęty, bodźce, propozycje, zwiększanie lub zmniejszanie możliwości działania, oszustwo, komunikaty podprogowe, insynuacje, wykorzystanie emocjo-

nalnej słabości czy uwodzenie są często uznawane za manipulację, ich piętnowanie moralne nie zawsze jest – zdaniem autorki – uzasadnione. Blumenthal-Barby uważa nawet, że praktyki zaliczane do manipulacji można lepiej opisać jako wpływ pozaargumentacyjny (ang. non-argumentative influence). Użycie tego terminu pozwala bowiem uniknąć niepotrzebnych negatywnych konotacji moralnych związanych z terminem „manipulacja”. Moralny status owych praktyk zależy głównie od tego, na ile wywierany wpływ zagraża autonomii jednostki, na ile zaś tę autonomię wspiera, w jakim stopniu jego źródłem są dobre intencje wywierającej go osoby oraz jakie skutki przynosi, a także w jakim stopniu prowadzi do spełnienia obowiązków i oczekiwań związanych z relacją między osobą wywierającą wpływ a osobą będącą przedmiotem tego wpływu. Autorka ostatecznie określa swoje stanowisko jako pluralistyczne, ponieważ uzależnia ono moralny osąd manipulacji rozumianej jako wpływ pozaargumentacyjny od kontekstu, w których dokonywane są zabiegi manipulacyjne.

Claudia Mills w artykule *Manipulation as an Aesthetic Flaw* [„Manipulacja jako wada estetyczna”] podejmuje kwestię manipulacji w dziedzinie sztuki. Manipulacja odbiorcą, dokonywana poprzez dzieło sztuki, chociaż według autorki jest mniej problematyczna moralnie niż manipulacja interpersonalna, pozostaje jednak faktem. Aby odpowiedzieć, co sprawia, że dzieło pełni funkcję manipulacyjną, Mills analizuje sztukę filmową, często krytykowaną właśnie za dokonywanie manipulacji. Zazwyczaj zarzuca się filmowi charakter manipulatorski, gdy jego reżyser dąży do wywołania określonej reakcji widzów i do sprawowania nad nią całkowitej kontroli, zwłaszcza gdy wzbudzana reakcja nie jest adekwatna do treści obrazu. Reakcja emocjonalna na dzieło sztuki oparta jest na dostrzeżeniu analogii między „prawdziwym życiem”, a tym, co dzieje się na

ekranie. Reakcja taka staje się – twierdzi autorka – nieadekwatna, gdy nie wypływa z rzetelnej oceny artystycznej filmu. Dlatego za manipulujące odbiorcą należy uznać dzieło, którego autor dąży do wywołania reakcji bazującej jedynie na jego treści i niezwiązanej z jego estetyczną jakością. W zakończeniu rozdziału autorka stwierdza, że manipulacja estetyczna uwłacza widzowi, gdyż odwołuje się jedynie do jego emocjonalności. Gdy artysta, oferując publiczności jakieś dzieło, celowo tworzy je w taki sposób, by wywołało określony skutek emocjonalny, lecz nie koncentruje się na osiągnięciu walorów artystycznych, można mówić nie tylko o przewinieniu artystycznym, ale także o przewinieniu moralnym.

Todd R. Long w artykule *Information Manipulation and Moral Responsibility* [„Manipulacja informacją i odpowiedzialność moralna”] analizuje działanie dokonywane na podstawie fałszywych bądź zmanipulowanych informacji. Autor wprawdzie przyznaje, że manipulacja redukuje autonomię podmiotu działającego i jego kontrolę nad przebiegiem i skutkami działania, twierdzi jednak, że redukcja taka jest również stałym elementem codziennego życia. Zawsze działamy w określonych okolicznościach, w systemie zależności przyczynowo-skutkowych, na które zazwyczaj nie mamy wpływu, chociaż determinują one nasze decyzje i wywołują często nieprzewidywalne skutki. Fakt ten nie zwalnia jednak z moralnej odpowiedzialności za działanie. Podobnie manipulacja informacjami nie usuwa odpowiedzialności moralnej za czyny dokonane na podstawie tych informacji.

Eric M. Cave w artykule *Unsavory Seduction and Manipulation* [„Moralnie wątpliwe uwodzenie a manipulacja”] określa rodzaj uwodzenia, które narusza moralne reguły interakcji międzyludzkiej, oraz za pomocą przykładów wyjaśnia, kiedy uwodzenie może zostać uznane za formę mani-

pulacji. Z kolei Michael Cholbi w artykule *The Implications of Ego Depletion for the Ethics and Politics of Manipulation* [„Implikacje wyczerpywania się ego dla etyki i polityki manipulacji”] podejmuje temat etycznych i politycznych konsekwencji zjawiska nazwanego przez psychologów wyczerpywaniem się ego (ang. ego depletion). Jego skutkiem jest zmniejszenie sił umysłowych i wolitywnych człowieka, a w konsekwencji również ograniczenie jego zdolności podejmowania decyzji – co ułatwia poddanie go manipulacji. W kolejnym artykule, zatytułowanym *Non-Machiavellian Manipulation and the Opacity of Motive* [„Manipulacja niemakiaweliczna a nieprzejrzystość motywu”], Kate Manne broni tezy, że manipulacja nie zawsze jest intencjonalna, dokonywana świadomie i włączona w działanie o wyraźnie określonych celach. Jej motywacja może nie być jasna dla samego manipulującego. Teza ta pozostaje w sprzeczności z ujęciami przedstawionymi w pozostałych artykułach omawianej książki, w których manipulacja zawsze rozumiana jest jako działanie intencjonalne.

Manipulation: Theory and Practice stanowi jedną z niewielu we współczesnym piśmiennictwie prób przeanalizowania manipulacji z filozoficznego punktu widzenia. Na podkreślenie zasługuje fakt, że teksty poszczególnych autorów powiązane są za pomocą odsyłaczy i cytowań tak, że książka tworzy spójną całość. Zaopatrzono ją także w obszerną bibliografię, przydatną do dalszych badań. Niewątpliwą zaletą omawianej publikacji jest ilustrowanie wywodów przykładami, co czyni ją przystępną dla wszystkich, którzy chcieliby zapoznać się z naturą manipulacji i wyrobić sobie pogląd, jak należy się odnosić do tego zjawiska w obszarze relacji międzyosobowych. Właściwie wszyscy autorzy upatrują źródła moralnej problematyczności zabiegów manipulacyjnych w zagrożeniu autonomii, racjonalności i wolności

osoby. Za diagnozą tą stoi określona koncepcja człowieka, nie została ona jednak wyłożona *explicite*, co można uznać za niedostatek poznawczy tej książki.

W niniejszym omówieniu uwypukliłem jedynie niektóre zagadnienia podejmowane przez autorów poszczególnych artykułów, chociaż przedstawiają oni szereg interesujących kwestii, które warto rozwinąć i pogłębić, takich jak rozróżnienie manipulacji, perswazji i wpływu, zagadnienie relacji między kłamstwem a manipulacją, kryteria moralnej dopuszczalności manipulacji (jeśli można powiedzieć, że jest ona w ogóle dopuszczalna) czy konsekwencje potraktowania manipulacji jako zjawiska moralnie neutralnego, nieuchronnego w komunikacji międzyludzkiej. Choć autorzy problemu tego nie podejmują, interesujące byłyby też studia nad manipulacją pojawiającą się w relacjach między ludźmi a zwierzętami.

W swoich analizach autorzy nie odwołują się również do logiki, a przecież nie można zapomnieć o znaczeniu logiki praktycznej (nieformalnej) dla rozumienia manipulacji. Dyscyplina ta pozwala ujawniać błędy w rozumowaniu, które – jeśli popełniane są świadomie – stają się instrumentami manipulacji.

Manipulacja to temat trudny i drażliwy, wymagający badań interdyscyplinarnych. Być może warto byłoby stworzyć filozofię manipulacji jako osobną dyscyplinę, która łączyłaby badania z różnych dziedzin: od filozoficznej etyki po filozofię moralności, od filozofii społecznej po prawo, od estetyki po retorykę i logikę. Filozofia manipulacji musiałaby mieć przede wszystkim pewne ramy antropologiczne. Artykuły zebrane w omawianej książce wydają się wskazywać koncepcję człowieka-osoby jako właściwy fundament rozumienia manipulacji.

Tłum. z języka włoskiego
Konrad Zaborowski SDS

PROPOZYCJE „ETHOSU”

Krzysztof Loska, *Mistrzowie kina japońskiego*, Universitas, Kraków 2015, ss. 300.

W wydawanej przez Towarzystwo Autorów i Wydawców Prac Naukowych Universitas serii „Horyzonty Kina” ukazała się kolejna – po *Nowym filmie japońskim* – książka Krzysztofa Loski poświęcona kinematografii Kraju Kwitnącej Wiśni. Autor przedstawia w niej ośmiu wybranych reżyserów, starając się scharakteryzować dorobek każdego z nich w wymiarze całościowym i w relacji do różnorodnych nurtów, jakie pojawiały się w dziejach tego kina (por. s. 9). Omawiając natomiast poszczególne dzieła, koncentruje się na ich kontekście społecznym i historycznym, by – jak czytamy we „Wstępie” – ukazać filmy jako teksty kultury, „wskazać na ich uwikłanie w dyskurs ideologiczny, ale również na związek z innymi sztukami, zwłaszcza z literaturą piękną i teatrem” (s. 10).

Wśród prezentowanych postaci znaleźli się zarówno wybitni artyści cenieni również przez polskich krytyków i miłośników kina, jak i twórcy mniej znani, którzy jednak wnieśli istotny wkład w kształtowanie się specyfiki filmu japońskiego. W kolejnych rozdziałach książki przedstawieni zostali: Kenji Mizoguchi, Heinosuke Gosho, Yasujirō Ozu, Mikio Naruse, Akira Kurosawa, Keisuke Kinoshita, Masaki Kobayashi i Nagisa Ōshima.

Autor w analogiczny sposób dokonuje pewnego rodzaju syntezy dorobku każdego z nich, konsekwentnie stosując przyjętą metodę badawczą. Na przykład w rozdziale pierwszym, poświęconym – zgodnie z chronologicznym porządkiem prezentacji – Mizoguchiemu, ukazany jest rozwój artystyczny reżysera od jego wczesnych, niemych obrazów (z lat dwudziestych ubiegłego wieku), inspirowanych teatrem shinpa i literaturą zachodnioeuropejską, poprzez okres realizmu i zaangażowania społecznego, etap filmów o artystach, filmów o tematyce współczesnej eksponujących postaci kobiet, po dzieła nakręcone pod koniec życia – fabularnie osadzone w epoce feudalnej, wyrażające tęsknotę za utraconymi wartościami. Loska wskazuje na motywy przewodnie i główne tropy interpretacyjne poszczególnych filmów, ważniejsze dzieła omawia bardziej szczegółowo. Ekspozuje zwłaszcza charakterystyczną dla tego twórcy wyobraźnię melodramatyczną, wyrażającą się w jednoznacznym przeciwsta-

wieniu dobra i zła oraz w przekonaniu o istnieniu wyższej moralności. Autor wymienia Mizoguchiego pośród trzech najważniejszych mistrzów kina japońskiego, obok Kurosawy i Ozu. Nie mniej uwagi poświęca pozostałym twórcom, między innymi mało znanemu w Europie Kinoshicie, którego sentymentalne, rozgrywające się w sielankowej scenerii obrazy odzwierciedlały – jak pisze – idealistyczną wiarę w dobroć człowieka, czy też Goshō, „poecie codzienności”, prekursorowi dramatów z życia prostych ludzi, rzadko wykorzystującemu tradycyjne wzorce rodzimej estetyki.

Dzięki podobnej strukturze wszystkich rozdziałów i zawartej w nich faktografii książka stanowi swoiste kompendium wiedzy o czołowych przedstawicielach kina Kraju Kwitnącej Wiśni, źródło informacji o ich drodze twórczej, stylu i dokonaniach (każdy rozdział kończy filmografia danego reżysera). Można ją również odczytać jako zarys historii japońskiego filmu – przede wszystkim jednak jest to autorska wizja tej kinematografii. Mimo rozległego zakresu tematycznego praca nie sprawia wrażenia ogólnikowej czy powierzchownej. Krzysztof Loska dokonuje rzetelnej analizy zgromadzonego materiału badawczego (nie omawia twórczości reżyserów, których filmy okazały się niedostępne), proponuje interesujące interpretacje, koryguje niektóre rozpowszechnione opinie o znanych dziełach.

Ósmy tom „Horyzontów Kina” polecamy zatem zarówno filmoznawcom i badaczom różnych obszarów kultury, jak i amatorom filmów azjatyckich pragnącym poszerzyć lub uporządkować posiadane wiadomości. Dobry styl pisarski autora *Mistrzów kina japońskiego* niewątpliwie ułatwia i uprzyjemnia lekturę.

M.Ch.

Ks. Alfred M. Wierzbicki, *Szeroko otwierał drzwi Kościoła*, Gaudium, Lublin 2016, ss. 224, il. 16.

Książka ks. Alfreda M. Wierzbickiego ukazała się w piątą rocznicę śmierci ks. abp. Józefa Życińskiego i stanowi zbiór tekstów poświęconych różnym aspektom jego życia i działalności. Wypowiedzi te były wcześniej publikowane – dwie z nich jeszcze za życia ich bohatera – w różnego typu wydawnictwach: od monografii i czasopism o charakterze naukowym po prasę codzienną i parafialną. Zamieszczone w tomie teksty reprezentują różne gatunki pisarskie, różnią się stylem, kierowane są do różnych adresatów, łączy je zaś wyrażana wprost fascynacja autora osobą, dokonaniem intelektualnym oraz stylem duszpasterstwa Metropolity Lubelskiego. Razem stanowią one, z jednej strony, swoiste świadectwo spotkania autora i bohatera, z drugiej – próbę refleksji nad znaczeniem sposobu, w jaki Życiński rozumiał Kościół i w jaki rozumienie to przekładał na konkretne działania, dla kultury współczesnej jako całości, a szczególnie dla kultury polskiej. Refleksja Wierzbickiego nie jest jednak zwrócona wyłącznie ku przeszłości: „Przywołuję – pisze autor – jego [arcybiskupa Życińskiego] postawę w kontekście wyzwań kulturowych, z jakimi spotykaliśmy się już w czasie po jego śmierci. Chodzi o pamięć o osobie, która nadal inspiruje, niesie promienie światła i miłosierdzia” (s. 13).

Wśród wielu motywów powracających w różnych przetworzeniach w kolejnych tekstach zebranych w *Szeroko otwierał drzwi Kościoła*, trzy wydają się szczególnie interesujące. Pierwszy to wszechobecny w książce motyw spotkania: nie tylko „wyrosła” ona ze spotkania, ale także opowiada o licznych i bardzo różnorodnych spotkaniach jej bohatera. Oto jedno z nich: „Ostatnia msza, którą z nim koncelebrowałem w styczniu 2011 roku – wspomina autor – zgromadziła osoby z upośledzeniem umysłowym (zwane niekiedy „Muminkami”) oraz ich przyjaciół („Paszczaków”). Niepełnosprawne umysłowo dzieci garnęły się do swego dostojnego Paszczaka, robiąc harmider, z jakim nie mógłby sobie poradzić żaden ceremoniarz. Na szczęście żadnego ceremoniarza tam nie było” (s. 54).

Drugi zwracający uwagę motyw to inspiracja czerpana przez Arcybiskupa z nauczania Jana Pawła II. Wierzbicki ukazuje różnorodne inicjatywy Życińskiego, na przykład Kongresy Kultury Chrześcijańskiej czy Centrum Dialogu Katolicko-Żydowskiego, jako oryginalne interpretacje papieskiego magisterium.

Trzeci wreszcie, wielokrotnie powracający motyw stanowi temat piękna. „Arcybiskup wiele mówił o prawdzie i dobru – pisze Wierzbicki – co nie stanowi wyjątku ani wśród biskupów, ani wśród intelektualistów. Wyjątkowa natomiast była emfaza, z jaką opowiadał o pięknie – tym estetycznym i jeszcze bardziej tym, które płynie z doświadczenia nadprzyrodzonego blasku łaski” (s. 66).

Warto zwrócić również uwagę na starannie dobrany (przez ks. Tomasza Adamczyka) materiał ilustracyjny oraz wysoką jakość jego reprodukcji.

Szeroko otwierał drzwi Kościoła to wydawnictwo skromne, małego formatu, w miękkiej oprawie – książka, którą można zabrać w podróż.

P.M.

Daniel ZAREWICZ

WEKTORY PSYCHIATRII
W SPOŁECZEŃSTWIE WSPÓŁCZESNYM
III Otwarte Seminarium Filozoficzno-Psychiatryczne
„Diagnozy współczesności”
Wydział Filozofii i Socjologii UMCS, Lublin, 12-13 XI 2015

W dniach 12-13 listopada 2015 roku na Wydziale Filozofii i Socjologii Uniwersytetu Marii Curie-Skłodowskiej w Lublinie odbyło się trzecie Otwarte Seminarium Filozoficzno-Psychiatryczne. Zostało ono zatytułowane „Diagnozy współczesności”. Dwie poprzednie edycje seminarium („Psychiatria i filozofia w poszukiwaniu wspólnego języka” oraz „Norma/Patologia”) miały miejsce w Warszawie w siedzibie Muzeum Sztuki Nowoczesnej.

Seminarium zorganizowane w Lublinie zgromadziło uczestników, którzy przyjechali tam na zaproszenie dr. hab. Andrzeja Kapusty i mgr Katarzyny Skalskiej.

Celem dwudniowego spotkania było skupienie się na rozpoznaniu kulturowych i społecznych uwarunkowań zdrowia psychicznego, zbadanie natury symptomów zaburzeń osobowości, przejawiających się w kulturze w postaci kryzysów psychicznych, depresji, nerwic i uzależnień, oraz nakreślenie społeczno-kulturowych uwarunkowań tych problemów. Podjęta została również dyskusja nad sposobami budowania wzajemnych relacji między osobami zainteresowanymi tematyką zdrowia psychicznego a osobami wymagającymi pomocy psychiatrycznej, ich rodzinami, terapeutami, a także nad sposobami doskonalenia sposobów niesienia pomocy osobom

z problemami psychicznymi. W debacie szczególny nacisk położony został na potrzebę dbałości o kondycję psychiczną młodzieży studiującej; dyskutowano również nad możliwościami niesienia pomocy młodym osobom w kryzysie – na drodze profilaktyki, psychoedukacji oraz stymulowania samorozwoju. Lubelskie seminarium włączone zostało w realizowany na UMCS projekt „Przyjazny Uniwersytet III”, organizowany przez Zespół d.s. Studentów Niepełnosprawnych UMCS oraz Wydział Filozofii i Socjologii tego uniwersytetu. Współorganizatorami trzeciego seminarium były Uniwersytet Warszawski oraz Instytut Psychiatrii i Neurologii w Warszawie. Obejmowało ono panele dyskusyjne, spotkania, warsztaty i rozmowy, a także wydarzenia towarzyszące, jak szkolenia, prezentacje filmów oraz imprezy artystyczne.

Kluczowe zagadnienia poruszane w trakcie seminarium dotyczyły myśli Michaela Foucaulta, psychoedukacji, psycholiteratury, dialogu, analizy transakcyjnej w edukacji, warsztatu komunikacyjno-egzystencjalnego oraz syndromu jerozolimskiego.

Zaproszenie organizatorów do udziału w seminarium przyjęli między innymi: prof. Zofia Rosińska (Uniwersytet Warszaw-

ski), prof. Andrzej Czernikiewicz (UMCS), prof. Tadeusz Kobierzycki („Askeion”), prof. Jadwiga Mizińska (UMCS), dr hab. Jarosław Fazan (Uniwersytet Jagielloński), prof. Paweł Bytniewski (UMCS) i dr Zenon W. Dudek (kwartalnik „ALBO albo. Problemy Psychologii i Kultury”).

Gościem specjalnym warsztatów była znana polska artystka Katarzyna Kozyra, autorka filmu *Szukając Jezusa / Looking for Jesus* poświęconego syndromowi jerozolimskiemu. Projekcja tego filmu miała miejsce w drugim dniu seminarium.

Poniżej w sposób bardziej szczegółowy przedstawię treść wybranych referatów, których tezy były szczególnie interesujące.

Wykład dr hab. n. med. Hanny Karakuły-Juchnowicz (Uniwersytet Medyczny w Lublinie), zatytułowany „Nasz fascynujący drugi mózg”, pozornie odbiegał od głównej tematyki konferencji, koncentrował się bowiem na biologicznych przyczynach zaburzeń psychicznych. Z przedstawionych badań wynikało jednak, że prawidłowe działanie jelit człowieka nie tylko wywiera bezpośredni wpływ na działanie jego układu trawiennego, ale jest swoistym regulatorem zdrowia psychicznego. Ze względu na ilość komórek znajdujących się w jelitach zostały one nazwane przez prelegentkę czymś w rodzaju „drugiego mózgu”. Badania kliniczne wykazują, że dieta ma bezpośredni i bardzo poważny wpływ na dobrostan nie tylko somatyczny, ale przede wszystkim psychiczny. Ze względu na swoją wzajemną zależność mózg i jelita nazywane są obecnie układem mózgowo-jelitowym. Jako przykład tej zależności prelegentka wymieniła pojawianie się biegunki w sytuacjach stresu i zaniepokojenia. Wskazała też na negatywne działanie zonuliny, białka, które powoduje nieuszczelnienie układu jelitowego, a w efekcie przenikanie szkodliwych substancji do krwi i do mózgu. Powodem nadmiernego wytwarzania zo-

nuliny jest przede wszystkim spożywanie glutenu (nieustannie rośnie ono w związku z masowym wykorzystaniem do produkcji pokarmów pszenicy modyfikowanej genetycznie), ale także przyjmowanie antybiotyków i niesteroidowych leków przeciwzapalnych. Nadmiar glutenu w bezpośredni sposób przyczynia się do powstawania schorzeń takich, jak schizofrenia, ADHD, autyzm czy depresja.

W autorskim komentarzu moderatora konferencji dr hab. Andrzej Kapusta podkreślił różnicę między pojęciami diagnozy i rozpoznania. Przypomniął rozróżnienie, na które w tym kontekście wskazuje profesor Rosińska, podkreślając, że „diagnoza” na charakter sztywnej oceny, nierzadko stygmatyzacji, ujednolicenia i oddzielenia, podczas gdy „rozpoznanie” wskazuje w swoich konotacjach na indywidualizację, upodmiotawianie i włączenie. W naukach psychiatrycznych zaznacza się obecnie tendencja do wykorzystywania tej drugiej metody określania stanu chorobowego, czemu towarzyszy poszukiwanie w pacjencie partnera w rozwiązywaniu jego problemów i odejście od jednostronnego uprzedmiotawiania pacjenta na rzecz traktowania go jako koniecznego ogniwa skutecznej terapii, w której trafna ocena stanu zdrowia osoby leczonej jest wynikiem jej współpracy z lekarzem.

Dr Zenon W. Dudek w panelu „Diagnozy kultury” przedstawił zagadnienie kulturowych aspektów terapii, której celem jest wskazanie pacjentowi tych elementów jego osobowości, które wykazują odniesienie do świadomości zbiorowej. Wykorzystywana do tego celu jest teoria archetypów Carla Gustawa Junga, a terapia zmierza do przywrócenia pacjentowi podmiotowego sensu istnienia, którego warunkiem jest dojrzałość psychoemocyjonalna. Doktor Dudek zaznaczył, że wskutek faktu, iż kultura współczesna nie pielęgnuje tych wzorców, które dawniej odgrywały rolę inicjacyjną (w tym sensie

jest ona raczej antykulturą), człowiek jest dziś skazany na samotność, a źródłem zaburzeń psychicznych często okazuje się niemożność znalezienia wsparcia w grupach rówieśniczych. Zaburzenie struktury plemiennej, która w przeszłości zapewniała człowiekowi oparcie wobec niesprzyjających warunków życia i była remedium na niepowodzenia, powoduje, że bardzo wielu ludzi, zwłaszcza ludzi wrażliwych, nie wytrzymuje presji, jaką wywiera na nich współczesny świat. Procesy takie, jak separacja, uprzedmiotowienie i marginalizacja, często stają się przyczynami kryzysów psychicznych, które nierzadko prowadzą do stanów psychotycznych. Zadaniem terapeuty jest w takiej sytuacji pomoc pacjentowi w odnalezieniu własnego archetypu i zintegrowaniu tego archetypu z pozostałą częścią własnej psychiki. W ten sposób rozszczepiona osobowość pacjenta ulega scaleniu i zaczyna on dostrzegać, odczuwać i realizować swoją podmiotowość. Za idealne obrazy osobowości scalonej można uznać postacie mityczne, które w kulturze traktowane są jako manifestacja siły idealnej. Odnalezienie archetypu i poddanie się mu równoznaczne jest z rozpoczęciem drogi do samopoznania, a także do rozpoznania własnej indywidualności. Procesy te znamionują psychiczny rozwój człowieka. Jest on o tyle trudny, że kultura współczesna skażona jest brakiem wzorców i cechuje ją pragnienie jednostki podporządkowania sobie świata. Postawa dialogu została z niej wyparta przez postawę dominacji.

Swoje wystąpienie w panelu „Diagnozy kultury” dr hab. Jarosław Fazan poświęcił ukazaniu – na przykładzie literatury okresu modernizmu – związków między dziełem literackim a osobowością twórcy. Utwory powstające w tej epoce nierzadko były świadectwami kryzysu psychotycznego ich twórców. Prelegent podkreślił, że jednym z zadań sztuki jest właśnie socjalizacja kryzysów psychicznych, które

mogą pełnić rolę głęboko kulturotwórczą: sam twórca, poddany chorobowemu napięciu, uobecnia wówczas swoje przeżycia w dziele literackim. W tym kontekście dr hab. Jarosław Fazan odwołał się do twórczości Karla Jaspersa, autora książki *Strindberg i Van Gogh*¹, i postawił pytanie, czy psychiatra ma prawo oceniać autora wyłącznie przez pryzmat nozologii, gdy tak naprawdę dzieło jest świadectwem jego istnienia. Przykładami pisarzy poddanych szczególnie obciążeniom psychicznym byli August Strindberg i Daniel P. Schreber². Prelegent mówił o istnieniu poetyki psychozy, która wyzwala się w kontekście zmagania z doświadczeniem psychotycznym. Rzeczywistość jest wówczas stanem ustabilizowanego kryzysu, a choroba wpływa na akcelerację zarówno życia, jak i śmierci. Doświadczenie to pozwala wyzwolić moce twórcze, które przekraczają świadectwo jednostkowego przeżycia i stają się dziełem komunikowanym, a przez to komunikowalnym dla innych. Wśród autorów doświadczających kryzysu psychotycznego znaleźli się między innymi: James Joyce, Stanisław I. Witkiewicz, Kurt Vonnegut, Jerzy Krzyszoń, Edward Stachura, Roberto Bolaño czy Orhan Pamuk. Literatura okazuje się zatem swoistym poligonem antropologicznym, na którym dokonuje się niekończący eksperyment na podmiotowość człowieka.

¹ Zob. K. J a s p e r s, *Strindberg i Van Gogh. Próba analizy patograficznej z porównawczym przywołaniem Swedenborga i Hölderlina*, tłum. R. Reszke, Wydawnictwo KR, Warszawa 2006.

² Zob. D. P. S c h r e b e r, *Pamiętniki nerwowo chorego wraz z suplementami i aneksem dotyczącym kwestii, w jakich warunkach osobę uznaną za psychicznie chorą można trzymać w zakładzie leczniczym wbrew jej zadeklarowanej woli*, tłum. R. Darda-Staab, Wydawnictwo Libron, Kraków 2006.

Dr hab. Jarosław Sak (Uniwersytet Medyczny w Lublinie) w panelu „Diagnozy kultury” rozważał aksjologiczne aspekty relacji lekarz–pacjent, w szczególności wpływ wartościowania na rozumienie choroby, i podkreślał rolę aksjologii w procesie właściwego rozpoznania choroby psychicznej.

Dr Henryk Welcz (Uniwersytet Medyczny w Lublinie) w tym samym panelu mówił z kolei o roli strachu i agresji w kulturach pierwotnych, podkreślając, że przeżywanie niepokoju i trwogi, nierzadko graniczących ze stanem psychotycznym, stanowi nieodłączny element inicjacji. Obecnie rolę tę przejęły publiczne pochody i wystąpienia, organizowane przy okazji świątecznych i religijnych uroczystości. Uczucie niepokoju, jakie towarzyszy narodzinom, ślubom, pogrzebom czy manifestacjom publicznym, na charakter symboliczny i jest dziedzictwem dawnych zwyczajów; wymienione sytuacje zyskują bowiem charakter progowy, towarzyszą przechodzeniu kolejnych etapów życia i symbolizują dokonujące się przy ich okazji zmiany – dotyczące w największej mierze metabolizmów psychicznych. Pragnienie usymbolicznienia swojego działania, sakralizacja strachu i cierpienia, stanowi odwieczny element przeżywanej egzystencji.

Do medycyny ludowej i jej metod działania odwołał się w panelu „Diagnozy kultury” dr Tomasz Rokosz. W swoich badaniach terenowych prelegent rejestrował świadectwa zachowane w tradycji ustnej, obejmujące modlitwy i formuły magiczne, które mają wywierać bezpośredni wpływ na wyleczenie chorego. Ich rolą było „wypędzenie” choroby niczym intruza czy też wroga podsiadającego swoją własną podmiotowość. Odwołanie do sił nadprzyrodzonych stanowiło jedynie część terapii, w której pomagało stosowanie ziół i naparów przeznaczonych do leczenia konkretnych schorzeń. Wedle ludowych przekazów chorobę powoduje strach, który

daje jej wolną drogę do ciała człowieka. Choroba jest też niejako akceptowana społecznie jako element kulturowej normy, dlatego też uważa się, że jedynym sposobem jej oddalenia jest znajomość reguł jej działania. Nierzadko zatem podobne leczy się podobnym. We współczesnej nozologii w języku angielskim wyróżnia się z kolei co najmniej trzy kategorie określające wzajemną relację choroby i pacjenta. Są to: „disease”, czyli choroba z perspektywy lekarza, „illness”, czyli choroba z perspektywy pacjenta i „sickness”, choroba z perspektywy społecznej. Ta ostatnia nie ma jednak wiele wspólnego z perspektywą ludową, w której jedynym celem działania jest wypędzenie choroby.

Prof. Andrzej Czernikiewicz przedstawił wykład zatytułowany „Kulturowe odniesienia psychiatrii – literatura, film, malarstwo”, poświęcony związkowi kina i psychiatrii. Prelegent podkreślił, że kino stanowi w pewnym sensie medium bardziej obiektywne niż literatura, film zawsze przedstawia bowiem pojedynczy, podmiotowy punkt widzenia. Modelowym przykładem wykorzystania kina do ukazania zaburzeń psychicznych jest słynny obraz *Piękny umysł*³, przedstawiający życie i działalność Johna F. Nasha, chorego na schizofrenię amerykańskiego matematyka i noblisty, poddawanego wycieńczającej terapii, jaką powszechnie stosowano w latach pięćdziesiątych ubiegłego wieku. Profesor Czernikiewicz podkreślił, że w procesie zdrowienia kluczową rolę odgrywają rodzina i szeroko pojęta socjalizacja. Znamienny jest również fakt, że zdrowiej i dłużej żyją ludzie mający prawdziwych przyjaciół, a nawet psa jako swojego towarzysza. Doświadczenie prawdziwego, bezwarunkowego uczucia zmienia bowiem chemię mózgu i ma decydujący wpływ na powodzenie leczenia. Największym zagro-

³ *Piękny umysł*, USA, 2001, reż. R. Howard.

żeniem dla ludzi chorych psychicznie jest samotność i konieczność zmagania się ze swoim problemem w pojedynkę. Diagnoza terapeutyczna nie jest równoznaczna z diagnozą psychiatryczną, dlatego działania lekarza psychiatry i terapeuty winny być skorelowane, ale rozgraniczone.

Sztuka filmowa odgrywa również kluczową rolę w oswajaniu samej choroby. Zjawiska wcześniej społecznie nieakceptowane dzięki publicznemu formatowi wielkiego ekranu zyskują nowe znaczenia i ośmielają widzów do ujawnienia własnych problemów. Mimo to jednak nawet najbardziej wartościowe pod tym względem filmy nie są w stanie ukazać dezorganizacji psychicznej w całej jej złożoności. Nie da się na przykład przedstawić na ekranie w sposób adekwatny chociażby omamów słuchowych, które pojawiają się w chorobie psychicznej znacznie częściej niż wzrokowe.

Prof. Jadwiga Mizińska przedstawiła z kolei przypadek młodego amerykańskiego przedsiębiorcy, który wykupiwszy prawa do dystrybucji pewnego leku, wielokrotnie podwyższył jego cenę. Trzymał w ten sposób w szachu nie tylko konsumentów zmuszonych do zakupu preparatu po bardzo wysokich cenach, ale w pewnym sensie cały system opieki zdrowotnej, który pozbawiony został kontroli nad dystrybucją tego specyfiku. Przypadek ten stał się dla prelegentki przyczynkiem do refleksji nad dominującą rolą pieniądza w kulturze współczesnej i obniżającą się wartością człowieka, traktowanego wyłącznie jako konsument produkowanych dla niego dóbr, w tym wypadku leków. Odnosząc się do mitologicznych postaci Midasa i Narcyza, prelegentka wskazała, że starożytni Grecy niejako przewidzieli katastrofę społeczną, która dotyka obecnie świat Zachodu, gdzie dominować zaczęły chciwość i pragnienie władzy, a liczba ludzi popadających w szaleństwo wskutek biedy lub nadmiaru władzy i pieniądza rośnie z każdą dekadą.

Schorzenie to ma – zdaniem prelegentki – swoją konkretną nazwę i nosi miano choroby neoliberalizmu.

W panelu „Zdrowie psychiczne a wyzwania współczesności” prof. Andrzej Czernikiewicz wymienił dolegliwości psychiczne najczęściej dotyczące psychiatrów. Należą do nich narcyzm, zachowania kompulsywno-obsesyjne i postawy paranoiczne. Odwołując się do przykładów ze starożytności, prelegent zwrócił uwagę, że już wtedy znano i leczono cztery rodzaje zaburzeń psychicznych: melancholię, manię, histerię i frenitis. Stosunek do ludzi z zaburzoną osobowością zmieniał się przez wieki, niestety na ich niekorzyść. Znany jest przypadek dziewiętnastowiecznego azylu dla nerwowo chorych w Anglii, gdzie odwiedzający mieli możliwość wypożyczenia szpikulców, aby zabawić się, badając reakcje pacjentów na klucie ich ciał. Prześladowania psychicznie chorych osiągnęły kulminację w czasie drugiej wojny światowej. W Niemczech w czasie akcji T-4 rozpoczętej 1 września 1939 roku dokonano eksterminacji tysięcy pacjentów znajdujących się w ośrodkach opieki psychiatrycznej.

Prof. Tadeusz Kobierzycki w panelu „Zdrowie psychiczne a wyzwania współczesności” omawiał problem napięć psychicznych związanych z postawą twórczą, z „pięciem się górę” i zdobywaniem kolejnych stopni rozwoju psychoemocjonalnego. Prelegent podkreślił, że chociaż to sprawność intelektualna określa możliwości ludzkiego myślenia i moce „obliczeniowe” umysłu człowieka, znacznie ważniejsza jest dla niego wrażliwość emocjonalna, która musi być przedmiotem nieustannego rozwoju. Wykład profesora Kobierzyckiego ilustrowany był licznymi przykładami twórców, którzy swoje dzieło okupili cierpieniem związanym nie tylko z indywidualną nadwrażliwością, ale również z psychiczną niemożliwością nawiązania kontaktu z tak zwanymi normalnymi ludź-

mi, którzy tworzą normy, kategorie, struktury i ramy racjonalnego świata. Nierzadko zapominamy, że prawdziwy, autentyczny twórca jest najczęściej nierozumiany przez współczesnych i ponosi za to wymierną karę w postaci separacji, odsunięcia czy ubóstwa. W kontekście terapeutycznym – podkreślał prelegent – najistotniejszy okazuje się iloraz inteligencji emocjonalnej i jedynie jego wzrost może prowadzić człowieka do osiągnięcia kolejnego szczebla rozwojowego.

Wykładom i dyskusjom panelistów towarzyszyły warsztaty poświęcone praktycznemu zastosowaniu omawianych podczas seminarium metod i teorii, służące też bezpośredniemu doświadczeniu i przemyśleniu problematyki psychoedukacji i higieny psychicznej.

W trakcie warsztatu zatytułowanego „Gdzie jesteś – warsztat komunikacyjno-egzystencjalny” dr Dariusz Perszko (Poradnia Psychologiczna Pedagogiczna w Puławach) i prof. Tadeusz Kobierzycki pokazali dwa ćwiczenia komunikacyjne, ilustrujące jednak wymiar dialogiczny człowieka i jego zakorzenienia w świecie.

Warsztat „Linia życia, mit personalny, psyche a wymiar kultury” poprowadzony został przez dr. Zenona W. Dudka według jego autorskiego programu treningowego, ukierunkowanego na inspirowanie i rozwijanie aktywnej wyobraźni i strategii kreatywnego myślenia. Ukazywał on, jak kształtować podstawowe, całościowe kompetencje psychologiczne niezbędne w zarządzaniu własną linią życia i w pracy z ludźmi. Obejmował tematy takie, jak: integracja i rozwój, integralna teoria stresu, system potrzeb i motywacja, osobowość i indywidualność, dialog i komunikacja społeczna, umysł lidera, droga bohatera czy strategię kreatywne w zarządzaniu.

Warsztat „Psychoedukacja – to działa!”, który poprowadził z kolei prof. Andrzej Czernikiewicz, pokazał wymiary psychoedukacji, której celem jest lepsze zrozumie-

nie przez pacjenta stanu jego własnego zdrowia psychicznego. W trakcie tego procesu wzmocnieniu ulegają również mocne strony pacjenta i jego własne zasoby, pozwalające mu radzić sobie z chorobą, tak aby zapobiec jej nawrotom, a w długiej perspektywie czasowej podwyższyć swój dobrostan. U podstaw takich oddziaływań leży założenie, że mając większą wiedzę na temat swojego stanu zdrowia, pacjent może sobie lepiej radzić z problemami psychicznymi.

Warsztat „Zrozumieć siebie – zrozumieć innych” prof. Doroty Pankowskiej (UMCS) był okazją do zademonstrowania metod wykorzystywanych przez analizę transakcyjną, która pozwala rozumieć motywy zachowań własnych oraz zachowań innych ludzi, zwiększać samoświadomość, samokontrolę i poczucie odpowiedzialności, a także wzmacniać poczucie własnej wartości. Uczy też, jak komunikować się z innymi, jak rozwiązywać konflikty i budować bliskie relacje.

Warsztat „Możliwości wykorzystania logoterapii Viktora Frankla” prowadzony przez dr. Piotra Szczukiewicza (UMCS) przybliżył uczestnikom sposób podejścia do sensu życia typowy dla logoterapii oraz możliwości wykorzystania tak zwanej wartości postawy.

Podczas seminarium miały też miejsce dyskusje poświęcone pracy ze studentami, którzy są w szczególnie sposób narażeni na zaburzenia afektywne, wynikające z niełatwego czasu dojrzewania i uwarunkowań odbywania studiów wyższych. Pierwszy panel dotyczący tej problematyki nosił tytuł „Networking – budowanie sieci wsparcia społecznego”, dyskusję w jego ramach prowadzili dr Anna Bieganowska (UMCS) i dr hab. Andrzej Kapusta, a głos zabrali w nim: dr hab. Anna Boguszevska (UMCS), lek. med. Grzegorz Małaj (ExCordis – Ośrodek Psychiatrii Środowiskowej i Psychoterapii), mgr Anna Szymańska (UW), lek. med. Urszula Zaniewska-Chłopik (UW/In Altum – zespół lekarzy i psycho-

logów). Drugi panel w tym cyklu, zatytułowany „Zdrowie psychiczne (edukacja i rozwój”, prowadzili dr hab. Andrzej Kapusta i mgr Katarzyna Skalska, a wypowiadali się w nim dr Renata Franczak (UMCS), dr hab. Katarzyna Klimkowska (UMCS), prof. Halina Rarot (Politechnika Lubelska), dziennikarka Katarzyna Szczerbowska i dr Piotr Szczukiewicz.

W dyskusjach panelowych głos zabierali również przedstawiciele uczelnianych organizacji zajmujących się tworzeniem

i wspieraniem inicjatyw dotyczących problematyki zdrowia psychicznego. Podkreślano potrzebę dostępności konsultacji specjalistów, zarówno psychologów, jak i psychiatrów, oraz kluczową rolę socjalizacji i praktykowania kultury fizycznej w życiu młodych ludzi, na co dzień obciążonych wysiłkiem intelektualnym.

Kolejne Otwarte Seminarium Filozoficzno-Psychiatryczne poświęcone będzie tematyce relacji, a odbędzie się w kwietniu 2016 roku w Warszawie.

Ryszard ZAJĄCZKOWSKI

ODCZYTYWANIE JÓZEFA WITTLINA
Międzynarodowa konferencja
„Józef Wittlin – pisarz kulturowego pogranicza”
KUL, Lublin, 29 V 2015

Kultura polska – w tym również literatura – tworzona na emigracji po drugiej wojnie światowej jest w dużej mierze nieznana. Co prawda po roku 1989 wiele zrobiono dla zachowania i przybliżenia dorobku Polaków żyjących poza krajem, zwłaszcza na Zachodzie, sporo nazwisk nadal jednak brzmi obco – szczególnie dla młodszego pokolenia. Na pytanie, kim był Józef Wittlin, niekiedy nie potrafi odpowiedzieć nawet osoba zainteresowana polską literaturą. Tymczasem przed drugą wojną światową pisarza nie trzeba było reklamować. Znano go świetnie i w Polsce, i w Europie, a w roku 1939 uchodził za poważnego kandydata do literackiej Nagrody Nobla za powieść *Sól ziemi* wydaną trzy lata wcześniej i wkrótce przetłumaczoną na szesnaście języków. Milczenie o Wittlinie zapadło w Polsce po wojnie, gdy osiadł w Nowym Jorku (w roku 1941) i rozpoczął współpracę z Radiem Wolna Europa (od roku 1950). Na falach tej radiostacji można było wówczas słuchać jego literackich pogadank. Od lat dwudziestych Wittlin pisał eseje, wiersze i recenzje przedstawień teatralnych, tłumaczył powieści i wiersze. Pozostawił też obfitą korespondencję, prawie zupełnie nieznane notatnikowe zapisy, które stanowią znakomity komentarz do jego twórczości, a także do wydarzeń epoki, widzianych z perspektywy Polski,

Europy i Stanów Zjednoczonych, gdzie zmarł w roku 1976.

O Wittlinie można mówić bardzo długo, bo na osiemdziesięcioletnie życie tego człowieka złożyło się wiele wydarzeń, on sam zaś obracał się w środowisku elity literackiej i artystycznej swego czasu. Dopiero jednak pod koniec lat osiemdziesiątych ubiegłego wieku rozpoczęło się ponowne odkrywanie jego twórczości. Dotychczas opublikowana spuścizna pisarza nie jest duża, ale jak zauważył Czesław Miłosz „szczupłość jego dorobku nie umniejsza wagi jego osiągnięć”¹. Chociaż od śmierci Wittlina minęły już cztery dziesięciolecia, spuścizna, którą pozostawił, nie straciła na wartości – przeciwnie, wciąż jawi się jako świeża i godna uwagi. Dlatego międzynarodowa konferencja „Józef Wittlin – pisarz kulturowego pogranicza”, zorganizowana 29 maja 2015 roku przez Katedrę Teorii Kultury i Sztuki w Instytucie Kulturoznawstwa KUL oraz Stowarzyszenie Inicjatyw Naukowych, stała się ważnym wydarzeniem naukowym, przybliżającym nie tylko nieco zapomniane dziedzictwo autora *Soli ziemi*, lecz także kontekst historycznoliteracki jego dokonań. Gościem

¹ C. Miłosz, *Mój Wittlin*, „Dekada Literacka” 2001, nr 5-6(175-176), s. 56.

honorowym obrad była córka pisarza Elżbieta Wittlin-Lipton, która na tę okazję specjalnie przyjechała z Madrytu.

Podczas konferencji znawcy życia i twórczości pisarza wygłosili jedenaście referatów. Inauguracyjne wystąpienie dr Ewy Wielgosz z Uniwersytetu Rzeszowskiego „Poetycki testament Józefa Wittlina” jako jedyne poświęcone było liryce emigracyjnej pisarza zebranej w tomie *Esencje*. Tematyka tej poezji koncentruje się wokół przeczucia nadchodzącego końca: świata, życia, człowieczeństwa (przyjaźni, empatii, wrażliwości i buntu wobec krzywdy wyrządzonej bezbronnym, świętości i obrońcy życia, autentycznej wolności), a także zaufania Opatrzności. W wydarzeniach z czasu drugiej wojny światowej artysta widział analogię do rzeczywistości biblijnej. Figuralność pozwoliła mu umieszczać epizody ze Starego i Nowego Testamentu we współczesnej scenerii. Punktem odniesienia dla ról i zachowań bohaterów *Esencji* jest śmierć. Utwory zawarte w zbiorze dotyczą również umierania prawdziwych pojęć rzeczy – w Wittlinowej czasoprzestrzeni nie istnieje właściwie rozumiana prawda, przyjaźń ani lojalność, sprawiedliwość ani miłosierdzie, świętość, mądrość, wolność czy wiara, gdyż w świecie, który poeta przedstawia, nie ma dla nich miejsca.

Cztery referaty dotyczyły *Soli ziemi* – najsłynniejszego, wielowarstwowego, a zarazem najsłabiej zbadanego utworu Wittlina. Prof. Łukasz Tischner z Uniwersytetu Jagiellońskiego przedstawił referat „Odmiany doświadczenia religijnego w *Soli ziemi* Józefa Wittlina” (pojęcie doświadczenia religijnego badacz przyjmuje za Williamem Jamesem). Prelegent wspominał najpierw o trudnościach interpretacyjnych związanych z ironią strukturalną, która każe podważyć prawdziwość sądów werbalizowanych w powieści. Uwzględniwszy tę komplikację, wskazał cztery punkty, które pozwalają mówić o doświadczeniu religijnym w utworze. Są to:

po pierwsze, tytuł, który ewokuje religijne postrzeganie świata i zakłada odpowiedź na powołanie płynące od Boga; po drugie, „Prolog” utworu, w którym jeszcze nie występuje „ironia strukturalna”, a pojawia się motyw wojny jako bluźnierstwa; po trzecie, fragmenty, w których narrator osłabia swój dystans do punktu widzenia bohatera utworu, Piotra Niewiadomskiego, i aprobatywnie przyjmuje magiczną interpretację zjawisk naturalnych; po czwarte, chrześcijańsko-orficko-huculski motyw nieśmiertelności duszy i kontaktów ze zmarłymi. Perspektywę komparatystyczną w odniesieniu do *Soli ziemi* przyjął mgr Wiesław Setlak (Uniwersytet Rzeszowski) w wystąpieniu „Piotr Niewiadomski i Józef Szwejk: «c.k. nomadzi». Uwagi porównawcze z perspektywy geopoetyki”. Niewiadomski oraz Szwejk znajdują ocalenie przed absurdem globalnej hekatombi w azylu prostolinijnej filozofii „bycia sobą pomimo...”. Jako żołnierze cesarsko-królewskiej armii przemierzają rubieże monarchii habsburskiej i w tym sensie są nomadami w oznaczonej przestrzeni geograficznej. Nie są natomiast nomadami w znaczeniu mentalnym, potrafią zadbać o habitus „osiadłych”, co wyraża się w pozostawaniu sobą i nieuleganiu presji zewnętrznych zdarzeń. Nomadyzm Polaka i Czecha zyskuje na wyrazistości przy zastosowaniu geopoetyki, według której przestrzeń (geograficzna, kulturowa, historyczna czy czasoprzestrzeń) to punkt wyjścia do przewartościowań w sferze języka, konstrukcji podmiotu, praktyki badawczej czy artystycznej. W referacie naszkicowany został też fragment historycznego obrazu imperialnych Austro-Węgier (w okresie schyłku), przy czym prelegent zwrócił uwagę, że tak Wittlin, jak i Jaroslav Hašek z dużą konsekwencją i artystyczną perfekcją demitologizowali legendę Austria felix, czyniąc to w sposób daleki od poetyki katastrofizmu, z satyrycznym animum.

Z kolei referat prof. Patricka Cornesa (Uniwersytet Coventry), zatytułowany „Niektóre luki i translatorskie przesunięcia w tłumaczeniu na angielski *Soli ziemi*” dotyczył angielskiego tłumaczenia tej powieści dokonanego przez Pauline De Chary i opublikowanego w Nowym Jorku w roku 1941. Autor zajął się tylko analizą „Prologu” – wskazał przypadki opuszczeń w tekście, niezrozumienia czy mylnej interpretacji oryginału, podał przykłady uzupełnienia oraz semantycznego i stylistycznego rozszerzenia czy zwężenia. Analiza uwzględniła uwagi czeskiego traduktologa Jiříego Levý’ego dotyczące charakterystycznych tendencji translatorskich, które występują głównie w formie przesunięć w trzech kierunkach: do większej specyficzności czy raczej ogólności znaczeń, do większej wyrazistości czy raczej neutralności stylistycznej lub do powtarzania wyrazów czy do różnorodności słownictwa. Cytowane przykłady przesunięć translatorskich zostały porównane z nowym angielskim przekładem tekstu. Niektóre przypadki opuszczeń i przesunięć translatorskich w angielskim tłumaczeniu „Prologu” prelegent uznał za zubożenie myśli pisarza.

Referat prof. Niny Taylor-Terleckiej z Oxfordu – „Francuska recepcja Józefa Wittlina” ukazał szeroką i bardzo pozytywną recepcję *Soli ziemi* we Francji. Publikowane tam przed wojną przez ponad pół roku recenzje powieści składają się na jego swoistą apoteozę. Wprawdzie niektóre epitety i określenia, którymi się posłużono, są nietrafne, ale utwór ten omówiono nie tylko jako przykład beletrystyki o pierwszej wojnie światowej, lecz także w kontekście całego piśmiennictwa europejskiego, współczesnego i dawnego, oraz przyjęto go jednogłośnie do „europejskiej rodziny”. Fakt, że zaczęto mówić o wysunięciu kandydatury Wittlina do Nagrody Nobla, stanowi niemałą zasługę obu tłumaczy – z polskiego i z niemieckiego. Izidor Berman i Raymond Henry zdołali

przekazać nie tylko tropy retoryczne, lecz także ironię i dowcip, intencje i podteksty autora.

Inny nurt refleksji dotyczył eseistyki Wittlina, która wyraźnie odwołuje się do problematyki kulturowej. Dr Hanna Trubicka z Uniwersytetu im. Adama Mickiewicza w referacie „Kultura jako międzyludzkie braterstwo. Wizja kultury w eseistyce Józefa Wittlina” postawiła pytanie o najbardziej podstawowy i właściwy tylko Wittlinowi sens eseistyki, który może być jednym z kluczy do „odzyskania” tej twórczości dla większego grona czytelników. W dotychczasowych badaniach (Ewy Wiegandt, Jana Tomkowskiego czy Tymona Terleckiego) niejednokrotnie podkreślano katastrofizm pisarza. Wittlin nie był jednak typowym wieszczem kataklizmu, cechowała go też wrażliwość na takie wartości, jak solidarność między ludźmi i osoba ludzka. W swoich esejach szczególnie często opisywał własne pozytywne relacje z innymi.

W wystąpieniach dr Jolanty Doschek i prof. Aloisa Woldana, gości z Uniwersytetu Wiedeńskiego, pojawiły się galicyjskie wątki w eseistyce pisarza. Doktor Doschek w referacie „Polski «etap» Wittlina” przedstawiła analizę eseju *Sjesta w obcym mieście* dotyczącym Cieszyna. To położone na granicy miasto – bliskie, a zarazem obce, ukazał pisarz jako wyidealizowaną przedwojenną prowincję austriacką. „*Mój Lwów* Józefa Wittlina w kontekście niemieckim, polskim i ukraińskim” to z kolei tytuł referatu profesora Woldana. Badacz ten umieścił znakomity esej Wittlina o Lwowie na tle tekstów znanych pisarzowi autorów: *Lemberg, die Stadt* (1924) Josepha Rotha oraz *Reise in Polen* (1926) Alfreda Döblina, a także utworów współczesnych twórców: *Mieszaniny obyczajowe* Andrzeja Kuśnierza oraz *Miasto-okręt* Jurija Andruchowycza. Wymienione teksty układają się według Woldana w wielki „tekst o Lwowie”, mieście, które od dziesięcioleci było

i nadal jest opisywane w wielu językach i z różnych perspektyw, eksplorujących kulturowe bogactwo tej metropolii.

Związki Wittlina z Europą Zachodnią zasygnalizowali w swoich wystąpieniach prof. Ryszard Zajączkowski z KUL („Europa Józefa Wittlina”) oraz dr Trinidad Marín Villora z Uniwersytetu Wrocławskiego („Notes on Spain by Joseph Wittlin”). Ich referaty wskazywały na mocne osadzenie Wittlina w elitarnej kulturze wytworzonej przez „trzy siostry” (tak pisarz zamierzał zatytułować swój esej o łacińskiej Europie): Francję, Italię i Hiszpanię. Wittlin chętnie bywał w tych krajach, znał ich języki i kulturę. Swoje obserwacje z wyjazdów zawarł w licznych zapiskach i – nieopublikowanych dotąd – listach. Profesor Zajączkowski na podstawie esejów oraz notatek i korespondencji Wittlina z wojaży do tych krajów Europy omówił bliskie związki pisarza z kulturą śródziemnomorską, wartościowaną przez niego pozytywnie, zwłaszcza w opozycji do rzeczywistości obserwowanej w Stanach Zjednoczonych. Wątek śródziemnomorski znalazł rozwinięcie w referacie doktor Villory, która przeanalizowała uwagi pisarza o Hiszpanii, zawarte w jego niedokończonym szkicu *Raptus Europae* oraz w korespondencji z poetami hiszpańskimi, takimi jak Vicente Aleixandre oraz José Luis Cano.

Dwa referaty eksplorowały ważne, choć mało znane wątki z listów Wittlina. Dr Jan Andrzej Choroszy (Uniwersytet Wrocławski) podjął temat „Korespondencja Józefa Wittlina ze Stanisławem Vincenzem”. W archiwum literackim Vincenza w Ossolineum zachowało się dwanaście listów Wittlina, siedem kopii listów Vincenza do Wittlina oraz kopia listu Jerzego Giedroycia do Vincenza, a nazwisko twórcy *Soli ziemi* pojawiło się też w dwudziestu ośmiu listach redaktora „Kultury” i autora *Połoniny*. Korespondencja Wittlina z Vincenzem, z pewnością niekompletna, nawiązana w roku 1949, najpierw doty-

czyła wspólnych znajomych, a później jej głównym tematem stały się kwestie pamięci, twórczości oryginalnej i przekładowej oraz fascynacji Homerem. Listy te zawierają wiele bardzo istotnych autokomentarzy i opinii o dziełach literackich ich autorów, a ponadto ujawniają bardzo głęboką relację między pisarzami, której fundamentem były liczne punkty styczności ich biografii. Pisanie listów stało się dla nich najważniejszą formą udziału we wspólnocie intelektualistów.

Osobne zagadnienie to współpraca Wittlina z Radiem Wolna Europa. Przygotowywanie programów i pogadanek dawało mu niewielkie dochody, było bardzo wyczerpujące i utrudniało pracę literacką. Prof. Violetta Wejs-Milewska (Uniwersytet w Białymstoku) w referacie „Józef Wittlin – glosa do radiowej aktywności” nawiązała do nieopublikowanej korespondencji pisarza z pracownikami RWE, takimi jak: Stanisław Strzetelski, Jan Nowak-Jeziorański, Roman Palester, Tadeusz Zawadzki, a zwłaszcza Karol Wagner-Pieńkowski. Korespondencja wprowadza w szczegóły różnych projektów antenowych, konceptów audycji, ale także rozmaitych kłopotów, z jakimi Wittlin – człowiek o słabym zdrowiu – borykał się w instytucji, która wymagała systematycznej pracy. Na podstawie listów można też opisać konstelację osób, z którymi Wittlin współpracował na emigracji.

Konferencja pozwoliła zobaczyć twórczość Wittlina w nowym świetle, a zarazem dostrzec, że wymaga ona jeszcze długich badań. Pisarz żył na pograniczu kultur, nie krył jednak swoich preferencji. W wywiadzie z roku 1933 stwierdził: „Zanadto mocno tkwię w kulturze Morza Śródziemnego. Palestyna, Grecja, Rzym – bądźmy skromni – to ojczyzna wpływów jak dotąd nieśmiertelnych”². Do końca pozostał

² J. W i t t l i n, *Pisma pośmiertne i inne eseje*, wybór J. Zieliński, Biblioteka „Więzi”, Warszawa 1991, s. 143.

świadkiem tego, co ujął w słowach Tymon Terlecki³: „Nie jest prawdą, że Europa jest iluzją. Prawdą jest, że przyjmuje ona kształt trudnej wierności, gorzkiego lecz wyjątkowego sensu naszego życia”⁴. W tym kontekście Terlecki formułował znamienny apel: „Heroizm polskiej emigracji po roku 1945

jest prosty: wytrwać w europejskiej kulturze na przekór wszystkiemu. Wytrwać – za siebie i za naród, któremu z dnia na dzień cofnięto dobrze, kosztownie nabyte, niewątpliwe prawo przynależności do wspólnoty. Wytrwać – bo kultur nie zmienia się jak partii politycznych, jak żurnalowych fasonów, jak bielizny. Przynależność do kultury jest czymś prawie charyzmatycznym, to znaczy: czymś co ma charakter pomazania lub piętna”⁵.

³ Korespondencja Wittlina z Terleckim została niedawno opublikowana. Zob. T. Terlecki, J. Wittlin, *Listy (1944-1976)*, oprac. N. Taylor-Terlecka, Biblioteka „Więzi”, Warszawa 2014.

⁴ T. Terlecki, *Do podstaw romantyzmu społecznego*, w: tenże, *Emigracja naszego czasu*, Wydawnictwo UMCS, Lublin 2003, s. 103.

⁵ T. Tenże, *Do emigracji polskiej w 1945 r.*, w: tenże, *Emigracja naszego czasu*, s. 30.

Mitchell WELLE

Michael P. MUSIELEWICZ

PRZYSZŁOŚĆ FILOZOFII TEORETYCZNEJ
OZSW Graduate Conference in Theoretical Philosophy
Radboud University, Nijmegen, 29 IV-1V 2015

Od 29 kwietnia do 1 maja 2015 roku na Radboud University w Nijmegen w Holandii odbywała się międzynarodowa konferencja doktorantów poświęcona filozofii teoretycznej, a zorganizowana przez Dutch Research School of Philosophy (Onderzoekschool Wijsbegeerte – OZSW). Program obejmował trzy wykłady plenarne zaprezentowane przez zaproszonych gości i dyskusję plenarną na zakończenie konferencji, lecz jej główną część stanowiły obrady w dziewięciu sekcjach poświęconych poszczególnym dyscyplinom filozofii teoretycznej: metafizyce, metafizologii, filozofii religii, filozofii umysłu, filozofii nauki, epistemologii, filozofii działania, logice oraz filozofii języka. Ogółem referaty wygłosiło czterdziestu czterech doktorantów z całego świata, między innymi ze Stanów Zjednoczonych Ameryki, Belgii, Holandii, Wielkiej Brytanii, Niemiec, Włoch, Austrii oraz Polski. Konferencji towarzyszył program kulturalny, który miał umożliwić doktorantom wzajemne poznanie się.

W zaproszeniu do nadsyłania abstraktów organizatorzy konferencji wskazali jej cel: „By stworzyć przestrzeń dla nowych idei, musimy czasem zbuntować się przeciw starym. Każde pokolenie filozofów musi odnaleźć swoją własną drogę wśród ustalonych w danej dziedzinie punktów widzenia. A jednak postawa rebelianta,

choć może prowadzić do odświeżającego spojrzenia na odwieczne kwestie filozoficzne, niesie z sobą także ryzyko odrzucenia idei, które wciąż są cenne. W ramach tej konferencji [OZSW Graduate Conference] z zakresu filozofii teoretycznej stawiamy pytanie, jak ustosunkowują się do tej kwestii młodzi badacze, w jakim sensie ich badania są nowe”¹.

Do przedstawienia wykładów podczas sesji plenarnych zaproszeni zostali Jennifer Lackey, James Ladyman i Hanne Jacobs. Lackey, obecnie profesor Northwestern University w Nowym Jorku, jest uznanym ekspertem w zakresie epistemologii społecznej. Ladyman, profesor University of Bristol, specjalizuje się w ogólnej filozofii nauki oraz filozofii fizyki. Jest jednak (wraz z Donem Rossem i dwoma innymi badaczami) również autorem pracy *Every Thing Must Go: Metaphysics Naturalised* [„Wszystko trzeba odrzucić. Metafizyka znaturalizowana”]², poddającej krytyce współczesną metafizykę analityczną; do tej właśnie książki prelegent nawiązywał w swoim wykładzie. Zainteresowania

¹ Tłum. fragm. – M.W., M.P.M.

² Zob. J. L a d y m a n, D. R o s s, D. S p u r r e t t, J. C o l l i e r, *Every Thing Must Go*, Oxford University Press, Oxford–New York 2007.

badawcze Jacobs, profesor Loyola University w Chicago, skupiają się na dwudziestowiecznej filozofii europejskiej, fenomenologii oraz pojęciach „ja” i osoby.

Głównym celem wykładu Jennifer Lackey, dotyczącego kłamstwa grupowego, było nakreślenie ram, w których można ten fenomen wyjaśnić. Zdaniem prelegentki kłamstwa grupy nie można sprowadzać do indywidualnego kłamstwa (lub też zgody na kłamstwo) każdego z członków grupy. Kłamstwo grupowe pojawia się, gdy grupa, wygłasza jakiś sąd, żywiąc przekonanie, że jest on fałszywy, i w ten sposób zamierza wprowadzić kogoś w błąd. Prelegentka rozpoczęła od omówienia paradygmatycznego przykładu kłamstwa grupowego, który następnie posłużył jej do przedstawienia własnych poglądów. Prosty i dobrze skonstruowany wykład został zaprezentowany w stylu typowym dla filozofów anglo-amerykańskich. Słuchacze zaakceptowali zaproponowane w wykładzie wyjaśnienie kłamstwa grupowego, formułowali jednak pytania dotyczące czynnika konstytuującego grupę.

James Ladyman bronił w swoim wystąpieniu poglądów na temat metafizyki analitycznej wyrażonych we wspomnianej wyżej książce. Głównym punktem jego wykładu było objaśnienie, co autorzy chcieli osiągnąć w swojej pracy (a co nie było ich zamiarem), ponieważ – jak twierdził – wokół celu książki narosło wiele nieporozumień. Cel ów miał dwa aspekty: negatywny i pozytywny. W aspekcie negatywnym autorzy dążyli do wykazania, że współczesna metafizyka analityczna, powołując się na zdrowy rozsądek i intuicję, prowadzi do myślenia naiwnego, nierealistycznego; co więcej, metafizycy analityczni nie znają nowych osiągnięć nauk przyrodniczych, zwłaszcza fizyki. Metafizycy bowiem – jak twierdził prelegent – są odcięci od poważnego uprawiania nauki, a to grozi autoreferencyjnością oraz zamknięciem we wnętrzu własnej dyscypliny; tego zaś

Ladyman chciałby uniknąć. Cel pozytywny książki to zbudowanie metafizyki znaturalizowanej. Zdaniem prelegenta jedyny rodzaj metafizyki, który może przyczynić się do wzbogacenia wiedzy obiektywnej, to metafizyka oparta na współczesnej nauce w jej faktycznym kształcie, nie zaś na apriorycznych intuicjach filozofów, zdrowym rozsądku czy uproszczeniach wyników badań naukowych. Chociaż nie wszyscy słuchacze zaakceptowali ideę znaturalizowania metafizyki, sama obrona książki została dobrze przyjęta.

Celem wykładu Hanne Jacobs było przedstawienie dominującego poglądu na refleksję, dokonanie jego krytyki oraz zaproponowanie nowego rozumienia tego fenomenu, które uwzględni zarówno jego analityczne, jak i „kontynentalne” wyjaśnienia. Wykład został mocno nasycony terminologią fenomenologiczną.

Spośród wymienionych wyżej dziedzin filozofii teoretycznej najwięcej referatów przedstawiono podczas obrad sekcji metafizyki (pięć sesji) i epistemologii (cztery sesje); filozofii nauki, filozofii umysłu i filozofii języka poświęcono po trzy sesje. Najżywsze dyskusje toczyły się w sekcji metafizyki, epistemologii i filozofii umysłu. Tytułem przykładu omówimy krótko treść referatów przedstawionych sekcji metafizyki, metafizologii, filozofii religii i filozofii umysłu.

Obrady sekcji metafizyki odbywały się każdego dnia konferencji. Pierwszego dnia odbyły się dwie sesje, w ramach których ogłoszono cztery referaty. Corrado Fumagalli (Università degli Studi di Milano, Włochy) w referacie „Just as the same city viewed from different directions...» A (Not So) Long Way from Perspectivism to Democratic Principles” [„Podobnie jak miasto z różnych stron oglądane...” (Niezbyt) długa droga od perspektywizmu do zasad demokracji”] podjął zagadnienie możliwości demokracji w społeczeństwie pluralistycznym. Zaproponowane rozwiązanie

odwoływało się do takiego rozumienia relacji między jednostką a społeczeństwem, które pozwala zachować zarówno indywidualność poszczególnych osób, jak i wzajemną zależność między nimi. Alexander Thinius (Radboud Universiteit, Holandia) w referacie „Ontological Perspectivism and Multiple Worlds: Old Wine in a New Bottle?” [„Perspektywizm ontologiczny a wielość światów – stare wino w nowej butelce?”] poszukiwał odpowiedzi na pytanie, czy perspektywizm umożliwia utrzymanie egzystencjalnego relatywizmu kulturowego (a w konsekwencji odrzucenie konstruktywistycznego poglądu na temat rzeczy samych w sobie). Prelegent stwierdził, że perspektywizm pozwala uniknąć przyjęcia istnienia rzeczy samych w sobie, jeśli zaakceptuje się Heideggerowskiego twierdzenie, że bycie stanowi fundament dla bytu-w-świecie; krok ten jednak nie prowadzi do uzasadnienia istnienia wielu rzeczywistych światów zrelatywizowanych do kultury. W referacie „The Problem of Vague Identity with Persistence” [„Problem tożsamości nieokreślonej obdarzonej trwałością”] Akos Gyarmathy (Budapesti Műszaki és Gazdaságtudományi Egyetem – Uniwersytet Technologii i Ekonomii w Budapeszcie, Węgry) poddał krytyce tezę, że nieokreśloność tożsamości nie narusza tożsamości ontycznej, argumentując, iż każde ujęcie nieokreśloności przedmiotu musi uwzględniać jego temporalność. Referat Basa Dondera (Universiteit Gent, Belgia) „Naturalized Metaphysics and the Special Composition Question” [„Metafizyka znaturalizowana a kwestia szczególnej złożoności”] dotyczył problemów związanych z istnieniem przedmiotów złożonych. Źródłem tych trudności jest ludzka skłonność do uznawania istnienia niektórych takich przedmiotów (jak krzesła, gumki do wycierania czy stoły) i zaprzeczania istnieniu innych (na przykład całości w rodzaju: kapelusz–napęd twardego dysku–koty). Najczęściej intuicyjnie

wiemy, co istnieje, a co nie istnieje, intuicje te często jednak okazują się niejasne, gdy za ich pomocą staramy się uzasadnić jakiś pogląd na temat wskazanych przedmiotów. Dla wyjaśnienia tego faktu prelegent przywołał najnowsze dane z zakresu psychologii i nauk o ewolucji, podejmując w ten sposób próbę tworzenia metafizyki znaturalizowanej.

Drugiego dnia konferencji w ramach jednej sesji ogłoszono dwa referaty. W pierwszym z nich, „Grounding Structural Realism” [„Ugruntowanie realizmu strukturalnego”] Bianca Savu (Universitatea din București, Rumunia) nawiązała do dokonanej przez Stathisa Psillosa krytyki Worrallowskiego realizmu strukturalnego, poszukując sposobu opracowania koncepcji metafizyki tak abstrakcyjnej, że byłaby ona niezależna od każdego systemu fizycznego, lecz jednocześnie przez jakiś system fizyczny egzemplifikowana. W tym celu prelegentka wykorzystała teorię fundowania opracowaną przez Kita Fine’a, zgodnie z którą zanim ustalimy, co jest realne, musimy wpierw określić fundamenty tego, co realne. Referat drugi, „Structural Realism and Representation: Elucidating the Realists’ Dilemma” [„Realizm strukturalny a reprezentacja. Ujaśnianie dylematu realistów”], wygłosił Samuel Taylor (Universiteit Utrecht, Holandia), wskazując, że podstawowy problem realizmu strukturalnego ujawnia się przy próbach odpowiedzi na pytanie o implikacje jego tez. Brak konsensu w tej kwestii jest wśród realistów strukturalnych związany z różnicami w ich poglądach na temat sposobu wykorzystania teorii naukowych. By przezwyciężyć ów brak zgody – argumentował Taylor – realiści strukturalni powinni uwzględniać w swoich badaniach nie tylko podmioty epistemiczne, lecz także inne źródła poznania, i w tym duchu przeformułować swoją epistemologię.

Trzeciego dnia konferencji w ramach dwóch sesji przedstawiono cztery refera-

ty. Celem pierwszego z nich, „Ontological Investigations” [„Dociekania ontologiczne”], wygłoszonego przez Deva Waala (Katholieke Universiteit Leuven, Holandia), było wykazanie – poprzez ujawnienie podobieństw ontologii obecnych w dwóch głównych dziełach Ludwiga Wittgensteina – że w *Dociekaniach filozoficznych* myśliciel ten nie odrzucił wyników *Traktatu logiczno-filozoficznego*, lecz je rozszerzył. Prezentacja Michaela Stadlera (Universität Wien, Austria) „Gestalt-Ontologies and the Question of Trans-Empirical Experience” [„Ontologie Gestalt a kwestia doświadczenia transempirycznego”] dotyczyła możliwości interpretowania świata za pomocą ontologii Gestalt oraz sposobu, w jaki ich przyjęcie wpływa na ludzką zdolność postrzegania świata przede wszystkim jako całości (nie zaś dostrzegania jego poszczególnych części). Włączając poglądy Arne Naessa i Heinricha Rombacha do tradycji ontologii Gestalt, Stadler wskazywał, że teza o istnieniu doświadczenia transempirycznego może zostać uzasadniona. Referat Sanne Stuur (Radboud Universiteit, Holandia) „Changing Times: Helmholtz and Cassirer” [„Zmiany czasu – Helmholtz i Cassirer”] ukazywał aktualny stan badań w filozofii czasu. Na tle przeglądu historycznych stanowisk dotyczących kwestii czasu prelegentka porównała poglądy filozofujących w tradycji kantowskiej Hermann von Helmholtza i Ernsta Cassirera. Referat „Overpopulation of Solutions to Philosophical Problems” [„Nadmiar rozwiązań problemów filozoficznych”] Nathana Oseroffa (King’s College London, Wielka Brytania) odnosił się natomiast do kwestii nadmiaru argumentów, które mogą być wykorzystywane w filozofii do uzasadnienia wniosku. Oseroff proponował rozwiązać ten problem przez odrzucenie wszystkich argumentów, których konkluzje prowadzą do sprzeczności.

Sekcja metafizyki obejmowała jedynie cztery wystąpienia zaprezentowane

w ciągu jednego dnia. Pieter van der Kolk (Rijksuniversiteit Groningen, Holandia) w referacie „Faultiness of Peer Disagreements” [„Wadliwość sporów równorzędnych partnerów”] rozważał często podejmowany dziś w epistemologii problem niezgodności opinii ekspertów – a więc podmiotów równorzędnych – w jakiejś sprawie. Zwykle uważa się, że w sytuacji takiej dyskusja ekspertów nad sporną kwestią powinna doprowadzić do ustalenia, który z nich ma rację. Van der Kolk podał natomiast dwa przypadki pozornej niezgody między ekspertami: niezgody terminologicznej (gdy obaj mają rację, lecz używają różnych terminów na określenie tych samych przedmiotów) oraz niezgody związanej z perspektywą, jaką przyjmują (gdy każdy z nich działa w obrębie innego systemu). Referat Pauline van Wierst (Scuola Normale Superiore di Pisa, Włochy) „The Potential of Computational Methods in Philosophical Research” [„Możliwości zastosowania metod obliczeniowych w badaniach filozoficznych”] dotyczył przydatności modeli obliczeniowych w dociekaniach filozoficznych. Referentka stwierdziła, że modele te można wykorzystać do zwiększenia liczby danych, które przetwarza badacz-filozof, oraz do przygotowania ich obiektywnej analizy. Thomas Spiegel (Universität Leipzig, Niemcy) w referacie „Quietism as an Alternative to Naturalism” [„Kwietyzm jako alternatywa dla naturalizmu”] wskazywał, że szerszy zakres oraz nieopieranie się na naturalizmie naukowym stanowią o przewadze postawy kwietystycznej w filozofii nad postawą naturalistyczną. Ostatni referat w sekcji metafizycznej wygłosił Mitchell Welle (Katolicki Uniwersytet Lubelski Jana Pawła II). W wystąpieniu „Innovation or Revival: the Idea of Interdisciplinary” [„Interdyscyplinarność. Innowacja czy odrodzenie”] prelegent postawił sobie za cel ujaśnienie definicji terminu „interdyscyplinarny” przez odwołanie się do

rozważań Britta Holbrooka i zestawienie uzyskanych przez niego wyników z innymi próbami zdefiniowania tego terminu. We wnioskach końcowych Welle stwierdził, że proponowane przez Holbrooka definicje zawierają elementy dawnych ujęć, ale i nowe idee.

Podczas obrad sekcji filozofii religii wystąpiło tylko dwóch prelegentów. Odnosiło się przy tym wrażenie, że ich wystąpienia mogłyby zostać zakwalifikowane do innych sekcji. Na przykład referat Hansa von Eyghena (Vrije Universiteit Amsterdam, Holandia) „Sciencing up Religious Epistemology” [„Unaukowanie epistemologii religii”], w którym prelegent, nawiązując do wyników badań Helen de Cruz i Alistera McGratha, podjął kwestię włączenia wiedzy naukowej do epistemologii religii, mógłby znaleźć się w sekcji epistemologii. Kolejny referat, zatytułowany „Understanding the Autonomy of Science: A Lesson from the History of the State-Church Relationship during the Middle Ages” [„Zrozumieć autonomię nauki. Czego uczą nas dzieje relacji państwo-Kościół w wiekach średnich?”] mógłby natomiast zostać przeniesiony do sekcji filozofii nauki. Michael Musielewicz (Katolicki Uniwersytet Lubelski Jana Pawła II) bronił w nim tezy, że idea kontroli państwa nad nauką zakorzeniona jest w historycznej zmianie rozumienia państwa. Aby to unaocznnić, prelegent wykorzystał analogię relacji państwo–nauka do powstałej w średniowieczu relacji państwo–Kościół.

Warto również wspomnieć o obradach sekcji filozofii umysłu, które obejmowały pięć wystąpień, zaplanowanych na trzy dni konferencji. Pierwszy referat, „Free Will and the Acquisition of (Conscious) Intentions” [„Wolna wola a nabywanie (świadomych) intencji”], wygłoszony przez Lieke Asmę (Vrije Universiteit Amsterdam, Holandia), ukazywał relacje między wolną wolą a intencjami w świetle najnowszych

odkryć neuronauki. Prelegentka, zawiązując do wyników Alfreda Mele i Daniela Wegnera, twierdziła, że wykorzystanie danych neuronauki w wyjaśnianiu decyzji jest problematyczne, gdyż istnieją nieświadome elementy umysłu, które w czasie eksperymentów nie podlegają kontroli. W referacie „The Acceleration System: A Social-Ontological Approach” [„System przyspieszenia. Podejście socjoontologiczne”] Joris Raven (Erasmus Universiteit Rotterdam, Holandia) naszkicował obraz społeczeństwa rozumianego jako system przyspieszenia, czyli jako układ szybko zmieniający swoje struktury czasowe. Ujęcie tego zjawiska – twierdził prelegent – wymaga rozwinięcia adekwatnej socjoontologii, którą można zbudować na podstawie wyników badań Niklasa Luhmanna i Martina Heideggera. Kolejny referat, „A Pluralistic Account of Self-Deception” [„Pluralistyczne wyjaśnienie samooszustwa”], wygłoszony przez Roya Dingsa (Radboud Universiteit, Holandia), stanowił przegląd problemów związanych ze zdefiniowaniem samooszustwa. Prelegent wskazywał, że myśliciele podejmujący tę problematykę przyjmują różne definicje samooszustwa, podejście pluralistyczne może zaś pomóc ten problem przezwyciężyć. Referat „Recalcitrant Emotions: Is the Automatic Appraisal Mechanism Informationally Encapsulated?” [„Uporczywie powracające emocje. Czy mechanizm oceny automatycznej jest izolowany informacyjnie?”], wygłoszony przez Matilde Aliffi (University of Birmingham, Wielka Brytania), ukazywał nieadekwatność w świetle danych empirycznych najpopularniejszej dziś teorii emocji (zgodnie z którą są one rezultatem działania automatycznego mechanizmu oceny) w wyjaśnianiu zjawiska uporczywego powracania emocji. Holger Thiel (Central European University w Budapeszcie, Węgry) w referacie „How to be a Holist about Phenomenal Consciousness” [„Jak być holistą odnośnie do świadomości

fenomenalnej”], przedstawiał zbudowane przez siebie ujęcie, w którym różne stany umysłu są zależne od innych i tworzą funkcjonalną całość.

Na zakończenie konferencji odbyła się dyskusja panelowa, w której uczestniczyli Jennifer Lackey, James Ladyman i Hanne Jacobs. Starali się oni odpowiedzieć na trzy pytania: Co to jest filozofia? Czym jest filozofia teoretyczna? Jaka przyszłość czeka filozofię teoretyczną? Jak można się było spodziewać, że względu uwagę krótki czas, jakim dysponowali prelegenci, odpowiedzi na powyższe pytania okazały się niezbyt jasne. Spodziewano się, że Ladyman będzie bronił poglądu, iż filozofia teoretyczna jest tylko służebnicą nauki. Faktycznie wygłosił on taką tezę, równocześnie jednak mocno podkreślał, że nauka i filozofia ze sobą współpracują, a wyniki filozoficznych badań natury są dla naukowców bezcenne. Odpowiadając na pytanie o przyszłość filozofii teoretycznej, Jacobs stwierdziła – przywołując obraz dwudziestowiecznej Europy – że katedry filozofii coraz częściej przechodzą w ręce psychologów i że tendencja ta będzie się utrzymywać. Lackey zauważyła natomiast, że filozofowie będą zmuszeni w coraz większym stopniu pracować w obszarach interdyscyplinarnych.

Nie sposób w krótkim sprawozdaniu omówić ponad czterdziestu referatów. Obrady przedstawionych przez nas sekcji pozwalają natomiast sformułować pewne spostrzeżenia ogólne. Podczas konferencji nie pojawił się temat ani problem, którego dotyczyłoby wiele referatów, co wskazuje na znaczne poszerzenie się pola filozofii jako dyscypliny. Jednocześnie w wystąpieniach młodych filozofów ujawniła się tendencja do podejmowania projektów interdyscyplinarnych, zwłaszcza związanych naukami społecznymi; podobną tendencję dostrzegła Jacobs, zwracając uwagę na fakt obejmowania katedr filozofii przez osoby z wykształceniem psychologicznym. Z kolei możliwość zakwalifi-

kowania niektórych referatów do różnych sekcji wskazuje na zacieranie się granic dyscyplin filozoficznych.

Zakres tematyki podejmowanej podczas konferencji był bardzo szeroki, a poszczególne referaty miały wysoce specjalistyczny charakter, stąd też niekiedy trudno było ustalić, jaki problem i jakie jego rozwiązanie są właściwie proponowane (niektórzy prelegenci – zapewne z racji braku doświadczenia – nie potrafili postawić problemu precyzyjnie, w sposób zrozumiały dla tak zróżnicowanej publiczności). Wynikało to jednak z samego charakteru konferencji – gromadziła ona doktorantów i dotyczyła całego obszaru filozofii teoretycznej.

Okazało się też, że problemy metafizyki stale cieszą się wśród filozofów największą popularnością. Warto zauważyć, że chociaż jeden z wykładowców plenarnych przedstawiał argumenty przeciwko metafizyce analitycznej, to w referatach dominowała właśnie ona (i związany z nią styl filozofowania).

Niewątpliwą zaletą konferencji było umożliwienie młodym badaczom zapoznania się z problematyką, jaką aktualnie podejmują ich koleżanki i koledzy na całym świecie oraz uzyskania orientacji w literaturze specjalistycznej dotyczącej różnych pól badawczych filozofii teoretycznej. Ważne było również to, że prelegenci należeli do różnych szkół filozoficznych, co pozwoliło uczestnikom poznać różne punkty widzenia i style filozofowania. Samym prelegentom wygłoszenie referatu z pewnością pomoże w przyszłości jaśniej i precyzyjniej wyrażać myśli, a zwłaszcza formułować problemy. Atmosfera konferencji była serdeczna, co umożliwiało nawiązywanie osobistych kontaktów z badaczami z całego świata, którzy wiążą swoją przyszłość z filozofią. Podsumowując, konferencja była dla nas – doktorantów, młodych adeptów filozofii – dobrą okazją do rozwoju.

Mirosława CHUDA

MILCZEĆ I BYĆ

Zgodnie z pewną powiastką, którą przed laty rodzice straszili dzieci męczące ich swoją paplaniną, każdemu człowiekowi przypisana została określona liczba słów, żyje więc tylko do czasu, aż wszystkie je wypowie. Skuteczność dydaktyczna tej narracji wydaje się raczej wątpliwa, jej metaforyczny sens jednak wart jest uwagi. Poniekąd koresponduje on z myślą zawartą w słynnej *Regule* św. Benedykta z Nursji, w rozdziale dotyczącym milczenia: „Śmierć i życie są w mocy języka” (6,5)¹.

Duchowy ojciec zachodniego monastycyzmu w swoich wskazaniach dotyczących życia zakonnego wiele uwagi poświęca powinności powściągnięcia mowy. Nakazuje on mnichom „strzec ust swoich od słów złych i przewrotnych” (4,51) czy „próżnych lub pobudzających do śmiechu” (4,53), ale również od słów dobrych, o ile służy to przestrzeganiu reguły milczenia (por 6,2-3). Zaleca zachowywanie milczenia w każdym czasie, a szczególnie po wieczornej modlitwie, oraz wstrzemięźliwość w wypowiadaniu słów, jeśli obowiązki wobec gości lub wykonanie polecenia opata wymagają rozmowy. Zobowiązuje też każdego zakonnika powracającego z podróży, aby prosił współbraci o modlitwę wstawienniczą ze względu na wykroczenia, których mógł się dopuścić poza klasztorem, „widząc lub słysząc złe rzeczy, czy też przez czczą gadaninę” (67,4). Św. Benedykt wiązał milczenie z cnotą pokory i z dążeniem do zbawienia.

Wartość milczenia szczególnie doceniona została w duchowości chrześcijańskiego Wschodu. Postrzegano je jako jeden z warunków wewnętrznego wyciszenia (gr. hesychia), oddzielającego człowieka od zła i prowadzącego do doświadczenia Bożej obecności. Zaświadczają o tym *Filokalia świętych ojców neptyckich*, zbiór tekstów z wieków od czwartego do piętnastego, ukazujących – jak można by powiedzieć, odwołując się do dosłownego sensu słowa „filokalia”² – zasady życia pięknego i dobrego. Mnisi synajscy stworzyli podstawy systemu ascetycznego zwanego hezychazmem, rozwinętego w późniejszych wiekach na górze Atos. Prekursor tego systemu Diadoch z Fotyki pisał: „Gdy drzwi łązni są ciągle otwarte, szybko ucieka z niej ciepło na zewnątrz. Podobnie i dusza, gdy chce wiele mówić, nawet jeśli wypowiada tylko dobre rzeczy, rozprasza swą pamięć ulatującą przez te drzwi, z których wydostaje się tyle słów”³. Autorzy pism hyzechastycznych akcentowali jednak nie tylko zasadę powściągliwości w mowie, ale

¹ Wszystkie cytaty z Reguły pochodzą z wydania: św. Benedykt z Nursji, *Regula. Tekst łacińsko-polski*, tłum. B. Turowicz OSB, nakładem Opata tynieckiego, Tyniec 1983.

² Grecki termin „filokalia” oznacza w tym wypadku antologię, dosłownie zaś – miłość tego, co piękne i dobre. Zob. J. Naumowicz, *Wstęp*, w: *Filokalia. Teksty o modlitwie serca*, tłum i oprac. J. Naumowicz, Wydawnictwo M, Kraków 2002, s. 8.

³ *Diadoch z Fotyki (ok. 400-ok. 485)*, w: *Filokalia*, s. 132.

przede wszystkim – potrzebę panowania nad myślami, by poprzez wewnętrzne milczenie pozwolić przemówić Bogu i wsłuchać się w Jego głos. Zalecany przez nich sposobem wygłaszania myśli i wyobrażeń była tak zwana modlitwa Jezusowa, polegająca na nieustannym powtarzaniu wezwania: „Panie Jezus Chryste, Synu Boga żywego, zmiłuj się nade mną, grzesznikiem”. Przestrzegali przed wielomówstwem podczas modlitwy, które powoduje duchowy zamęt – wypowiadanie (głośno lub jedynie w myślach) tego jednego zdania miało przypominać raczej rytm oddechu niż pobożną mowę. Zgodnie z ich wskazaniem, aby osiągnąć wewnętrzne wyciszenie, należy zapanować zarówno nad zmysłami ciała, jak i nad zmysłami duszy. Trzeba strzec umysłu i zwalczać wszelkie myśli, zwłaszcza te dotyczące spraw świata.

Hezychiusz z Synaju wzywał do szczególnej czujności, polegającej na unicestwianiu wyobrażeń i myśli podsuwanych przez demony, które usiłują zakłócić wewnętrzny spokój człowieka. Radził mnichom: „Niech przykładem i regułą w zachowaniu ciszy serca będzie zawsze małe zwierzątko, jakim jest pajak. [...] Pajak bowiem chwyta i zabija muszki. Ty zaś, jeżeli jesteś w stanie wyciszenia i jak on trudzisz się w swej duszy, nigdy nie możesz ustać w uśmiercaniu dzieci Babilonu”⁴.

Nauczyciele modlitwy serca proponowali też pewne techniki sprzyjające skupieniu. Grzegorz z Synaju zachęcał, aby jak najdłużej siedzieć na niskim stołku z pochyloną głową, trwając na modlitwie mimo odczuwanego bólu (pozycja ta, znacznie łatwiejsza niż kwiat lotosu w medytacji buddyjskiej, była zapewne równie wyczerpująca). Św. Grzegorz Palamas zaś proponował, aby zwinąć ciało w kłębek, kierując wzrok ku sercu – taka postawa zewnętrzna miała odzwierciedlać kolisty ruch umysłu. Ten wybitny czternastowieczny obrońca duchowości hezychastycznej uważał bowiem, że aby kontrolować i doskonalić umysł, należy „sprowadzić go do wnętrza”⁵, by następnie mógł wznieść się ku Bogu. W dwudziestym pierwszym wieku trudno byłoby polecać tego rodzaju techniki psychosomatyczne, jednak głoszoną przez św. Grzegorza Palamasa idea powrotu do siebie samego wydaje się ponadczasowa i pożyteczna nie tylko dla zakonników. W pismach przywoływanych tu autorów odnaleźć można bogactwo głębokich myśli dotyczących wartości milczenia i uspokojenia umysłu, ale także pewne inspiracje do praktykowania wewnętrznego wyciszenia.

W epoce gwałtownego rozwoju mediów elektronicznych, kiedy człowiek zewsząd atakowany jest przez – często niepożądane, choć niekoniecznie pochodzące od demonów – słowa i obrazy, szczególnie trudno opanować duchowy zamęt. Wiele osób również z pobudek innych niż religijne poszukuje swoistej hesychii. Często próbują ją odnaleźć, uczestnicząc w terapiach i kursach medytacji opartych na eklektycznych założeniach i wykorzystujących techniki zaczerpnięte z niechrześcijańskich religii Wschodu. Niektóre klasztory katolickie otwierają podwoje dla osób świeckich pragnących odpocząć z dala od zgiełku codzienności i uzyskać wewnętrzną ciszę, wychodząc jednak naprzeciw oczekiwaniom współczesnego człowieka, oferując szereg różnorodnych zajęć wymagających aktywności raczej niesprzyjającej skupieniu i trwaniu w pełnym spokoju. (Wystarczy odwiedzić stronę internetową Domu Gości Opactwa Benedyktynów w Tyńcu, by przekonać się o wielości propozycji, wśród których przewidziano: warsztaty relaksacyjno-medytacyjne, warsztaty z zakresu zarządzania, skutecznego przywództwa, układania kwiatów czy zdrowego odżywiania. Spośród licznych dostępnych atrakcji najbardziej

⁴ Hezychiusz z Synaju (VIII-IX w.), w: *Filokalia*, s. 202.

⁵ Św. Grzegorz Palamas (1296-1359), w: *Filokalia*, s. 309.

rzuca się w oczy nowe danie mięsne w menu). Być może alternatywną drogą do uzyskania wewnętrznego wyciszenia okazałoby się podążanie za wskazaniem mnichów wschodnich.

Opanowanie wewnętrznego niepokoju i rozproszenia umysłu nie jest jednak rzeczą łatwą. Filoteusz z Synaju uważał, że „bardzo rzadko można spotkać ludzi, których rozum pozostaje w stanie wyciszenia”⁶. Wymaga to bowiem dużego wysiłku i wytrwałej ascezy cielesnej i duchowej. Już samo zachowanie „zewnętrznego” milczenia okazuje się trudne – może szczególnie trudne w obecnych czasach, których znamioną cechą stanowi nieustanny przepływ informacji.

Nicefor Pustelnik pisał o Arseniuszu Wielkim, że mnich ten „wystrzegał się zadawania pytań na piśmie i wysyłania listów”⁷, ponieważ pragnął zachować milczenie i nie chciał zwracać na siebie uwagi; z tych też powodów nawet w kościele krył się za filarem lub za zasłoną. Unikał rozmów z ludźmi, aby „skupić umysł w swoim wnętrzu”⁸. Postawa taka zapewne byłaby niezrozumiała dla młodych ludzi, którzy nieustannie wymieniają wiadomości w formie sms-ów czy wpisów na portalach społecznościowych właśnie po to, by za pomocą słów lub ich namiastek zwracać na siebie uwagę. Trwająca niemal przez cały dzień „rozmowa” utrudnia koncentrację na wykonywanych czynnościach i spłyca autorefleksję. Z czasem istnienie na Facebooku może stać się ważniejsze od rzeczywistego bycia w świecie, co prowadzi do stopniowej utraty kontroli nad własnym życiem. Nowego znaczenia nabiera dziś zatem sentencja Ewagriusza z Pontu: „Kto strzeże swojego języka – w wersji uwspółcześnionej: swego smartfonu – ten kieruje swoimi drogami”⁹.

Problem „przegadania” życia dotyczy oczywiście nie tylko młodzieży, również w przypadku dorosłych pusta gadanina staje się często pozorem bycia. Zmora wielu domów są spotkania rodzinne przeradzające się w popisy elokwencji ich uczestników, którzy perrorując na aktualne tematy polityczne, chcą przydać sobie znaczenia. Chociaż ich tyrady zaczynają się zwykle od słów „a ja uważam”, to w istocie sprowadzają się do bezkrytycznego powtarzania opinii zasłyszanych w mediach. (Wydaje się, że tego rodzaju praktyka jest w naszym społeczeństwie równie rozpowszechniona, jak aktywność młodzieży w internetowych sieciach społecznościowych, ale bardziej szkodliwa – o ile bowiem ta druga służy podtrzymaniu kontaktów międzyludzkich, choćby powierzchownych, o tyle monologi przeradzające się w kłótnię nierzadko prowadzą do ich zerwania). Te głośnie i wielosłowne deklaracje umożliwiają wygłaszającym je budowanie – przede wszystkim na własny użytek – iluzji uczestnictwa w ważnych wydarzeniach i podtrzymywanie złudzenia posiadania władzy. Zwalniają tym samym z rzeczywistego zaangażowania w działanie na rzecz wspólnego dobra i z faktycznego istnienia w przestrzeni publicznej – na miarę własnych możliwości.

Wielomówstwo jest też popularną metodą kreowania własnego wizerunku, łatwiej bowiem tworzyć słowne fasady, niż „dać się poznać przez swoje milczenie”¹⁰. Kształtu-

⁶ Filoteusz z Synaju (IX-XII w.), w: *Filokalia*, s. 220.

⁷ Nicefor Pustelnik (2 poł. XIII w.), w: *Filokalia*, s. 270.

⁸ Tamże.

⁹ E w a g r i u s z z P o n t u, *Do mnichów mieszkających we wspólnotach*, tłum. M. Grzelak, w: tenże, *Pisma ascetyczne*, tłum. K. Bielawski i in., oprac. L. Nieścior OMI, Tyniec Wydawnictwo Benedyktynów, Kraków 2007, t. 1, s. 322.

¹⁰ Św. I g n a c y z A n t i o c h i i, *Do Kościoła w Efezie* 15,2, w: *Ojcowie Apostolscy*, tłum. A. Świerdkówna, oprac. W. Myszor, Akademia Teologii Katolickiej, Warszawa 1990, s. 71.

jąc swój obraz za pomocą wypowiedzianych słów można przypisać sobie cechy, których naprawdę się nie posiada, i zasugerować osiągnięcia pozostające jedynie w sferze własnych pragnień. Dzięki werbalnej autoprezentacji przeciętny człowiek czuje się kimś wyjątkowym, a utrzymując się w tym poczuciu odpowiednio długo, zaczyna wierzyć, że jego wyimaginowane „ja” staje się rzeczywiste bez wysiłku pracy nad sobą. W skrajnych, lecz wcale nieodosobnionych przypadkach takie „życie w słowach” bywa niejako zastępczą formą realnej egzystencji.

Warto zatem przytoczyć słowa pochodzące z tradycji starszej niż te przywoływane wyżej. Św. Ignacy Antiocheński, który prawdopodobnie urodził się jeszcze w czasach Chrystusa, napisał w *Liście do Kościoła w Efezie*: „Lepiej jest milczeć i być, niż mówić i nie być”¹¹. Lepiej być – nawet jeśli mówienie wydaje się prostsze.

¹¹ Tamże, 15,1.

Maria FILIPIAK

„W CISZY I POKORZE...”
PAPIEŻE JAN PAWEŁ II, BENEDYKT XVI I FRANCISZEK
O CISZY I MILCZENIU
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 |

- NP I – Jan Paweł II, *Nauczanie papieskie*, I (1978), Poznań–Warszawa 1987, ss. 220
 NP II, 1 – Jan Paweł II, *Nauczanie papieskie*, II (1979) t. 1, Poznań 1990, ss. 793
 NP II, 2 – Jan Paweł II, *Nauczanie papieskie*, II (1979) t. 2, Poznań 1992, ss. 753
 NP III, 1 – Jan Paweł II, *Nauczanie papieskie*, III (1980) t. 1, Poznań–Warszawa 1985, ss. 875
 NP III, 2 – Jan Paweł II, *Nauczanie papieskie*, III (1980) t. 2, Poznań–Warszawa 1986, ss. 924
 NP IV, 1 – Jan Paweł II, *Nauczanie papieskie*, IV (1981) t. 1, Poznań 1989, ss. 611
 NP IV, 2 – Jan Paweł II, *Nauczanie papieskie*, IV (1981) t. 2, Poznań 1989, ss. 572
 NP V, 1 – Jan Paweł II, *Nauczanie papieskie*, V (1982) t. 1, Poznań 1993, ss. 877
 NP V, 2 – Jan Paweł II, *Nauczanie papieskie*, V (1982) t. 2, Poznań 1996, ss. 1004
 NP VI, 1 – Jan Paweł II, *Nauczanie papieskie*, VI (1983) t. 1, Poznań 1998, ss. 852
 NP VI, 2 – Jan Paweł II, *Nauczanie papieskie*, VI (1983) t. 2, Poznań 1999, ss. 686
 NP VII, 1 – Jan Paweł II, *Nauczanie papieskie*, VII (1984) t. 1, Poznań 2001, ss. 924
 NP VII, 2 – Jan Paweł II, *Nauczanie papieskie*, VII (1984) t. 2, Poznań 2002, ss. 827
 NP VIII, 1 – Jan Paweł II, *Nauczanie papieskie*, VIII (1985) t. 1, Poznań 2003, ss. 1076
 NP VIII, 2 – Jan Paweł II, *Nauczanie papieskie*, VIII (1985) t. 2, Poznań 2004, ss. 856
 NP IX – Jan Paweł II, *Nauczanie papieskie*, IX (1986) t. 1, Poznań 2005, ss. 999

AP 2 – *Anioł Pański z Papieżem Janem Pawłem II*, Città del Vaticano 1986, ss. 479

AP 3 – *Anioł Pański z Papieżem Janem Pawłem II*, Città del Vaticano 1989, ss. 395

ORpol. – „L'Osservatore Romano” wydanie polskie 1980 –

JAN PAWEŁ II

1978

1. *W perspektywie życia* (Rozważanie przed modlitwą „Anioł Pański”, 1 XI), NP I, s. 38-39. toż: *La vita oltre la morte nel disegno della salvezza*, IGP I, s. 87-88.

2. *Bądź pozdrowiona łaski pełna* (Rozważanie przed modlitwą „Anioł Pański”, 8 XII), NP I, s. 140-141; toż: *La dottrina della Chiesa sull'Immacolata*, IGP I, s. 307-309.

1979

3. *Przemówienie do siostr klauzurowych* (30 I), NP II, 1, s. 112-114; toż: *La vostra vita di consacrate è pienamente attuale*, IGP II [1], s. 283-286.

4. *Świadectwo zakonne odpowiadające naszym czasom* (Przemówienie do Unii Przełożonych Generalnych, 15 XI), NP II, 2, s. 555-558; toż: *Una testimonianza religiosa aderente al nostro tempo*, IGP II, 2, s. 1165-1170.

1980

5. *Wartość kontemplacji* (Przemówienie do sióstr różnych zgromadzeń zakonnych, 23 III), NP III, 1, s. 288-290; toż: *Il valore della contemplazione per la grazia delle vocazioni*, IGP III, 1, s. 695-698.

6. *Świadectwo wiary i miłości powołań* (Przemówienie do członków „Serra Internationale”, 29 III), NP III, 1, s. 311-313; toż: *Testimonianza di fede e amore per le vocazioni*, IGP III, 1, s. 759-761.

7. „*Crux fidelis*” (Rozważanie przed modlitwą „Anioł Pański”, 30 III), NP III, 1, s. 318-319; toż: „*Crux fidelis...*” *pensiero e cuore della Chiesa*, IGP III, 1, s. 773-776.

8. *Kontemplacja i działanie w naszym życiu codziennym* (Homilia podczas Mszy św. dla pracowników Willi Papieskich, 20 VII), NP III, 2, s. 158-159; toż: *Contemplazione e azione nella nostra vita quotidiana*, IGP III, 2, s. 277-279.

9. *Czas wypoczynku czasem spotkania z Bogiem* (Rozważanie przed modlitwą „Anioł Pański”, 20 VII), NP III, 2, s. 159-161; toż: *Il riposo sia riempito con l'incontro*, IGP III, 2, s. 280-283.

10. *Medytacja o Kościele* (Przemówienie do młodzieży, 30 XII), NP III, 2, s. 907-912; toż: *Conversione del cuore, santità di vita e preghiera sono l'anima di tutto l'ecumenismo*, IGP III, 2, s. 1822-1832.

1981

11. *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.

12. *Monasycyzm* (Homilia podczas Mszy św., 22 III), NP IV, 1, s. 354-356; toż: *Azione e contemplazione: modello di lavoro per l'unità*, IGP IV, 1, s. 735-741.

1982

13. *Przemija wszystko – trwa krzyż* (Rozważanie na zakończenie Drogi Krzyżowej, 9 IV), NP V, 1, s. 515-516; toż: *La croce è il segno della vita che nasce dalla sofferenza e dalla morte*, IGP V, 1, s. 1152-1155.

14. *Świat dzisiejszy pilnie potrzebuje wartości życia kontemplacyjnego* (Przemówienie do karmelitanek, 19 VI), NP V, 2, s. 116-119; toż: *Il mondo di oggi ha urgente necessità dei valori della vita contemplativa*, IGP V, 2, s. 2361-2366.

1983

15. *Magnificat* (Rozważanie przed modlitwą „Anioł Pański, 28 VIII), NP VI, 2, s. 138-139; toż: *Solidarietà umana ed ecclesiale per i popoli dell'America Latina*, IGP VI, 2, s. 316-320.

16. *Kaznodziejstwo i nauczanie powinno płynąć z kontemplacji* (Przemówienie do członków Kapituły Generalnej Ojców Dominikanów, 5 IX), NP VI, 2, s. 168-176; toż:

La predicazione e l'insegnamento devono sgorgare dalla contemplazione, IGP VI, 2, s. 385-395.

17. *Eklesjalny wymiar życia zakonnego* (Przemówienie do biskupów ze Stanów Zjednoczonych, 19 IX), NP VI, 2, s. 257-261; toż: *La vita religiosa si comprende essenzialmente nella dimensione ecclesiale*, IGP VI, 2, s. 578-590.

1984

18. *Milcząca droga Dziewicy* (Rozważanie przed modlitwą „Anioł Pański”, 15 IV), AP 2, s. 301-302; toż: *L'augurio ai giovani: „Costruite un mondo nuovo alla luce del deserto”*, IGP VII, 1, s. 1035-1038.

19. *W sprawach zasadniczych kapłan nie może milczeć* (Przemówienie podczas spotkania z księżmi i klerykami, Montreal, 11 IX), ORpol. 5(1984) nr 9, s. 14-15; toż: *La sfida della secolarizzazione richiede un accrescimento della fede innanzitutto nei sacerdoti*, IGP VII, 2, s. 428-437.

1985

20. *Jeśli będziemy milczeć* (Liturgia pokoju, Ypres, 17 V), ORpol. 6(1985) numer nadzwyczajny II, s. 21-22; toż: *Da questa terra di cimiteri, un'invocazione: donaci la pace, Signore, donaci la tua pace!*, IGP VIII, 1, s. 1445-1454.

1986

21. *Nie spełni człowiek siebie przez cały widzialny świat* (Homilia podczas Mszy św., 12 II), NP IX, 1, s. 230-231; toż: *L'uomo non può realizzarsi se non convertendosi a Dio*, IGP IX, 1, s. 448-451.

22. *W modlitwie i w skupieniu iść za Jezusem* (Przemówienie do alumnów, 26 IV), NP IX, 1, s. 582-583; toż: *Nella preghiera e nel raccoglimento per seguire Gesù da vicino*, IGP IX, 1, s. 1156-1157.

23. *Świętości waszego życia zawierzona jest ta ziemia* (Orędzie do zakonnic kontemplacyjnych, 8 V), NP IX, 1, s. 648-650; toż: *„Alla santità della vostra vita è affidata questa terra”*, IGP IX, 1, s. 1287-1290.

24. *Kontemplacja i obecność* (Audiencja dla Małych Siostr, 27 IX), ORpol. 7(1986) nr 9, s. 17; toż: *Contemplazione e adorazione del Signore, umile e povero*, IGP IX, 2, s. 724-725.

1987

25. *Znajdujecie się w samym centrum polskiej rzeczywistości* (Spotkanie z siostrami klauzurowymi, Warszawa, 8 VI), ORpol. 8(1987) nr 5, s. 4; toż: *La vostra vita intera annunzia l'Eucaristia, il sacramento dell'amore di Cristo „sino alla fine”*, IGP X, 2, s. 2032-2036.

1988

26. *Bóg mówi po to, ażeby Go słuchano* (Spotkanie z młodzieżą, Werona, 17 IV), ORpol. 9(1988) nr 5, s. 13-14; toż: *Ascoltate la parola di Dio, ponetela all'interno del messaggio della vostra giovinezza*, IGP XI, 1, s. 955-959.

27. *Kwiat Karmelu* (Rozważanie przed modlitwą „Anioł Pański”, 24 VII), ORpol. 9(1988) nr 7, s. 10; toż: *La Vergine Madre di Dio „Flos Carmeli” possiede la bellezza di tutte le virtù*, IGP XI, 3, s. 172-175.

1989

28. *Gdybyście wy zamilkli, musiałyby wołać kamienie* (Rozważanie przed modlitwą „Anioł Pański”, 19 III), ORpol. 10(1989) nr 3, s. 1, 4; toż: *L'„Angelus” della Domenica delle Palme 1989*, IGP XII, 1, s. 628-631.

29. *Komunia, dążenie do świętości, kontemplacja* (Przemówienie do kapłanów i zakonników, 30 IV), ORpol. 10(1989) nr 4, s. 19-20; toż: *Spirito di comunione, vita spirituale e solida formazione cardini di una luminosa testimonianza delle anime consacrate*, IGP XII, 1, s. 1021-1029.

30. *Adhortacja [...] Redemptoris custos* (15 VIII), ORpol. 10(1989) nr 10-11, s. 3-7; toż: *Esortazione Apostolica [...] „Redemptoris Custos”*, IGP XII 2, s. 197-248.

31. *Kongregacja ds. Nauki Wiary, List do biskupów Kościoła katolickiego o niektórych aspektach medytacji chrześcijańskiej* (15 X), ORpol. 10(1989) nr 12, s. 3-5.

1990

32. *Kuszenie na pustyni* (Audienca generalna, 21 VII), ORpol. 11(1990) nr 7-8, s. 22-23; toż: *Lo Spirito Santo nell'esperienza del deserto*, IGP XIII, 2, s. 111-115.

33. *Encyklika o stałej aktualności posłania misyjnego „Redemptoris missio”* (7 XII), ORpol. 11(1990) nr 1, s. 4-37; toż: *„Redemptoris Missio”*, IGP XIII, 2, s. 1398-1486.

34. *List [...] z okazji 400-lecia śmierci świętego Jana od Krzyża „Maestro en la fe”* (14 XII), ORpol. 11(1990) nr 12, s. 5-7; toż: *„Maestro en la Fe”*, IGP XIII, 2, s. 1622-1639.

1991

35. *„Jeśli ci umilkną, kamienie wołać będą”* (Na zakończenie Mszy św. w Niedzielę Palmową, 24 III), ORpol. 12(1991) nr 2-3, s. 44; toż: *Nella Domenica della Palme e nel mistero pasquale l'uomo conosce pienamente la verità su se stesso*, IGP XIV, 1, s. 635-638.

36. *Kontemplatywni w działaniu* (Rozważanie przed modlitwą „Anioł Pański”, 28 VII), ORpol. 12(1991) nr 7, s. 50; toż: *La Chiesa vuole apostoli contemplativi nell'azione*, IGP XIV, 2, s. 151-154.

1992

37. *Modlitwa oddechem duszy* (Audienca generalna, 9 IX), ORpol. 13(1992) nr 11, s. 1920; toż: „*Il cristiano sa che la preghiera gli è necessaria come il respiro*”, IGP XV, 2, s. 145-148.

1993

38. *Prezbiter człowiekiem modlitwy* (Audienca generalna, 2 VI), ORpol. 14(1993) nr 8-9, s. 44; toż: *Il Presbitero, uomo della preghiera*, IGP XVI, 1, s. 1387-1397.

39. *Eucharystia w życiu duchowym prezbitera* (Audienca generalna, 9 VI), ORpol. 14(1993) nr 8-9, s. 44-45; toż: *L'Eucaristia nella vita spirituale del Presbitero*, IGP XVI, 1, s. 1457-1467.

1994

40. *Praktyka modlitwy w życiu konsekrowanym* (Audienca generalna, 4 I), ORpol. 16(1995) nr 3, s. 54-56; toż: *L'impegno della preghiera nella vita consacrata*, IGP XVIII, 1, s. 15-19.

41. List apostolski „*Tertio millennio adveniente*” [...] w związku z przygotowaniem Jubileuszu Roku 2000 (10 XI), ORpol. 15(1994) nr 12, s. 4-22; toż: Lettera Apostolica [...] „*Tertio Millennio Adveniente*”, IGP XVII, 2, s. 664-743.

1995

42. *Z myślą o Wielkim Jubileuszu* (Rozważanie przed modlitwą „Anioł Pański”, 12 III), ORpol. 16(1995) nr 5, s. 39-40; toż: *Il Giubileo dell'anno 2000 costituisce un grande momento di trasfigurazione*, IGP XVIII, 1, s. 501-503.

43. List apostolski *Orientale Lumen* (2 V), ORpol. 16(1995) nr 6, s. 32-44, zwł. p. 16; toż: Lettera Apostolica *Orientale Lumen*, IGP XVIII, 1, s. 1118-1152. [milczenie]

44. *Przesłanie [...] w związku z 50. rocznicą zrządzenia bomby atomowej na Hiroszimę i Nagasaki*, 5 VIII), ORpol. 16(1995) nr 10, s. 44-45; toż: *Quell'evento tristissimo è diventato per i responsabili dei popoli un severo monito a respingere la corsa agli armamenti*, IGP XVIII, 2, s. 166-168.

45. *Wpływ Maryi na życie Kościoła* (Audienca generalna, 22 XI), ORpol. 17(1996) nr 2, s. 45-46; toż: *Influsso di Maria nella vita della Chiesa*, IGP XVIII, 2, s. 1181-1190.

1996

46. 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; toż: *Esortazione apostolica Vita Consecrata*, IGP XIX, 1, s. 604-836.

47. *Duchowy sens odpoczynku* (Rozważanie przed modlitwą „Anioł Pański”, 21 VII), ORpol. 17(1996) nr 9, s. 53; toż: *Durante le vacanze l'uomo può riscoprire la sua dimensione contemplativa, riconoscendo le tracce di Dio nella natura e negli altri esseri umani*, IGP XIX, 2, s. 91-93.

48. *Przesłanie z okazji V Światowego Kongresu Filozofii Chrześcijańskiej* (1 VIII), ORpol. 17(1996) nr 9, s. 54-55.

1997

49. *Maryja w życiu ukrytym Jezusa* (Audiencja generalna, 29 I), ORpol. 18(1997) nr 3, s. 35-36; toż: *Maria nella vita nascosta di Gesù*, IGP XX, 1, s. 187-194.

50. *Maryja i zmartwychwstanie Jezusa Chrystusa* (Audiencja generalna, 21 V), ORpol. 18(1997) nr 8-9, s. 45; toż: *Maria e la risurrezione di Cristo*, IGP XX, 1, s. 1223-1231.

51. *Raduj się, Krakowie, oddając hołd świętej Pani Wawelskiej* (Homilia podczas kanonizacji błogosławionej Jadwigi Królowej, Kraków, 8 VI), ORpol. 18(1997) nr 7, s. 54-57; toż: *Da Edvige un compito nuovo: amare e servire*, IGP XX, 1, s. 1447-1454.

1998

52. *Chrystus nadal cierpi w ludziach* (Droga Krzyżowa, 10 IV), ORpol. 19(1998) nr 5-6, s. 29-30; toż: *Sui volti degli „sconfitti della vita” i lineamenti di Cristo morente sulla Croce*, IGP XXI, 1, s. 733-737.

53. *List [...] Dies Domini – o świętowaniu niedzieli* (31 V), ORpol. 19(1998) nr 8-9, s. 4-29; toż: *„Dies Domini”*, IGP XXI, 1, s. 1127-1244.

1999

54. *Kontemplacja na wzór Maryi* (Rozważanie przed modlitwą „Anioł Pański”, 18 VII), ORpol. 20(1999) nr 11, s. 38-39; toż: *„Un monastero è un'autentica «centrale» di energia spirituale che si alimenta alla sorgente della contemplazione”*, IGP XXII, 2, s. 64-66.

55. *Kontemplacyjny przykład Jezusa – Boskiego Samarytanina* (Oreędzie [...] na VIII Światowy Dzień Chorego, 6 VIII), ORpol. 20(1999) nr 9-10, s. 19-23; toż: *„Il Giubileo ci invita a contemplare il Volto di Gesù, divino Samaritano delle anime e dei corpi”*, IGP XXII, 2, s. 120-130.

2000

56. *Wpatrujemy się we wzory świętości* (Homilia podczas Mszy św. kanonizacyjnej, 1 X), ORpol. 22(2001) nr 1, s. 28-29; toż: *Agostino Zhao Rong e i 119 compagni martiri fanno onore al nobile popolo cinese*, IGP XXIII, 2, s. 502-507.

2001

57. *Kontemplacja Jezusa warunkiem skutecznego głoszenia Ewangelii* (Światowy Dzień Misyjny, 3 VI), ORpol. 22(2001) nr 7-8, s. 4-6; toż: *La spinta verso il futuro deve essere la base dell'agire di tutta la Chiesa nel nuovo Millennio*, IGP XXIV, 1, s. 1129-1134.

58. *Kontemplacja i działanie* (Rozważanie przed modlitwą „Anioł Pański”, 22 VII), ORpol. 22(2001) nr 10, s. 27; toż: *Perseverare nell'impegno per un mondo più giusto e solidale*, IGP XXIV, 2, s. 70-73.

2002

59. *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.

60. *Kontemplujcie życie Chrystusa oczami Maryi* (List [...] z okazji III Zgromadzenia Generalnego Dzieła Maryi, 16 X), ORpol. 24(2003) nr 1, s. 5-6; toż: *„L'Anno del Rosario sia per voi uno stimolo a intensificare la contemplazione di Cristo con gli occhi di Maria per conformarvi a Lui”*, IGP XXV, 2, s. 558-560.

2003

61. Encyklika *Ecclesia de Eucharistia*. O eucharystii w życiu kościoła (17 IV), ORpol. 24(2003) nr 5, s. 4-24; toż: *„Ecclesia de Eucharistia”*, IGP XXVI, 1, s. 468-512.

62. *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.

63. *W ciszy i pokorze* (Rozważanie przed modlitwą „Anioł Pański”, 21 XII), ORpol. 25(2004) nr 2, s. 25; toż: *Le quattro parole-chiave del Natale: umiltà, silenzio, stupore, gioia*, IGP XXVI, 2, s. 1009-1010.

2004

64. *Wejść w ciszę* (Rozważanie przed modlitwą „Anioł Pański”, 11 VII), ORpol. 25(2004) nr 9, s. 54; toż: *Nel silenzio del meraviglioso spettacolo della natura l'uomo ascolta la voce*, IGP XXVII, 2, s. 15-17.

2005

65. *Liturgia źródłem świętości, jedności i misyjnego zapachu* (Przesłanie do Kongregacji ds. Kultu Bożego i Dyscypliny Sakramentów, 3 III), ORpol. 26(2005) nr 6, s. 36-37;

toż: „*L'ars celebrandi fa tutt'uno con l'impegno della contemplazione e della coerenza cristiana*”, IGP XXVIII, s. 183-185.

66. *List [...] do kapłanów na Wielki Czwartek* (13 III), ORpol. 26(2005) nr 5, s. 38-41; toż: *Lettera ai sacerdoti per il Giovedì Santo 2005*, IGP XXVIII, 1, s. 218-223.

BENEDYKT XVI

2005

1. *Wsluchiwać się z całym Kościołem w słowo i wolę Chrystusa* (Homilia podczas inauguracji pontyfikatu, 24 IV), ORpol. 26(2005) nr 6, s. 10-12; toż: „*Un servizio alla gioia di Dio che vuol fare il suo ingresso nel mondo*”, IB I, s. 20-26.

2. *Więź z Chrystusem fundamentem waszego życia i apostolatu* (Przemówienie do duchowieństwa diecezji rzymskiej, 13 V), ORpol. 26(2005) nr 7-8, s. 11-13; toż: „*Sento come tutto scaturisce da un grande amore per il Signore e per la Chiesa*”, IB I, s. 89-93.

3. *Wakacje z Bogiem* (Rozważanie przed modlitwą „Anioł Pański”, 17 VII), ORpol. 26(2005) nr 9, s. 40-41; toż: *A contatto con la natura, la persona si riscopre creatura „capace di Dio”*, IB I, s. 340-343.

4. *Adorować Pana Boga* (Rozważanie przed modlitwą „Anioł Pański”, 7 VIII), ORpol. 26(2005) nr 10, s. 11; toż: *Chiamati alla santità, vetta dell'amore*, IB I, s. 381-383.

5. *Święci zmieniają Kościół i świat* (Czuwanie modlitewne, 20 VIII), ORpol. 26(2005) nr 10, s. 24-25; toż: *Cercare Cristo: l'incessante anelito dei credenti*, IB I, s. 501-503.

6. *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.

7. *Bądźcie apostołami nadziei* (Przemówienie do biskupów meksykańskich, 23 IX), ORpol. 26(2005) nr 11-12, s. 26-28; toż: *È imprescindibile la testimonianza del sacerdote orante in una società che rivela tanti segni visibili del secolarismo*, IB I, s. 569-572.

8. *Czas modlitwy i refleksji* (Rozważanie przed modlitwą „Anioł Pański”, 2 X), ORpol. 27(2006) nr 1, s. 9; toż: *L'Eucaristia è il centro propulsore dell'intera azione evangelizzatrice della Chiesa*, IB I, s. 621-624.

2006

9. *Budowanie pokoju zadaniem każdego człowieka* (Homilia podczas Mszy św., 1 I), ORpol. 27(2006) nr 2, s. 23-24; toż: *Nell „cantiere” della pace*, IB II, 1, s. 1-4.

10. *Posłuszni prawdzie, stajecie się współpracownikami prawdy* (Homilia podczas Mszy św. na zakończenie sesji plenarnej międzynarodowej Komisji Teologicznej, 6 X), ORpol. 28(2007) nr 1, s. 30-31; toż: „*L'obbedienza alla verità ci fa collaboratori della verità*”, IB II, 2, s. 396-398.

11. *W ciszy zgłębiajcie słowo Boże* (Przemówienie do wykładowców i studentów rzymskich uczelni kościelnych, 23 X), ORpol. 28(2007) nr 1, s. 19-20; toż: *Educarsi al*

silenzio e alla contemplazione per giungere alla familiarità amorosa con la Parola di Dio, IB II, 2, s. 502-504.

2007

12. *Przez cichą, ofiarną modlitwę głosicie przesłanie miłości, która zwycięża ból, nalg i śmierć* (Przemówienie w Guaratinguetà, Brazylia, 12 V), ORpol. 28(2007) nr 9, s. 30; toż: *Con il silenzio abblativo della preghiera consolate i cuori materni e paterni che piangono di dolore per i loro figli tossicodipendenti*, IB, III, 1, s. 832-834.

13. *Praktyka adoracji eucharystycznej* (Rozważanie przed modlitwą „Anioł Pański”, 10 VI), ORpol. 28(2007) nr 7-8, s. 52; toż: *L'adorazione eucaristica a Gesù vivo nel tabernacolo*, IB III, 1, s. 1060-1064.

14. *Muzyka, którą zrodziła cisza* (Przemówienie po koncercie, 27 X), ORpol. 28(2007) nr 12, s. 21-22; toż: *La vera gioia é radicata nella libertà che solo Dio può donare*, IB III, 2, s. 512-514.

2008

15. *Spotkanie z Bogiem w ciszy i modlitwie* (Do Włoskiej Federacji Rekolekcji Zamkniętych, 9 II), ORpol. 29(2008) nr 4, s. 21-22; toż: *Silenzio e preghiera per ascoltare Dio*, IB IV, 1, s. 252-254.

16. *Z dala od zgietku spotykamy Boga* (Rozważanie przed modlitwą „Anioł Pański”, 10 VIII), ORpol. 29(2008) nr 10-11, s. 54-55; toż: *Le vacanze, giorni di vera distensione*, IB IV, 2, s. 133-138.

2009

17. *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 bene cambia le persone, migliora la società*, IB V, 2, s. 671-673.

2010

18. *Zasłuchane serce Maryi* (Przemówienie na zakończenie rekolekcji dla Papieża i Kurii Rzymskiej, 27 II), ORpol. 31(2010) nr 5, s. 29; toż: *Per un cuore che ascolta*, IB VI, 1, s. 270-271.

2011

19. *Głos Boga rozbrzmiewa w ciszy* (Audiencja generalna, Castel Gandolfo, 10 VIII), ORpol. 32(2011) nr 10-11, s. 43-44.

20. *Odwieczny wszedł w granice czasu i przestrzeni* (Audienca generalna, 21 XII), ORpol. 33(2012) nr 2, s. 12-13.

2012

21. *„Milczenie i słowo drogą ewangelizacji”* (Ogłoszenie na XLVI Światowy Dzień Środków Społecznego Przekazu, 6 I), ORpol. 33(2012) nr 3, s. 7-9; toż: *La missione centro e orizzonte della Chiesa*, IB VIII, 1, s. 31-36.

22. *Tylko miłość może ocalić od upadku* (Przemówienie na placu Hiszpańskim, 8 XII), ORpol. 34(2013) nr 1, s. 35-36; toż: *Quella voce nel silenzio*, IB VIII, 2, s. 724-726.

23. *Milcząca siła, która zwycięża hałaśliwe moce* (Audienca generalna, 19 XII), ORpol. 34(2013) nr 2, s. 42-44; toż: *Quella forza silenziosa che vince il rumore delle potenze*, IB VIII, 2, s. 773-780.

24. *Święta Rodzina strzeże wielkiego daru życia* (Rozważanie przed modlitwą „Anioł Pański”, 30 XII), ORpol. 34(2013) nr 2, s. 18; toż: *Fede e umanità della Santa Famiglia*, IB VIII, 2, s. 822-825.

2013

25. *Chrześcijański sens „carpe diem”* (Rozważanie przed modlitwą „Anioł Pański”, 27 I), ORpol. 34(2013) nr 3-4, s. 49-50; toż: *L'oggi in cui Dio chiama*, IB IX, s. 131-135.

26. *Wiara potrafi rozpoznać mądrość słabości* (Homilia podczas Mszy św., 2 II), ORpol. 34(2013) nr 3-4, s. 19-21; toż: *La sapienza della debolezza*, IB IX, s. 150-154.

27. *Pan nieustrudzenie puka do drzwi człowieka* (Audienca generalna, 13 II), ORpol. 34(2013) nr 3-4, s. 45-47; toż: *Il Signore non si stanca di bussare alla porta dell'uomo*, IB IX, s. 210-220.

28. *„Logos ma serce”* (Przemówienie na zakończenie rekolekcji w Watykanie, 23 II), ORpol. 34(2013) nr 3-4, s. 35; toż: *Per una chiara testimonianza di fede*, IB IX, s. 258-259.

FRANCISZEK

2013

1. *Bądźmy opiekunami stworzenia* (Homilia podczas Mszy św. na rozpoczęcie posługi Piotrowej, 19 III), ORpol. 34(2013) nr 5, s. 18-19; toż: *Custodi dei doni di Dio*, IF I, 1, s. 19-22.

2. Encyklika [...] *Lumen fidei*. O wierze (Rzym, 29 VI); toż: Lettera Enciclica *Lumen fidei*, IF I, 1, s. 410-458.

3. *Niech umilknie zgłębienie oręza* (Homilia podczas czuwania na placu św. Piotra, 7 IX), ORpol. 34(2013) nr 10, s. 7-8.

2014

4. *W krainie spokojnego poranka* (Spotkanie z przedstawicielami rządu i władz państwowych, Seul, 14 VIII), ORpol. 35(2014) nr 8-9, s. 4-5.

2015

5. *Droga Jezusa przechodzi przez pustynię* (Rozważanie przed modlitwą „Anioł Pański”, 22 II), ORpol. 36(2015) nr 3-4, s. 47-48.

6. *Nasze wspólwinne milczenie* (Rozważanie na zakończenie Drogi Krzyżowej, 3 IV), ORpol. 36(2015) nr 5, s. 25.

7. Encyklika [...] *Laudato si. W trosce o wspólny dom* (Rzym, 24 V), p. 233-234.

8. *Serca konsekrowane czy opancerzone* (Przemówienie do kapłanów, zakonników, zakonnic i seminarzystów, 9 VII), ORpol. 36(2015) nr 9, s. 12-15.

9. *To, co Bogu najmiłsze* (Audiencja generalna, 9 XII), ORpol. 37(2016) nr 1, s. 44-45.

2016

10. *Powrót do życia tym, co istotne* (Pasterka, 24 XII), ORpol. 37(2016) nr 1, s. 11-12.

NOTY O AUTORACH

Jaromir B r e j d a k, doktor habilitowany, profesor US, filozof. Urodzony w 1961 r. w Chociwelu (obecnie województwo zachodniopomorskie). Studia z zakresu chemii na Politechnice Wrocławskiej, z zakresu filozofii (doktoranckie) na Uniwersytecie Ludwiga-Maximiliana w Monachium.

Od 1995 r. pracownik Zakładu Filozofii Współczesnej w Instytucie Filozofii Uniwersytetu Szczecińskiego.

Członek Polskiego Towarzystwa Fenomenologicznego oraz Max Scheler Gesellschaft.

Zainteresowania badawcze: fenomenologia, hermeneutyka, antropologia, filozofia religii.

Najważniejsze publikacje książkowe: *Philosophia crucis. Heideggers Beschäftigung mit dem Apostel Paulus* (1996); *Słowo i czas. Problem rozumienia Innego w hermeneutyce i teorii systemu* (2004); *Odcienie obecności. Próba analizy fenomenu* (2007); *Cień w ciele. Myśl Apostoła Pawła w filozofii współczesnej* (2010); *Ewangelia Zaratustry* (2014).

Aleksandra D e r r a, doktor habilitowany, filozofka. Urodzona w 1974 r. w Kościerzynie (obecnie województwo pomorskie). Studia z zakresu filologii polskiej i filozofii na Uniwersytecie Mikołaja Kopernika w Toruniu.

Od 2005 r. adiunkt w Instytucie Filozofii UMK, najpierw w Zakładzie Teorii Poznania i Metodologii Nauk, następnie w Zakładzie Filozofii Współczesnej, a obecnie w Zakładzie Filozofii Nauki. Od 2013 r. – badania w Centre for Gender and Women's Studies w Trinity College w Dublinie. Współtwórczyni poddyplomowych studiów z zakresu gender w Instytucie Filozofii UMK w Toruniu.

Członkini Polskiego Towarzystwa Filozoficznego, Austrian Ludwig Wittgenstein Society (ALWS), The European Association for the Study of Science and Technology (EASST), Constructivist Community i Polskiego Towarzystwa Oceny Technologii (PTOT).

Główne obszary badań: problem płci w nauce i kulturze, fenomenem cielesności w filozofii współczesnej, feministyczna filozofia nauki, studia nad nauką i technologią, humanistyka medyczna.

Najważniejsze publikacje książkowe: *Kobiety (w) nauce. Problem płci we współczesnej filozofii nauki i w praktyce badawczej* (2013); *Studia nad nauką oraz technologią. Wybór tekstów* (współred., 2014); *Horyzonty konstrukttywizmu. Inspiracje, perspektywy, przyszłość* (współred., 2015).

Marek M. D z i e k a n, profesor, arabista i islamista. Urodzony w 1965 r. w Pacanowie (obecnie województwo świętokrzyskie). Studia na Uniwersytecie Warszawskim.

Żalozyciel (w 2003 r.) i kierownik Katedry Bliskiego Wschodu i Północnej Afryki Uniwersytetu Łódzkiego, pracownik Katedry Arabistyki i Islamistyki Uniwersytetu Warszawskiego. Redaktor naczelny „Rocznika Orientalistycznego”.

Prezes Polskiego Towarzystwa Orientalistycznego. Członek Komitetu Nauk Orientalistycznych PAN, Towarzystwa Naukowego Warszawskiego, Polskiego Towarzystwa Nauk Politycznych oraz Union Européenne des Arabisants et Islamisants.

Główne obszary badań: historia cywilizacji arabsko-muzułmańskiej, problematyka islamu klasycznego i współczesnego, myśl polityczna w islamie, islam w Europie (w szczególności Tatarzy polsko-litewscy).

Najważniejsze publikacje książkowe: *Arabia magica. Wiedza tajemna u Arabów przed islamem* (1993); *Symbolika arabsko-muzułmańska* (1997); *Historia Iraku* (2002); *Irak. Religia i polityka* (2005); *Cywilizacja islamu w Azji i Afryce* (2007); *Dzieje kultury arabskiej* (2008); *Złote stolice Arabów. Szkice o współczesnej myśli arabskiej* (2011); *Dwa studia o poezji staroarabskiej* (2012). Autor przekładów z języków arabskiego, rosyjskiego, niemieckiego i angielskiego.

Agnieszka K. H a s, doktor habilitowany, literaturoznawca. Studia z zakresu filologii polskiej i germańskiej na Uniwersytecie Wrocławskim.

Obecnie adiunkt w Katedrze Literatury i Kultury Niemieckiej w Instytucie Filologii Germańskiej Uniwersytetu Gdańskiego.

Zainteresowania badawcze: historia literatury niemieckiej XVIII i XIX wieku, teoria i krytyka przekładu, komparatystyka literacka.

Najważniejsze publikacje książkowe: *Polskie przekłady „Fausta I” Goethego. Próba krytyki i zarys recepcji w Polsce* (2005); *Ku poetyckiej mistyce. Wczesna twórczość Friedricha Hölderlina wobec Nieuwarunkowanego* (2013).

Sławomir K a p r a l s k i, doktor habilitowany, prof. UP, socjolog. Urodzony w 1958 r. w Tarnowie. Studia z zakresu socjologii na Uniwersytecie Jagiellońskim.

W latach 1982-1992 asystent na Uniwersytecie Jagiellońskim w Krakowie. Od 1992 do 2006 pracownik dydaktyczno-naukowy Central European University (w Pradze, Warszawie i Budapeszcie). W latach 2004-2013 adiunkt w Szkole Wyższej Psychologii Społecznej w Warszawie, a następnie, do 2014 r., w Instytucie Filozofii i Socjologii PAN w Warszawie. Obecnie pracownik Instytutu Filozofii i Socjologii na Wydziale Humanistycznym Uniwersytetu Pedagogicznego im. KEN w Krakowie.

Członek Gypsy Lore Society, European Association for Holocaust Studies, European Academic Network on Romani Studies, International Network for Theory of History oraz International Sociological Association: Research Committee on History of Sociology.

Główne obszary zainteresowań badawczych: teoria socjologiczna, teoria kultury, nacjonalizm i tożsamość, pamięć zbiorowa, antysemityzm, stosunki polsko-żydowskie, Holocaust, społeczności romskie.

Najważniejsze publikacje książkowe: *Wartości a poznanie socjologiczne* (1995); *The Jews in Poland* (t. 2, red., 1999); *Reformulations: Markets, Policies, and Identities in Central and Eastern Europe* (współred., 2000); *Democracies, Markets, Institutions: Global Tendencies in Local Contexts* (współred., 2002); *Pamięć, przestrzeń, tożsamość* (red., 2010); *Peryferie i pogranicza. O potrzebie różnorodności* (współred., 2011); *Romowie w KL Auschwitz* (współautor, 2011); *Naród z popiołów. Pamięć zagłady a tożsamość Romów* (2012); *Społeczny wymiar kryzysu* (współred., 2012).

Kinga K i w a ł a, doktor, teoretyk muzyki, filozof. Urodzona w 1978 r. w Rzeszowie. Studia z zakresu teorii muzyki na Akademii Muzycznej w Krakowie, z zakresu filozofii na Uniwersytecie Rzeszowskim.

Od 2002 r. asystent, a następnie adiunkt w Katedrze Teorii i Interpretacji Dzieła Muzycznego w Instytucie Kompozycji, Dyrygentury i Teorii Muzyki Akademii Muzycznej w Krakowie. W latach 2002-2013 również pracownik dydaktyczny w Instytucie Muzyki Uniwersytetu Rzeszowskiego.

Członek-kandydat Sekcji Muzykologów Związku Kompozytorów Polskich, członek zespołu do spraw informacji Sekcji Muzykologów Związku Kompozytorów Polskich.

Wyróżniona m.in. Nagrodą Miasta Krakowa oraz nagrodami Marszałka Województwa Małopolskiego „Praesignis” i „Ars Quaerendi”.

Główne obszary badań: filozofia, estetyka muzyki, teoria muzyki, analiza i interpretacja dzieła muzycznego (polska muzyka współczesna, muzyka religijna). Autorka książki *Dzieło symfoniczne*

w perspektywie polskich koncepcji fenomenologicznych. Lutosławski, Górecki, Penderecki (2013). Współredaktor serii „Muzyka wobec Poezji i Nauczania Karola Wojtyły i Jana Pawła II”.

Dorota K o r w i n - P i o t r o w s k a, doktor habilitowany, literaturoznawczyni, lingwistka. Urodzona w 1968 r. w Krakowie. Studia z zakresu filologii polskiej na Uniwersytecie Jagiellońskim.

W latach 1992-2002 asystent w Katedrze Teorii Literatury w Instytucie Polonistyki na Wydziale Filologicznym UJ. Od 2002 pracownik Katedry Lingwistyki Komputerowej na Wydziale Zarządzania i Komunikacji Społecznej UJ, od 2006 r. na stanowisku adiunkta.

Członek Polskiego Towarzystwa Językoznawstwa Kognitywnego.

Główne obszary badań: literaturoznawstwo, poetyka, retoryka, językoznawstwo kognitywne.

Najważniejsze publikacje książkowe: *Problemy poetyki opisu prozatorskiego* (2001); *Powieść dzieć świat. Kognitywna analiza tekstów literackich na przykładach* (2006); *Poetyka – przewodnik po świecie tekstów* (2011); *Białe znaki. Milczenie w strukturze oraz znaczeniu utworów narracyjnych (Na przykładach z polskiej prozy współczesnej)* (2015).

Dariusz K o s i Ń s k i, profesor, teatrolog, performatyk. Urodzony w 1966 r. w Zawierciu. Studia polonistyczne na Uniwersytecie Jagiellońskim.

Od 1994 r. zatrudniony w Instytucie Filologii UJ w Katedrze Historii i Teorii Teatru, następnie w utworzonej w 2004 r. Katedrze Dramatu, a obecnie w Katedrze Performatyki. W latach 2010-2013 dyrektor programowy Instytutu im. J. Grotowskiego we Wrocławiu. Redaktor internetowego pisma „Performer”. Od kwietnia 2014 r. zastępca dyrektora Instytutu Teatralnego im. Z. Raszewskiego w Warszawie.

Laureat Nagrody Znak i Hestii im. ks. Józefa Tischnera i Nagrody Naukowej im. Jerzego Giedroycia.

Główne obszary badań: historia teatru polskiego (ze szczególnym uwzględnieniem historii sztuki aktorskiej), dzieje polskiego dramatu, tradycja polskiego teatru – „polski teatr przemiany”, wiedza o przedstawieniach, w szczególności współczesne przedstawienia dramatów społecznych, performatyka.

Najważniejsze publikacje książkowe: *Sztuka aktorska Wandy Siemaszkowej* (1997); *Sztuka aktorska w polskim piśmiennictwie teatralnym XIX wieku – główne problemy* (2003); *Sceny z życia dramatu* (2004); *Dramaturgia praktyczna. Polska sztuka aktorska XIX wieku w piśmiennictwie teatralnym swej epoki* (2005); *Słownik teatru* (2006); *Polski teatr przemiany* (2007); *Grotowski. Przewodnik* (2009); *Teatra polskie. Historie* (2010, wyd. niem. *Polnisches Theatre. Eine Geschichte in Szenen*, 2011); *Teatra polskie. Rok katastrofy* (2012); *Grotowski. Profanacje* (2015).

Krzysztof K o s i o r, doktor habilitowany, profesor UMCS, filozof. Urodzony w 1956 r. w Puławach. Studia filozoficzne na Uniwersytecie Marii Curie-Skłodowskiej w Lublinie.

W latach 1981-1984 asystent na Uniwersytecie Mikołaja Kopernika, od 1984 r. pracownik dydaktyczno-naukowy UMCS, obecnie kierownik Zakładu Religioznawstwa i Filozofii Wschodu.

Główne obszary badań: religioznawstwo porównawcze, filozofia religii, religie Wschodu, szczególnie buddyzm i religie chińskie.

Najważniejsze publikacje książkowe: *Droga środkowa w nikajach* (1999); *Budda* (2007).

Łukasz N i e w c z a s, doktor, literaturoznawca. Urodzony w 1979 r. w Lublinie. Studia z zakresu filologii polskiej na Katolickim Uniwersytecie Lubelskim.

Od 2009 r. asystent w Ośrodku Badań nad Twórczością Cypriana Norwida na Wydziale Nauk Humanistycznych KUL.

Sekretarz Fundacji Norwidowskiej (od 2014 r.).

Główne obszary badań: twórczość Cypriana Norwida (przede wszystkim zagadnienia z zakresu poetyki) oraz literatura XIX wieku.

Autor artykułów z powyższych dziedzin oraz książki *Niewidoczna metafora. Strategie mówienia przenośnego w poezji Norwida* (2013).

Monika N o w a k, magister, pedagog terapeutyczny, psychoonkolog. Urodzona w 1971 r. w Lublinie. Studia z zakresu pedagogiki specjalnej na Uniwersytecie Marii Curie-Skłodowskiej w Lublinie oraz podyplomowe studia z zakresu pedagogiki terapeutycznej w Szkole Wyższej Psychologii Społecznej w Warszawie; obecnie studia doktoranckie na Wydziale Filozofii i Socjologii UMCS.

W latach 1995-2000 nauczyciel w Zespole Szkół przy Dziecięcym Szpitalu Klinicznym w Lublinie na Oddziale Hematologii, Onkologii i Transplantologii Dziecięcej. Od 2000 do 2010 r. pedagog w Lubelskim Hospicjum Dziecięcym im. Małego Księcia (w latach 1997-2003 sekretarz Hospicjum). Od 2010 r. pedagog terapeutyczny na Oddziale Hematologii, Onkologii i Transplantologii Dziecięcej w Uniwersyteckim Szpitalu Dziecięcym w Lublinie.

Członek grupy założycielskiej Lubelskiego Hospicjum dla Dzieci im. Małego Księcia (w 1997 r.). Obecnie członek Stowarzyszenia na Rzecz Dzieci z Chorobami Krwi w Lublinie, Polskiego Towarzystwa Psychoonkologicznego i Stowarzyszenia Arteterapeutów Polskich „Kajros”.

Główne obszary badań: trajektoria choroby nowotworowej u dzieci, towarzyszenie rodzinie dziecka z chorobą nowotworową, wsparcie w żałobie rodziny po stracie dziecka, przebieg żałoby dzieci, stosowanie arteterapii u dzieci z chorobą nowotworową.

Autorka artykułów z powyższych dziedzin publikowanych w czasopismach specjalistycznych.

Grażyna O s i k a, doktor, filozof. Urodzona w 1967 r. w Gliwicach. Studia z zakresu filozofii na Uniwersytecie Śląskim.

Od 1993 r. pracownik Politechniki Śląskiej, obecnie na stanowisku adiunkta w Katedrze Stosowanych Nauk Społecznych na Wydziale Organizacji i Zarządzania.

Członek Polskiego Towarzystwa Komunikacji Społecznej.

Główne obszary badań: filozofia (semiotyka, w szczególności pragmatyka logiczna), komunikacja interpersonalna, komunikacja medialna.

Najważniejsze publikacje książkowe: *Procesy i akty komunikacyjne. Koncepcje klasyczne i współczesne* (2011); *Bunt i reforma* (red., 2011).

Marek S z a j d a, magister. Urodzony w 1990 r. w Kowarach na Dolnym Śląsku. Absolwent Międzywydziałowych Indywidualnych Studiów Humanistycznych na Uniwersytecie Wrocławskim, obecnie doktorant w Instytucie Historycznym tegoż uniwersytetu.

Główne obszary zainteresowań: historia najnowsza, dzieje Dolnego Śląska, historia Żydów w XX wieku.

Autor artykułów z powyższych dziedzin.

Ireneusz Z i e m i ń s k i, profesor, filozof. Urodzony w 1965 r. w Sztumie na Pomorzu. Studia z zakresu filozofii na Katolickim Uniwersytecie Lubelskim.

W latach 1991-2000 pracownik naukowo-dydaktyczny Akademii Techniczno-Rolniczej w Bydgoszczy, w latach 1999-2000 kierownik Zakładu Filozofii i Socjologii. Od 2000 r. pracownik naukowo-dydaktyczny Uniwersytetu Szczecińskiego, od 2002 kierownik Zakładu Filozofii Współczesnej. W latach 2001-2008 profesor Wyższej Szkoły Humanistycznej Towarzystwa Wiedzy Powszechnej w Szczecinie (w latach 2003-2006 prorektor do spraw nauki), a w roku akademickim 2003-2004 wykładowca Collegium Civitas w Warszawie.

Członek korespondent Towarzystwa Naukowego KUL, członek Central European Society for Philosophy of Religion. Członek Kolegium Redakcyjnego kwartalnika „Ethos”.

Główne obszary badań: filozofia współczesna, filozofia religii, w szczególności zagadnienie śmierci.

Najważniejsze publikacje książkowe: *Zagadnienie śmierci w filozofii analitycznej* (1999, nagroda Ministra Edukacji Narodowej); *Moralność i religia. Poglądy filozoficzne Josepha Butlera* (2004); *Śmierć, nieśmiertelność, sens życia. Egzystencjalny wymiar filozofii Ludwiga Wittgensteina* (2006); *Metafizyka śmierci* (2010); *Życie wieczne. Przyczynek do eschatologii filozoficznej* (2013).

ON SILENCE AND NOT SPEAKING

ABSTRACTS

From the Editors – Speaking of Silence... (P.M.)

Speaking of silence or not speaking is a paradoxical activity. It seems that those who believe that one ought not to speak, should just be silent rather than, against their own belief, multiply words that break the silence. Those, in turn, who claim that one should speak, usually do not encourage addressing the topic of silence; rather, they advocate speaking about what has been unjustly passed over in silence or concealed by not speaking. Thus speaking of silence or not speaking, if justifiable at all, should be extremely brief.

A paradoxical expression ‘speaking of silence,’ however, is in the first place a provocative play on words that carries a challenge to carefully follow the generally valid rule of conciseness. Yet it is not easy to speak briefly on silence or not speaking. Both concepts and the respective phenomena they grasp are of negative nature, i.e., are defined through absence: silence is the absence of sound, not speaking may refer not only to the absence of the uttered or written word, conceived of as a bearer of meaning, but also to the absence of thought. Thus while speaking of them, one naturally tends to refer to the entity whose absence defines them. “The eternal silence of...infinite spaces,”¹ which filled Pascal with dread, as he found them utterly non-human, makes one think of the essence of humanity, of the physical and metaphysical qualities that distinguish the human being from all other beings. Silence and not speaking are phenomena that seem to point to a borderline, to signal that a threshold has been reached: what lies beyond it exceeds the measure of the human being. Although we pass over in silence things that seem too obvious and ordinary to speak of, we also fall silent in the face of what is too beautiful or too terrible for words, or what is dramatically different from ourselves, or (as yet) unknown.

The reflection on the meaning of silence and non-speaking may draw inspiration from a Biblical story—one of the paradigmatic stories in the Western culture—of the first man, newly “formed out of the clay of the ground” (Gen 2:7) and placed in the garden of Eden. At the dawn of his being, man was presented with the task of giving names to all the animals living around him: “So the LORD God formed out of the ground various wild animals and various

¹ Blaise Pascal, *Pensées*, no. 201 (206), transl. by Alban J. Krailsheimer (Harmondsworth: Penguin Books, 1995), 66.

birds of the air, and he brought them to the man to see what he would call them; whatever the man called each of them would be its name. The man gave names to all the cattle, all the birds of the air, and all the wild animals; but none proved to be the suitable partner for the man” (Gen 2:19-20).

Let us interrupt the Biblical quotation at this point —although it is probably the point where a particularly interesting part of the narrative begins—to focus on the first act of names giving in the history of the humankind. One of its interpretations explains it as an expression of man’s gaining insight into the essence of each creature God brought before him, and at the same time of becoming aware of his own identity and subjectivity: “The created man finds himself from the first moment of his existence before God in search of his own being, as it were; one could say, in search of his own definition.”² In this context the first act of giving names may also be considered as the first act of creating the human culture. Through this act man refers all the creatures to himself, to the knowledge of himself he has obtained, and defines their place in his world. Giving names is thus also an expression of his supremacy over God’s creation, or, one might say: it is the act of assuming responsibility for the creation.

The story about giving names to creatures, that is, a story on speaking, shows also the power of silence and not speaking, thus placing them in the context of the very beginning of the existence of the world, man and the human culture. Its history shows that man is capable of using silence and not speaking in order to find the truth about the reality and also to appreciate it, perhaps even to marvel over its beauty, transforming this knowledge and admiration into the source of his creativity. Man can also use silence and not speaking as a way to conceal the truth and destroy other human beings. By being silent or forbidding others to speak, man can prevent them from obtaining justice, break their consciences, push them into penury, or even cause their death. He is also capable of excluding individuals and whole groups from the cultural universe, of manipulating the memory of past events or ‘erasing’ them from history. Numerous examples of making such use of silence or non-speaking can be provided. Instead of naming them, let us quote a bitter distich by Anna Akhmatova written in the late the nineteen-sixties: “Speechlessness became my home / And my capital—muteness.”³

Akhmatova’s words, directing the attention of her readers beyond the literal meaning of the text and making them guess what the poet has passed over in silence, at the same time bring to mind the positive sense of silence and not speaking, which seems also their primary and proper meaning. Although they can be used to deprive one of freedom, they originally point to the safety associated with the notion of home: they protect the human spirit, fostering inner peace and thus encouraging thought and free choice.

² J o h n P a u l I I, *The Theology of the Body*, transl. by Michael Waldstein (Boston: Pauline Books & Media, 2006), 149.

³ A n n a A k h m a t o v a, *Speechlessness became my home... in The Complete Poems of Anna Akhmatova*, transl. by Judith Hemschemeyer (Boston: Zephyr Press, Canongate Books Ltd.: Edinburgh, 2000), 767.

Such silence and not speaking are difficult to find today. Noise seems to have become almost the natural 'element' of human life, and is no longer perceived as a factor that contaminates the specifically human environment. And although there are people who, oppressed by the excess of sounds and words, seek, sometimes in vain, respite from them, everyday experience offers a different image of contemporary man: he is a creature that speaks incessantly, and is equipped with devices that allow him, in any situation, to buzz, ring and make a variety of other sounds, from cock-crows to tam-tam beating. Deprived of this, he feels uneasy and lost. In the environment filled with noise, he wishes to delimit his own space; in order to achieve this he carries on himself the devices that emit the sound corresponding to his tastes, which, fortunately, he can listen to 'privately.' Some, however, dissatisfied with listening to music on their earphones, attempt to overcome the noise of the environment with the noise they happen to like.

Silence and not speaking are also rare in the context of using words as meaningful sounds. Contemporary culture strongly encourages speaking, putting feelings into words, and expressing opinions. This is a consequence not only of the widely enjoyed freedom of speech, but also of the availability and the nature of the devices that facilitate recording and broadcasting messages. As a result of the 'encouragement' they apparently offer an act of speech assumes the nature of an immediate response to a stimulus. The demand to provide live commentary to facts as they are happening, whether occasioned by an outside pressure or by our own need, significantly restricts our linguistic resources: we are forced to use either ready-made clichés, or the first words that come to mind, hoping that they will somehow express our vague, 'incomplete' thoughts. In the past, commentaries of this kind were at times considered as necessary, and at times as, at most, justified; today, they are much appreciated, or one could say, exaggerating only slightly, that they are believed to be most valuable. Indeed, what may be the use of outdated opinions on obsolete facts, especially in view—as one might self-ironically add—of the excess of words characteristic of present-day culture, which is the target of our critique?

A description of the contemporary world would be incomplete without a reference to the phenomenon of noise. Our world is one in which making noise has become almost a human need, or, more accurately speaking, an addiction. Like other addictions, it attracts man, as it appears to have the power to alleviate some of his pains. Yet the opposite pole of this addiction to another illusion is the authentic need, still inherent in our culture, for silence and for abstaining from speaking—as well as the need to remember their proper meaning. Thus the description of our world would be also incomplete without our speaking of silence. Perhaps it was for this reason that many authors welcomed the idea of addressing these themes in *Ethos* and accepted the Editors' invitation to participate in the project. However, some of the interesting ideas that emerged in the discussions with prospective authors did not find their conclusion in the form of an article. In the process of preparing a volume for publication such failures are not extraordinary, but on this occasion they seem to have been more frequent than usual. Thus while the presented reflection on silence and non-speaking is rich and diversified, some voices are still missing. The question remains

whether this fact is to be understood as a symbolic, paradoxical fulfilment of our project, or as an equally paradoxical sign of the times.

JOHN PAUL II – “All need to learn a silence”

In the liturgical experience, Christ the Lord is the light which illumines the way and reveals the transparency of the cosmos, precisely as in Scripture. The events of the past find in Christ their meaning and fullness, and creation is revealed for what it is: a complex whole which finds its perfection, its purpose in the liturgy alone. This is why the liturgy is heaven on earth, and in it the Word who became flesh imbues matter with a saving potential which is fully manifest in the sacraments: there, creation communicates to each individual the power conferred on it by Christ. Thus the Lord, immersed in the Jordan, transmits to the waters a power which enables them to become the bath of baptismal rebirth.⁴

Within this framework, liturgical prayer in the East shows a great aptitude for involving the human person in his or her totality: the mystery is sung in the loftiness of its content, but also in the warmth of the sentiments it awakens in the heart of redeemed humanity. In the sacred act, even bodiliness is summoned to praise, and beauty, which in the East is one of the best loved names expressing the divine harmony and the model of humanity transfigured,⁵ appears everywhere: in the shape of the church, in the sounds, in the colors, in the lights, in the scents. The lengthy duration of the celebrations, the repeated invocations, everything expresses gradual identification with the mystery celebrated with one's whole person. Thus the prayer of the Church already becomes participation in the heavenly liturgy, an anticipation of the final beatitude.

This total involvement of the person in his rational and emotional aspects, in “ecstasy” and in immanence, is of great interest and a wonderful way to understand the meaning of created realities: these are neither an absolute nor a den of sin and iniquity. In the liturgy, things reveal their own nature as a gift offered by the Creator to humanity: “God saw everything that he had made, and behold, it was very good” (Gen 1:31). Though all this is marked by the tragedy of sin, which weighs down matter and obscures its clarity, the latter is redeemed in the Incarnation and becomes fully “theophoric,” that is, capable of putting us in touch with the Father. This property is most apparent in the holy mysteries, the sacraments of the Church.

Christianity does not reject matter. Rather, bodiliness is considered in all its value in the liturgical act, whereby the human body is disclosed in its inner nature as a temple of the Spirit and is united with the Lord Jesus, who himself took a body for the world's salvation. This does not mean, however, an absolute exaltation of all that is physical, for we know well the chaos which sin introduced into the harmony of the human being. The liturgy reveals that the body, through the mystery of the Cross, is in the process of transfiguration,

⁴ See St. Gregory of Nazianzus, *Discourse XXXIX*.

⁵ See Clement of Alexandria, *The Pedagogue*, III, 1, 1.

pneumatization: on Mount Tabor Christ showed his body radiant, as the Father wants it to be again.

Cosmic reality also is summoned to give thanks because the whole universe is called to recapitulation in Christ the Lord. This concept expresses a balanced and marvelous teaching on the dignity, respect and purpose of creation and of the human body in particular. With the rejection of all dualism and every cult of pleasure as an end in itself, the body becomes a place made luminous by grace and thus fully human.

To those who seek a truly meaningful relationship with themselves and with the cosmos, so often disfigured by selfishness and greed, the liturgy reveals the way to the harmony of the new man, and invites him to respect the Eucharistic potential of the created world. That world is destined to be assumed in the Eucharist of the Lord, in his Passover, present in the sacrifice of the altar.

The monk turns his gaze to Christ, God and man. In the disfigured face of Christ, the man of sorrow, he sees the prophetic announcement of the transfigured face of the Risen Christ. To the contemplative eye, Christ reveals himself as he did to the women of Jerusalem, who had gone up to contemplate the mysterious spectacle on Calvary. Trained in this school, the monk becomes accustomed to contemplating Christ in the hidden recesses of creation and in the history of mankind, which is then understood from the standpoint of identification with the whole Christ.

This gaze progressively conformed to Christ thus learns detachment from externals, from the tumult of the senses, from all that keeps man from that freedom which allows him to be grasped by the Spirit. Walking this path, he is reconciled with Christ in a constant process of conversion: in the awareness of his own sin and of his distance from the Lord which becomes heartfelt remorse, a symbol of his own baptism in the salutary water of tears; in silence and inner quiet, which is sought and given, where he learns to make his heart beat in harmony with the rhythm of the Spirit, eliminating all duplicity and ambiguity. This process of becoming ever more moderate and sparing, more transparent to himself, can cause him to fall into pride and intransigence if he comes to believe that these are the fruits of his own ascetic efforts. Spiritual discernment in continuous purification then makes him humble and meek, aware that he can perceive only some aspects of that truth which fills him, because it is the gift of the Spouse, who alone is fulfillment and happiness.

To the person who is seeking the meaning of life, the East offers this school which teaches one to know oneself and to be free and loved by that Jesus who says: "Come to me, all who labor and are heavy laden, and I will give you rest" (Mt 11:28). He tells those who seek inner healing to go on searching: if their intention is upright and their way is honest, in the end the Father's face will let itself be recognized, engraved as it is in the depths of the human heart.

A monk's way is not generally marked by personal effort alone. He turns to a spiritual father to whom he abandons himself with filial trust, in the certainty that God's tender and demanding fatherhood is manifested in him. This figure gives Eastern monasticism an extraordinary flexibility: through the spiritual father's intervention the way of each monk is in fact strongly personalized in the times, rhythms and ways of seeking God. Precisely because the spiritual father

is the harmonizing link, monasticism is permitted the greatest variety of cenobitic and eremitical expressions. Monasticism in the East has thus been able to fulfill the expectations of each church in the various periods of its history.⁶

In this quest, the East in particular teaches that there are brothers and sisters to whom the Spirit has granted the gift of spiritual guidance. They are precious points of reference, for they see things with the loving gaze with which God looks at us. It is not a question of renouncing one's own freedom in order to be looked after by others. It is benefiting from the knowledge of the heart, which is a true charism, in order to be helped, gently and firmly, to find the way of truth. Our world desperately needs such spiritual guides. It has frequently rejected them, for they seemed to lack credibility or their example appeared out of date and scarcely attractive to current sensitivities. Nevertheless, it is having a hard time finding new ones, and so suffers in fear and uncertainty, without models or reference points. He who is a father in the Spirit, if he really is such—and the people of God have always shown their ability to recognize him—will not make others equal to himself, but will help them find the way to the Kingdom.

Of course, the wonderful gift of male and female monastic life, which safeguards the gift of guidance in the Spirit and calls for appropriate recognition, has also been given to the West. In this context and wherever grace has inspired these precious means of interior growth, may those in charge foster this gift and use it to good advantage, and may all avail themselves of it. Thus they will experience the great comfort and support of fatherhood in the Spirit on their journey of faith.⁷

Precisely in gradual detachment from those worldly things which stand in the way of communion with his Lord, the monk finds the world a place where the beauty of the Creator and the love of the Redeemer are reflected. In his prayers the monk utters an epiklesis of the Spirit on the world and is certain that he will be heard, for this is a sharing in Christ's own prayer. Thus he feels rising within himself a deep love for humanity, that love which Eastern prayer so often celebrates as an attribute of God, the friend of men who did not hesitate to offer his Son so that the world might be saved. In this attitude the monk is sometimes enabled to contemplate that world already transfigured by the deifying action of Christ, who died and rose again.

Whatever path the Spirit has in store for him, the monk is always essentially the man of communion. Since antiquity this name has also indicated the monastic style of cenobitic life. Monasticism shows us how there is no true vocation that is not born of the Church and for the Church. This is attested by the experience of so many monks who, within their cells, pray with an extraordinary passion, not only for the human person but for every creature, in a ceaseless cry, that all may be converted to the saving stream of Christ's love. This path of inner libera-

⁶ For example, Anthony's or Pachomius's experiences are significant. See Saint Athanasius, *Life of Anthony*, 15; *Les vies coptes de saint Pakhôme et ses successeurs*, ed. Louis Th. Lefort (Louvain: Bibliothèque du Muséon, 1943), 3; and the witness of Evagrius of Pontus, *Practical Treatise*, 100.

⁷ See John Paul II, Homily to Religious during the celebration of the divine liturgy Syro-Maronite rite on the Feast of the Presentation of the Lord (Vatican, February 2, 1988).

tion in openness to the Other makes the monk a man of charity. In the school of Paul the Apostle, who showed that love is the fulfilling of the law (cf. Rom 13:10), Eastern monastic communion has always been careful to guarantee the superiority of love over every law.

This communion is revealed first and foremost in service to one's brothers in monastic life, but also to the Church community, in forms which vary in time and place, ranging from social assistance to itinerant preaching. The Eastern Churches have lived this endeavor with great generosity, starting with evangelization, the highest service that the Christian can offer his brother, followed by many other forms of spiritual and ministerial service. Indeed it can be said that monasticism in antiquity—and at various times in subsequent ages too—has been the privileged means for the evangelization of peoples.

The monk's life is evidence of the unity that exists in the East between spirituality and theology: the Christian, and the monk in particular, more than seeking abstract truths, knows that his Lord alone is Truth and Life, but also knows that he is the Way (cf. Jn 14:6) to reach both; knowledge and participation are thus a single reality: from the person to the God who is three Persons through the Incarnation of the Word of God.

The East helps us to express the Christian meaning of the human person with a wealth of elements. It is centered on the Incarnation, from which creation itself draws light. In Christ, true God and true man, the fullness of the human vocation is revealed. In order for man to become God, the Word took on humanity. Man, who constantly experiences the bitter taste of his limitations and sin, does not then abandon himself to recrimination or to anguish, because he knows that within himself the power of divinity is at work. Humanity was assumed by Christ without separation from his divine nature and without confusion,⁸ and man is not left alone to attempt, in a thousand often frustrated ways, an impossible ascent to heaven. There is a tabernacle of glory, which is the most holy person of Jesus the Lord, where the divine and the human meet in an embrace that can never be separated. The Word became flesh, like us in everything except sin. He pours divinity into the sick heart of humanity, and imbuing it with the Father's Spirit enables it to become God through grace.

But if this has revealed the Son to us, then it is given us to approach the mystery of the Father, principle of communion in love. The Most Holy Trinity appears to us then as a community of love: to know such a God means to feel the urgent need for him to speak to the world, to communicate himself; and the history of salvation is nothing but the history of God's love for the creature he has loved and chosen, wanting it to be "according to the icon of the Icon"—as the insight of the Eastern Fathers expresses it⁹—that is, molded in the image of the Image, which is the Son, brought to perfect communion by the sanctifier, the Spirit of love. Even when man sins, this God seeks him and loves him, so that the rela-

⁸ Cf. *Symbolum Chalcedonense*, in *Enchiridion Symbolorum, definitionum et declarationum de rebus fidei et morum*, ed. Heinrich J.D. Denzinger and Adolf Schönmetzer (Freiburg: Herder, 1965), 301-302.

⁹ See Saint Irenaeus, *Against Heresies* V, 16, 2; IV, 33, 4; Saint Athanasius, *Against the Gentiles*, 2-3, and 34; Saint Athanasius, *The Incarnation of the Word*, 12-13.

tionship may not be broken off and love may continue to flow. And God loves man in the mystery of the Son, who let himself be put to death on the Cross by a world that did not recognize him, but has been raised up again by the Father as an eternal guarantee that no one can destroy love, for anyone who shares in it is touched by God's glory: it is this man transformed by love whom the disciples contemplated on Tabor, the man whom we are all called to be.

Nevertheless this mystery is continuously veiled, enveloped in silence,¹⁰ lest an idol be created in place of God. Only in a progressive purification of the knowledge of communion, will man and God meet and recognize in an eternal embrace their unending connaturality of love.

Thus is born what is called the apophatism of the Christian East: the more man grows in the knowledge of God, the more he perceives him as an inaccessible mystery, whose essence cannot be grasped. This should not be confused with an obscure mysticism in which man loses himself in enigmatic, impersonal realities. On the contrary, the Christians of the East turn to God as Father, Son and Holy Spirit, living persons tenderly present, to whom they utter a solemn and humble, majestic and simple liturgical doxology. But they perceive that one draws close to this presence above all by letting oneself be taught an adoring silence, for at the culmination of the knowledge and experience of God is his absolute transcendence. This is reached through the prayerful assimilation of scripture and the liturgy more than by systematic meditation.

In the humble acceptance of the creature's limits before the infinite transcendence of a God who never ceases to reveal himself as God—Love, the Father of our Lord Jesus Christ in the joy of the Holy Spirit, I see expressed the attitude of prayer and the theological method which the East prefers and continues to offer all believers in Christ.

We must confess that we all have need of this silence, filled with the presence of him who is adored: in theology, so as to exploit fully its own sapiential and spiritual soul; in prayer, so that we may never forget that seeing God means coming down the mountain with a face so radiant that we are obliged to cover it with a veil (cf. Ex 34:33), and that our gatherings may make room for God's presence and avoid self-celebration; in preaching, so as not to delude ourselves that it is enough to heap word upon word to attract people to the experience of God; in commitment, so that we will refuse to be locked in a struggle without love and forgiveness. This is what man needs today; he is often unable to be silent for fear of meeting himself, of feeling the emptiness that asks itself about meaning; man who deafens himself with noise. All, believers and non-believers alike, need to learn a silence that allows the Other to speak when and how he wishes, and allows us to understand his words.

Keywords: Eastern liturgy, Eastern monasticism, eremites, cenobitic life, apophatism, spiritual guidance, divine harmony, ecstasy, transfiguration, pneumatization, meditation, adoring silence

¹⁰ Silence (*hesychia*) is an essential component of Eastern monastic spirituality. See *The Life and Sayings of the Desert Fathers*, in *Patrologia Graeca*, vol. 65, col. 72-456. See also Evagrius of Pontus, *The Foundations of Monastic Life*, in *Patrologia Graeca*, vol. 40, col. 1252-1264.

Extracts from the Apostolic Letter *Orientale Lumen* (Sections 11-16). Reprinted from: *L'Osservatore Romano*, Polish Edition, 16, no. 6 (1995): 36-29. For the English text, see https://w2.vatican.va/content/john-paul-ii/en/apost_letters/1995/documents/hf_jp-ii_apl_19950502_orientale-lumen.html.
© Copyright 1995 by Libreria Editrice Vaticana

Jaromir BREJDAK – The Logos of Communicative Silence

DOI 10.12887/29-2016-1-113-03

The article focuses on the phenomenon of not speaking and its various forms. The author puts forward the thesis that not speaking is a form of communication, including the communication of non-communicability. The communicative aspect of silence is discussed in the context of the silence of nature, human not speaking, and the silence of God. The substantiality of various forms of silence is in turn analyzed from the perspective of various forms of communal being in which the category of attentiveness plays the fundamental role. In the concluding part of the text, silence and not speaking are considered in various ontological horizons. Apart from the dialogical and religious horizons of silence, the hermeneutic, phenomenological and historical aspects of this phenomenon are sketched.

Translated by *Dorota Chabrajka*

Keywords: communicative silence, the silence of God, human not speaking, the silence of nature, the attentiveness of silence, communal emotionality, the ontological horizon of silence and not speaking, Martin Buber, Max Scheler

Contact: Department of Contemporary Philosophy, Institute of Philosophy, Faculty of Humanities, University of Szczecin, ul. Krakowska 71/79, 71-017 Szczecin, Poland

E-mail: jaromir.brejdak@univ.szczecin.pl

Grażyna OSIKA – Not Speaking as an Embodied Identity-Building Practice

DOI 10.12887/29-2016-1-113-04

This article focuses on the role of silence in building personal identity. Humans intuitively feel that there is a relation between silence and self-identity, and different kinds of spiritual practices pursued everywhere in the world prove the permanence of this conviction. It seems that there is a good reason to try and understand the basis of the relation between silence and self-identity by seeking the answer to the question of what happens when we cease talking and what allows us to 'look deeper in our selves.' In the present considerations silence is defined as abstaining from speaking. As such, it creates a space that helps the human being open up to various types of experiencing the world and the self, without recourse to words.

The approach used throughout the analyses rests on the assumption that the body, in particular embodied proprioception, an unmediated experience of the body's internal sense of itself, is a decisive factor in establishing the human self. Proprioception reveals the layers of identity which in everyday experience are hidden either by the words spoken by others or in the internal dialogue with oneself. The article describes how proprioception is a basic source of self-knowledge accessible as a result of a conscious practice of silence.

Keywords: silence, personal identity, identity practice, communication, proprioception, Maurice Merleau-Ponty

Contact: Katedra Stosowanych Nauk Społecznych, Wydział Organizacji i Zarządzania, Politechnika Śląska, ul. Roosevelta 26-28, building A, room 219, 41-800 Zabrze, Poland

E-mail: gra.o@poczta.fm

Phone: +48 32 2777323

<https://scholar.google.pl/citations?user=UBcL3bMAAAAJ&hl=en>

Dariusz KOSIŃSKI – The Rest is Silence

DOI 10.12887/29-2016-1-113-05

The article focuses on silence analyzed primarily in the context of Western drama theatre, which is mainly 'spoken word theatre.' The first field and the main form in which silence appears in 'spoken word theatre' is the so-called 'silent play' embracing face expression and gesture. In the course of the evolution of stage acting, they gradually became proofs of the actors' artistry and creative originality. Developed by masters of the 19th century stage (in Poland, in particular by Alojzy Żółkowski, Jr), the 'silent play' became especially important in the modernist drama. Playwrights were using it as the tool to show the ambivalent reactions of their characters or to express deep symbolic meanings.

Another aspect of theatrical silence is that connected with death and its figures (such as ghosts, specters, living dead etc.) appearing on the stage. Sometimes (for instance in the *Forefathers' Eve* by Adam Mickiewicz) they introduce enveloping silence, a mysterious silence of the unspeakable, to the center of the stage. This silence is no longer 'the silence of death' though; rather, it is an entirety encompassing the silence of the audience, and as such it is accessible to human experience. The introduction of this kind of silence onto the stage opens up the possibility of making the stage a philosophical place.

Keywords: drama theatre, silence, silent play, modernist drama, *Forefathers' Eve* by Adam Mickiewicz

Contact: Katedra Performatyki, Wydział Polonistyki, Uniwersytet Jagielloński, ul. Gołębia 14, room 69, 30-007 Kraków, Poland

E-mail: dariusz.kosinski@uj.edu.pl

<http://www.performatyka.polonistyka.uj.edu.pl/p-kosinski>

Kinga KIWAŁA – Music and Silence: On the Dimensions of Silence in Music
DOI 10.12887/29-2016-1-113-06

The subject of the article is a multidimensional approach to the dialectics of silence and sound in music. Musical silence, manifested among others by a rest (pause), should be distinguished both from objective physical silence (which is not part of music) and from the so-called ‘music related’ silence, constituted in the ‘performer–listener,’ relation characteristic of the moment just before and directly after the composition is performed. The inner silence of a musical work has many functions, of which the most important seems to be its constructional and expressional (energetic) role. However, the inner silence of a musical work may also hold semantic and symbolic functions; in exceptional situations Ingardenian metaphysical qualities may also constitute themselves on the basis of such silence. The article also discusses the space and time nature of musical silence, including its crucial role in constituting an impression of depth in music. The article concludes with a short examination of some theological and philosophical approaches to the dialectics of music and silence, including the fundamental treatment of the problem in the phenomenological thought. References to specific concepts and compositions by 20th-century composers (Anton Webern, John Cage, Krzysztof Penderecki, Henryk Mikołaj Górecki, Eugeniusz Knapik, and others) exemplify the discussed interpretations.

Keywords: sound, silence, musical space and time, musical semantics, metaphysical qualities

Contact: Music Theory and Interpretation Department, Institute of Composition, Conducting and Music Theory, Composition, Interpretation and Musical Education Faculty, Academy of Music, ul. św. Tomasza 43, 31-027 Cracow, Poland

E-mail: kinga.kiwala@amuz.krakow.pl

Phone: +48 12 4223837

<http://www.amuz.krakow.pl/wydzialy/wydzial-i-tworczosci-interpretacji-i-edukacji-muzycznej/instytut-kompozycji-dyrygentury-i-teorii-muzyki/katedra-teorii-i-interpretacji-dziela-muzycznego/dr-kinga-kiwala/>

Łukasz NIEWCZAS – Silence and Metaphor: On the Imagery in Norwid’s Two Texts on Chopin

DOI 10.12887/29-2016-1-113-07

The author notes that despite the abundant literary criticism on Norwid’s treatment of the issues of silence and not speaking the analysis of the formal, textual means he used in order to evoke silence in his poetry is rather sparse. Thus the article focuses on a discussion of the specific Norwidian imagery which the poet employed to articulate silence and not speaking. The paper comprises a presentation of the poetics of the metaphor of silence in the two pieces Norwid devoted to Frédéric Chopin, namely his *Nekrolog* [“Obituary”], which is

a necrology written, in prose, after the composer's death, and the famous poem *Chopin's Grand Piano*. Both texts are similar in that their meaning is metaphor based. However, the construction of the imagery is governed by a different poetics in the case of each text. The vivid, emphatic and strongly conventionalized imagery of the *Nekrolog* is contrasted with the discrete, subtle, and ephemeral imagery of *Chopin's Grand Piano*, the latter considered by the author of the article as exhibiting an absolutely original approach to poetry in the mid- and late 19th century. The 'silent,' or rather 'invisible,' imagery used in Norwid in *Chopin's Grand Piano* is representative of his mature works (in particular those included in the volume entitled *Vade-mecum*), and as such constitutes the main element of his poetic idiom.

Translated by Dorota Chabrajska

Keywords: Norwid, silence, metaphor, imagery, Chopin, *Chopin's Grand Piano*, the *Nekrolog* ["Obituary"] of Chopin

Contact: Institute for the Study of Cyprian Norwid's Literature, Faculty of Humanities, John Paul II Catholic University of Lublin, ul. Chopina 27, 20-023 Lublin, Poland

E-mail: lukasznieuczynas@kul.pl

Phone: + 48 81 7436062

http://www.kul.pl/art_21667.html

Agnieszka K. HAAS – The Silent Body Language: On the Prose of German Romanticism

DOI 10.12887/29-2016-1-113-08

Today, we live in an age of increased fascination with the body, which is vividly manifested in various areas of culture. However, seeking the reasons for such a situation in the transvaluation of higher values would amount to simplification. Rather, the interest in the body reveals the need to define human identity. The body as a primordial medium enabling the reception of various stimuli through its special qualities that pertain to perception, aesthetic evaluation and communication, and thus accumulating experience in the human being's relation to the external world, has always provided an area of interest for artists, and, increasingly, for literary scholars. Reception and evaluation of sensory stimuli, as well as intersubjective expression, are feasible owing to the body which exists in time and space. Being a major identity determinant, the body has become an inherent element of the textual world, which—while governed by its own rules—enables transgression of the barriers in the real world. Therefore non-verbal social communication as shown in literary texts has at least a double meaning: it can not only complement the verbal message, but also assume nonfactual qualities, for instance when it becomes a symbol, or a metaphor of the human condition, or the projection of a desire to transgress the borders of the empirical word. Therefore categories taken from psychology are not always

sufficient to explain the meaning of the body language of literary characters. Instances of the above tendencies are discussed in the present article, based on German literature of the turn of the 19th century.

Translated by *Dorota Chabajska*

Keywords: body language, Romanticism, anthropology, Johann Wolfgang Goethe, Johann Gottfried Herder, Wilhelm W. Wackenroder, Ludwig A. von Arnim, Clemens Brentano, Ernst T.A. Hoffmann

Contact: Katedra Literatury i Kultury Niemieckiej, Instytut Filologii Germańskiej, Wydział Filologiczny, Uniwersytet Gdański, ul. Wita Stwosza 51, 80-308 Gdańsk, Poland
E-mail: filah@univ.gda.pl
Phone: +48 58 5232181
http://ug.edu.pl/pracownik/1016/agnieszka_haas

Dorota KORWIN-PIOTROWSKA – Silence and Non-Silence of Contemporaneity
DOI 10.12887/29-2016-1-113-09

The article presents the characteristics of the relationship between the so-called *piercing silence* (individual and collective) and non-silence, which is understood as the breaking of silence. Three issues are focused on from this perspective: the problem of the contemporary word crisis (which dates back as far as the turn of the 19th century); the issues of the tensions between silence and language in view of the ‘linguistic turn’ in the second half of the 20th century and its consequences in the humanities; the connection between silence and the non-anthropocentric approach in cultural studies.

Keywords: silence, non-silence, piercing silence, anthropology of silence, linguistic turn, humanism, posthumanism

Contact: Chair in Computational Linguistics, Faculty of Management and Social Communication, Jagiellonian University, ul. S. Łojasiewicza 4, 30-348 Cracow, Poland
E-mail: korwin@uj.edu.pl
Phone: +48 12 6645667; +48 12 6645848

Marek M. DZIEKAN – Al-Jāhiz and his Treatise *Keeping Secrets and Holding the Tongue*
DOI 10.12887/29-2016-1-113-10

The article comprises a Polish translation of the Arabic treatise *Kitnan as-sirr wa-hafz al-lisan* [*Keeping Secrets and Holding the Tongue*] by Abu Usman al-Jāhiz, an Arabic intellectual of the turn of the 9th century. The treatise is

an interesting example of medieval Arabic-Muslim paraenetic literature, and the reflection it offers addresses ethics, philosophy and theology, as seen from the Eastern perspective. The translation of the treatise is preceded by an introduction providing the basic information on al-Jāhiz and the circumstances in which the text in question was written. Its historical and cultural context is also discussed.

Translated by *Dorota Chabrajka*

Keywords: al-Jāhiz, Arabs, Islam, ethics, mystery, not speaking and silence, paraenetic literature

Contact: Katedra Bliskiego Wschodu i Północnej Afryki, Wydział Studiów Międzynarodowych i Politologicznych, Uniwersytet Łódzki, ul. Narutowicza 59a, 90-131 Łódź, Poland

E-mail: mmdziekan@interia.pl

Phone: +48 42 6354232

<http://www.kbwipa.uni.lodz.pl/onas.php>

Krzysztof KOSIOR – ‘Noble Silence’ in Early Buddhism

DOI 10.12887/29-2016-1-113-11

According to the Pāli Canon scriptures, keeping silent was a daily practice of the monks from the congregation founded and presided over by Buddha. The article refers to the events and situations in which Buddha and his disciples refrain from speaking. In particular, the attention is focused on two ways of cultivating the so-called ‘noble silence.’ The first one is characteristic of monks not speaking while staying in a group, while the second is an element of the concentration which determines the progress in meditation, as well as accomplishment of freedom from suffering.

Translated by *Dorota Chabrajka*

Keywords: noble silence, Buddhist soteriology, Buddhist monk’s discipline, meditation

Contact: Zakład Religioznawstwa i Filozofii Wschodu, Instytut Filozofii, Wydział Filozofii i Socjologii, Uniwersytet Marii Curie-Skłodowskiej, pl. Marii Curie-Skłodowskiej 4, 20-031 Lublin, Poland

E-mail: krzysztof.kosior@umcs.lublin.pl; krzykosior@wp.pl

Phone: +48 81 5372838

<http://www.umcs.pl/pl/adres-book-employee,1269,pl.html>

Sławomir KAPRALSKI – Silence, Memory, Identity: The Phantasm of a ‘Gypsy’ and the Ambivalence of Modernity

DOI 10.12887/29-2016-1-113-12

The article presents an interpretation of the process of mythologizing the Roma by placing them in the role of a ‘significant Other’ in the European modernity. In this process, the real Roma have been substituted by the phantasm of a ‘Gypsy’ which condenses anxieties and repressed desires of modern individuals. The author’s intention is to deconstruct the question of why the Roma keep silence regarding their history, which tacitly—and wrongly—assumes that silence equals forgetting. This question is in the course of the argument substituted with a different one, namely, of why, until very recently, the Roma have been perceived as a people without history, living in an eternal present and disregarding both the past and the future. To provide the answer, the author refers to the Lacanian terminology as employed in the Critical Theory and presents the idea of non-historical ‘Gypsies’ as a phantasm of the split modern subject that constructs ‘Gypsies’ on the one hand as a barbarian obstacle to the process of modernization and, on the other hand, as those whose ‘undeserved pleasure’ is a projection of the repressed dreams of modernity. Next, it is argued that genealogy of memory as studied within memory studies, that is the process that leads from individual memories, through social memory, to collective one and the other way around, is based on the same logic as the genealogy of modern subject and involves coercive mechanisms such as differential deprivation of history, silencing, muting, and erasing of the memories that do not fit the institutionally legitimized vision of history. The Roma are therefore presented here not as silent about their history but as forcibly muted, and the marginalization of their memory as part of their social exclusion. In conclusion, it is argued that the phantasm of a ‘Gypsy’ served as an ideological rationalization of the genocide of the Roma during the Second World War and thus that there is a close affinity between the genealogy of modern subject, the silencing of memory, and the crime of genocide.

Keywords: the Roma/‘Gypsies,’ silence, social memory, subject, modernity, phantasm

Contact: Chair of the Sociology of Culture, Institute of Philosophy and Sociology, Faculty of Humanities, Pedagogical University of Cracow, ul. Podchorążych 2, 30-084 Cracow, Poland

E-mail: Kapral@up.krakow.pl

Phone: +48 12 662 6223

<http://www.ifis.up.krakow.pl/slawomir-kapralski/>

Aleksandra DERRA – Silenced and Forgotten: On the Matilda Effect, or the Systemic Devaluation of Women in Science

DOI 10.12887/29-2016-1-113-13

In late 1960's the famous sociologist Robert Merton pointed out that the system of institutional science functions in a very peculiar way, namely, it distributes merits to scientists who are already known. As a result, their papers are cited more frequently and their research is highly evaluated already in advance. Merton called this tendency the 'Matthew Effect' and showed its advantageous results for institutionalized science. More than twenty years later the American historian of science Margaret Rossiter noticed a complementary phenomenon which consists in a division of the recognition of scientific achievements in relation to gender. According to Rossiter, women scientists have been ignored, denied appreciation and sometimes forgotten. She has labelled this phenomenon the 'Matilda Effect' in order to honour the suffragist and feminist critic Matilda Joslyn Gage.

The aim of the present article is to examine specific mechanisms responsible for the systematic erasing of women from the history of science, which is connected with devaluation of their scientific achievements and with a reduction of their role in the development of certain scientific domains. Generally speaking, the 'Matilda Effect' amounts to silencing women in scientific culture. Additionally, the author refers to the ignorance of the gender factor as a significant issue in the critical approach to science. In the article Merton's analysis is juxtaposed with Rossiter's observations. In order to describe the functioning of the 'Matilda effect' in a more detailed way, I discuss the history of the scientific activity of two prominent female scientists: Rosalind Franklin, a chemist and crystallographer, and Ruth Hubbard, a biologist.

Keywords: Matthew Effect, Matilda Effect, feminist studies of science, gender problem in science

Contact: Zakład Filozofii Nauki, Instytut Filozofii, Wydział Humanistyczny, ul. Fosa Staromiejska 1a, 87-100 Toruń, Poland

E-mail: aldewicz@umk.pl

<http://www.aleksandra-derra.eu/kontakt.html>

Monika NOWAK – Areas of Reticence: On Not Speaking as an Element of Shaping the Consciousness of Child and Adolescent Cancer Patients

DOI 10.12887/29-2016-1-113-14

In the case of children and adolescents cancer involves a special fear caused by its being a threat to life and a threat of death. Insecurity, aggressive therapy with all its consequences, as well as stigmatization of the patients resulting from the changes in their appearance and the limitation of their active life, give rise to numerous strenuous situations. Fighting cancerous disease is an extreme experience for the sick children and adolescents, as well as for their parents. Informing the patients of their condition belongs among the most difficult prob-

lems of the period of therapy. Based on the scraps of information they receive, children patients usually conceptualize their illness as well as themselves as sick persons. The process in question exemplifies four stages: (1) I am seriously ill. (2) I am seriously ill, but I am going to be well. (3) I am still ill, but I will recover. (4) I am still ill and I will never recover. (5) I am dying. Depending on the effectiveness of the treatment, sick children and adolescents may either stop, at a given stage, their conceptualization of the sickness that affects them or go through all the stages, experiencing death closing in on them.

In order to psychologically survive the period of therapy both sick children and their parents adopt the strategy which consists in 'pretending,' marked by mutual reticence as to the information about the child's actual condition, as well as by numerous taboo issues which are not discussed. Recourse to reticence marks not only the period of the patient's dying, but is made at every stage of therapy and the child's conceptualization of his or her own illness. Reticence concerns issues such as the illness as such, the side effects of the therapy (which affect the patient's appearance), and death (the death of the patient and the death of other patients).

Translated by *Dorota Chabajska*

Keywords: cancerous disease in children and adolescents, death, taboo, consciousness, mutual pretending

Contact: Uniwersytecki Szpital Dziecięcy w Lublinie, ul. prof. Antoniego Gębali 6, 20-093 Lublin, Poland
E-mail: monika.nowak@poczta.enterpol.pl

Ireneusz ZIEMIŃSKI – On the (Im)Possibility of Interreligious Dialogue

The author attempts to justify the claim that an authentic interreligious dialogue, conceived of as the common pursuit of the truth, is impossible. As the main reason the author indicates the fact that, at the starting point of such a pursuit, it would be necessary for an authentic believer in a religion to suspend his or her faith in the truth of this religion. This condition, however, cannot be accepted by any of the involved parties. Thus interreligious dialogue is possible merely in the form of converting those who believe differently, opposing beliefs considered as false, confirming one's religious identity, or expression of one's beliefs. Similar difficulties apply also to the ecumenical dialogue within Christianity.

Translated by *Patrycja Mikulska*

Keywords: religion, dialogue, faith, God, the Church

Contact: Department of Contemporary Philosophy, Institute of Philosophy, Faculty of Humanities, University of Szczecin, ul. Krakowska 71/79, 71-017 Szczecin, Poland
E-mail: Ireneusz.Zieminiski@univ.szczecin.pl
<http://www.us.szc.pl/main.php/zieminiski>

Marek SZAJDA – “School had the rank of a shrine.” Fr. Mieczysław Brzozowski’s Reminiscences of His Youth, as seen in the Perspective of His Peers’ Experience: An Oral History Based Study

The late Fr. Mieczysław Brzozowski was a popular and greatly respected personality among members of the Lublin academic circles and those who had the opportunity to know him as a Catholic priest, which is evident from the vivid and cordial commemorative texts. The present article in a way complements Fr. Brzozowski’s last paper, published, incidentally, in the journal *Ethos* in 1991. Based on the testimonies of his peers recorded by means of the method of oral history, the author reconstructs the realities of Stefan Żeromski High School Mieczysław Brzozowski attended, and the town of Jelenia Góra of the late 1940’s, focusing on the profiles of the persons who influenced the future priest’s spiritual choice. Owing to the broader perspective thus attained one may comprehend the background of Fr. Mieczysław Brzozowski’s later patriotic commitment to his homeland, as well as his special sensibility seen in his attitude to others.

The value of the oral history approach used throughout the paper lies in that it helps the readers grasp the climate of the events from seventy years ago, which are now very difficult to reconstruct on the basis of the testimonies of those who actually witnessed them.

Translated by *Dorota Chabrajska*

Keywords: Fr. Mieczysław Brzozowski, Jelenia Góra, Lvov, Maksymilian Tazbir, Fr. Stanisław Turkowski, Polish anti-communist resistance movement until 1950’s, ‘Little Eagles’ Combat Troops, Stefan Żeromski High School in Jelenia Góra

Contact: John Paul II Institute, Faculty of Philosophy, John Paul II Catholic University of Lublin, Al. Raławickie 14, 20-950 Lublin, Poland
E-mail: ethos@kul.lublin.pl
Phone: +48 81 4453217

Katarzyna JASIŃSKA– Self-Fulfillment Is a Calling

Review of Inga Mizdrak’s *Ku wolności i samospelnieniu człowieka. Zarys antropologii filozoficznej Karola Wojtyły* [“Towards Human Freedom and Fulfillment: An Outline of Karol Wojtyła’s Philosophical Anthropology”] (Kraków: Uniwersytet Papieski Jana Pawła II. Wydawnictwo Naukowe, 2014).

Contact: John Paul II Institute, Faculty of Philosophy, John Paul II Catholic University of Lublin, Al. Raławickie 14, 20-950 Lublin, Poland
E-mail: ethos@kul.lublin.pl
Phone: +48 81 4453217

Krzysztof DYBCIAK – A Scholar Equal to the Writer

Review of Maciej Nowak's *Na łuku elektrycznym. O pisaniu Andrzeja Bobkowskiego* ["In an Electric Arc: On Andrzej Bobkowski's Way of Writing"] (Warszawa: Wiąż, 2014).

Contact: Katedra Literatury Polskiej XX Wieku, Instytut Filologii Polskiej, Wydział Nauk Humanistycznych, Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego, ul. Dewajtis 5, 01-815 Warszawa, Poland
E-mail: k.dybciak@upcpoczta.pl

Jakub GUŻYŃSKI – Is Evil Comprehensible?

Review of Marcin Jaranowski's *Rekonstrukcja zła. Etyczne aspekty opresji w świetle refleksji „ocalonych”* ["A Reconstruction of Evil: On the Ethical Aspects of Oppression, as seen in the Light of the Survivors' Reflection"] (Toruń: Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu Mikołaja Kopernika, 2015).

Contact: Zakład Filozofii Nauki, Instytut Filozofii, Wydział Humanistyczny, Uniwersytet Mikołaja Kopernika, ul. Fosa Staromiejska 1a, 87-100 Toruń, Poland
E-mail: guzynsky@gmail.com

Edoardo MARTINELLI – Towards the Anthropological Basis of Manipulation (transl. by K. Zaborowski, SDS)

Review of *Manipulation: Theory and Practice*, ed. Christian Coons and Michael Weber, Oxford University Press, Oxford 2014.

Contact: Department of the Methodology of Science, Institute of Theoretical Philosophy, Faculty of Philosophy, John Paul II Catholic University of Lublin, Al. Raławickie 14, 20-950 Lublin, Poland
E-mail: filozofia@libero.it
Phone: +48 81 4454044

Books recommended by *Ethos*

Krzysztof Loska, *Mistrzowie kina japońskiego* ["Masters of Japanese Cinema"] (Kraków: Universitas, 2015).

Fr. Alfred M. Wierzbicki, *Szeroko otwierał drzwi Kościoła* (Lublin: Gaudium, 2016).

Daniel ZAREWICZ – The Vectors of Psychiatry in Modern Society

Report on the Third Open Philosophical-Psychiatric Seminar “The Diagnoses of Modernity,” Faculty of Psychology and Sociology, Maria Curie-Skłodowska University, Lublin, 12-13 November 2015.

Contact: Zakład Literatur i Języków Klasycznych, Instytut Filologii Klasycznej, Wydział Polonistyki, Uniwersytet Warszawski, ul. Krakowskie Przedmieście 1, 00-047 Warsaw, Poland
E-mail: zarewicz@gmail.com
Phone: +48 22 5522903

Ryszard ZAJĄCZKOWSKI – A Reading of Józef Wittlin

Report on an International Conference “Józef Wittlin: A Writer in the Borderland of Cultures,” KUL, Lublin, 29 May 2015.

Contact: Department of the Theory of Culture and Art, Institute of Cultural Studies, Faculty of Philosophy, John Paul II Catholic University of Lublin, Al. Raławickie 14, 20-950 Lublin, Poland
E-mail: http://www.kul.pl/contact,art_35393.html
http://www.kul.pl/art_33588.html
<http://www.kul.pl/ryszard-zajaczkowski,24899.html>

Mitchell WELLE, Michael P. MUSIELEWICZ – The Future of Theoretical Philosophy

Report on the OZSW Graduate Conference in Theoretical Philosophy, Radboud University, Nijmegen, 29 April-1 May, 2015

Contact: Department of the Methodology of Science, Institute of Theoretical Philosophy, Faculty of Philosophy, John Paul II Catholic University of Lublin, Al. Raławickie 14, 20-950 Lublin, Poland
E-mail: mtwelle@gmail.com (Mitchel Welle); alces@student.kul.lublin.pl (Michael P. Musielewicz)
Phone: +48 81 4454044

Mirosława CHUDA – To Be Silent, and to Be

An essay on the significance of silence and mental asceticism to modern man. The author refers extensively to the Rule of St. Benedict and Eastern Christian Monasticism.

Keywords: silence, mental asceticism, St. Benedict of Nursia, Regula Benedicti, Eastern Christian Monasticism

Contact: John Paul II Institute, Faculty of Philosophy, John Paul II Catholic
University of Lublin, Al. Raławickie 14, 20-950 Lublin, Poland
E-mail: ethos@kul.lublin.pl
Phone: +48 81 4453218

Maria FILIPIAK – “In silence and humility...” Popes John Paul II, Benedict XVI and
Francis Preach on Silence and Not Speaking

DOI 10.12887/29-2016-1-113-26

A Bibliography of Addresses by the Pontiffs from 1978 to 2016.

Contact: John Paul II Institute, Faculty of Philosophy, John Paul II Catholic
University of Lublin, Al. Raławickie 14, 20-950 Lublin, Poland
E-mail: ethos@kul.lublin.pl
Phone: +48 81 4453218

CONTENTS
“Ethos” 29: 2016 No. 1(113)

ON SILENCE AND NOT SPEAKING

From the Editors – Speaking of Silence... (P.M.)	5
John Paul II – “All need to learn a silence” (Extracts from the Apostolic Letter <i>Orientale Lumen</i> : Sections 11-16).	11

COMMUNICATION THROUGH SILENCE

Jaromir Brejda k – The Logos of Communicative Silence	21
DOI 10.12887/29-2016-1-113-03	
Grażyna Osika – Not Speaking as an Embodied Identity-Building Practice	36
DOI 10.12887/29-2016-1-113-04	

SILENCE AS A MEANS OF EXPRESSION

Dariusz Kosiński – The Rest is Silence.	49
DOI 10.12887/29-2016-1-113-05	
Kinga Kiwała – Music and Silence: On the Dimensions of Silence in Music	65
DOI 10.12887/29-2016-1-113-06	

BETWEEN WORDS AND SILENCE

Lukasz Niewcza s – Silence and Metaphor: On the Imagery in Norwid’s Two Texts on Chopin	89
DOI 10.12887/29-2016-1-113-07	

Agnieszka K. H a a s – The Silent Body Language: On the Prose of German Romanticism	104
DOI 10.12887/29-2016-1-113-08	
Dorota K o r w i n - P i o t r o w s k a – Silence and Non-Silence of Contemporaneity	124
DOI 10.12887/29-2016-1-113-09	

THE WISDOM OF SILENCE

Marek M. D z i e k a n – Al-Jāhiz and his Treatise <i>Keeping Secrets and Holding the Tongue</i>	147
DOI 10.12887/29-2016-1-113-10	
Krzysztof K o s i o r – ‘Noble Silence’ in Early Buddhism	171
DOI 10.12887/29-2016-1-113-11	

THE SILENCE THAT HIDES

Sławomir K a p r a l s k i – Silence, Memory, Identity: The Phantasm of a ‘Gypsy’ and the Ambivalence of Modernity	185
DOI 10.12887/29-2016-1-113-12	
Aleksandra D e r r a – Silenced and Forgotten: On the Matilda Effect, or the Systemic Devaluation of Women in Science	203
DOI 10.12887/29-2016-1-113-13	
Monika N o w a k – Areas of Reticence: On Not Speaking as an Element of Shaping the Consciousness of Child and Adolescent Cancer Patients	221
DOI 10.12887/29-2016-1-113-14	

POLEMICS

Ireneusz Z i e m i ń s k i – On the (Im)Possibility of Interreligious Dialogue	243
--	-----

THINKING ABOUT THE FATHERLAND...

Marek S z a j d a – “School had the rank of a shrine.” Fr. Mieczysław Brzozowski’s Reminiscences of His Youth, as seen in the Perspective of His Peers’ Experience: An Oral History Based Study.	289
--	-----

NOTES AND REVIEWS

Katarzyna J a s i ń s k a – Self-Fulfillment Is a Calling (review of I. Mizdrak’s <i>Ku wolności i samospelnieniu człowieka. Zarys antropologii filozoficznej Karola Wojtyły</i> , Kraków: Uniwersytet Papieski Jana Pawła II. Wydawnictwo Naukowe, 2014).	271
Krzysztof D y b c i a k – A Scholar Equal to the Writer (review of M. Nowak’s <i>Na luku elektrycznym. O pisaniu Andrzeja Bobkowskiego</i> , Warszawa: Więź, 2014).	277
Jakub G u ż y ń s k i – Is Evil Comprehensible? (review of M. Jaranowski’s <i>Rekonstrukcja zła: Etyczne aspekty opresji w świetle refleksji “ocalonych,”</i> Toruń: Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu Mikołaja Kopernika, 2015)	282
Edoardo M a r t i n e l l i – Towards the Anthropological Basis of Manipulation (review of <i>Manipulation: Theory and Practice</i> , ed. Ch. Coons, M. Weber, Oxford University Press, Oxford 2014) (transl. by K. Zaborowski, SDS)	294
Books recommended by Ethos (K. Loska, <i>Mistrzowie kina japońskiego</i> , Kraków: Universitas, 2015; Fr. A.M. Wierzbicki, <i>Szeroko otwierał drzwi Kościoła</i> , Gaudium, Lublin 2016)	298

REPORTS

Daniel Z a r e w i c z – The Vectors of Psychiatry in Modern Society (report on the Third Open Philosophical-Psychiatric Seminar “The Diagnoses of Modernity,” Faculty of Psychology and Sociology, Maria Curie-Skłodowska University, Lublin, 12-13 November 2015)	301
Ryszard Z a j ą c z k o w s k i – A Reading of Józef Wittlin (report on an International Conference “Józef Wittlin: A Writer in the Borderland of Cultures,” KUL, Lublin, 29 May 2015). . .	308
Mitchell W e l l e , Michael P. M u s i e l e w i c z – The Future of Theoretical Philosophy (report on the OZSW Graduate Conference in Theoretical Philosophy, Radboud University, Nijmegen, 29 April-1 May, 2015)	313

THROUGH THE PRISM OF THE ETHOS

Mirosława C h u d a – To Be Silent, and to Be.	319
--	-----

BIBLIOGRAPHY

Maria F i l i p i a k – „In silence and humility...” Popes John Paul II, Benedict XVI and Francis Preach on Silence and Not Speaking: A Bibliography of Addresses from 1978 to 2016	323
DOI 10.12887/29-2016-1-113-26	
Notes about the Authors.	335
Abstracts	341

„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 głównym.

Formatowanie tekstu prosimy ograniczyć do minimum.

Ilustracje

Autorzy zobowiązani są uzyskać zgodę na publikację towarzyszących artykułom materiałów objętych prawem autorskim (np. fotografii, faksymile, reprodukcji dzieł sztuki). Prosimy dołączać pliki graficzne o rozdzielczości 300 dpi (preferowany format TIF). Każda ilustracja powinna zostać opatrzona podpisem zawierającym informacje o jej treści, źródle oraz wszelkie inne informacje wymagane przepisami prawa autorskiego.

Cytowanie z tekstów obcojęzycznych

Cytaty z tekstów obcojęzycznych powinny pochodzić z dostępnych przekładów na język polski. W przypadku braku źródła polskojęzycznego należy zaznaczyć, że tłumaczem tekstu jest autor artykułu bądź podać nazwisko tłumacza. W przypadku nieadekwatności polskiego przekładu danego fragmentu dopuszczalne jest wprowadzenie tłumaczenia własnego przy zachowaniu informacji bibliograficznej na temat dostępnego polskiego tłumaczenia. W przypadku braku polskiego przekładu danego dzieła prosimy cytować jego fragmenty za tekstem oryginalnym, a nie za jego obcojęzycznymi przekładami, np. nie należy cytować tekstów Hume'a za ich przekładami na język włoski.

W artykułach należy stosować alfabet łaciński, a w przypadku słów pochodzących z języków posługujących się innym alfabetem używać transliteracji/transkrypcji.

Format przypisów

Przypisy, których po raz pierwszy przywoływane jest określone dzieło, powinny zawierać pełne dane bibliograficzne, według wzoru:

pozycja książkowa:

R. B u t t i g l i o n e, *Myśl Karola Wojtyły*, tłum. J. Merecki SDS, Instytut Jana Pawła II KUL, Lublin 2010.

artykuł w czasopiśmie:

G. E. M. A n s c o m b e, *Nowożytna filozofia moralności*, tłum. M. Roszyk, „Ethos” 23(2010) nr 4(92), s. 39-60.

artykuł w publikacji zbiorowej:

S. J u d y c k i, *Istnienie i natura duszy ludzkiej*, w: *Antropologia*, red. ks. S. Janeczek, Wydawnictwo KUL, Lublin 2010, s. 121-177.

W przypadku cytatu prosimy o podawanie wyłącznie numeru strony, z której cytat pochodzi.

Kiedy dzieło cytowane jest po raz kolejny, prosimy stosować zapis skrócony: nazwisko autora, dz. cyt. (jeśli cytowane są również inne dzieła danego autora – tytuł dzieła), numer strony.

W przypadku dzieł klasycznych, w których stosowana jest wewnętrzna notacja, prosimy zamieścić ją po tytule dzieła, np.:

P l a t o n, *Timajos*, 86 B-C, w: tenże, *Timajos, Kritias*, tłum. W. Witwicki, Antyk, Kęty 2002, s. 85.

Cytaty z nauczania Jana Pawła II prosimy przytaczać za polskim wydaniem „L'Osservatore Romano”, *Nauczaniem papieskim* (red. E. Weron SAC, A. Jaroch SAC, Pallottinum) lub za wydaniami 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 keywords.

Authors are requested to fill in a form to provide information necessary for the editors to prepare biographical notes about the contributors.

Submission of an article written in a language other than Polish should be accompanied by the declaration whether the text in question has been published elsewhere, whether in print or online, and whether it is being considered for publication in any other periodical or monograph.

Apart from original manuscripts, reviews and reports, we publish translations of important articles hitherto unavailable in Polish.

Authors are requested to disclose names of anyone participating in the preparation of the submission (together with their affiliation and contribution), as well as all the sources of research funding used in its preparation.

Ghostwriting and guest authorship are violation of the standard codes of scholarly conduct, and all its instances will be unmasked and documented, and the appropriate entities notified.

Formatting the file

Please submit your file as a Word document (doc or docx).

Formatting the document

Lines should be double-spaced, including quotations and notes, using Times New Roman font in 12 point size. Do not apply any special formatting. All the quotations should be incorporated into the body of the text. Place page numbers on each page. Notes should be numbered consecutively and placed at the foot of each page (please do not use endnotes or bibliography at the end of your paper).

Notes should be used for citation purposes and include all the necessary bibliographic information. Notes should not contain any discussion that can be incorporated into the text.

Images

Authors are expected to obtain permission to reproduce any copyrighted materials (e.g., photographs, facsimile, art reproductions) used in their article. Please submit 300 dpi TIF files. Supply each illustration with a caption, accompanied by a source line and any required acknowledgments.

Quotations from foreign languages

In cases where standard scholarly translations of quoted texts are available, scholars may rely upon them for both text and notes. If such editions are not readily available, the author must provide the original texts for the use of reviewers and translators.

Please use the Latin alphabet throughout your manuscript and apply transliteration/transcription in cases of words from languages using other alphabets.

Citations format

The first reference to a given work should include full bibliographic information, as in the following basic citation examples:

(book)

R. B u t t i g l i o n e, *Myśl 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. Racławickie 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 DEBIŃSKI – 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 OFMCap
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 ŁĄCZKOWSKI
Prof. Dr hab. Małgorzata U. MAZURCZAK
Abp Prof. Dr hab. Alfons NOSSOL
Prof. Dr hab. Robert PIŁAT
Prof. Dr hab. Andrzej POŁTAWSKI
Prof. Dr hab. Grzegorz PRZEBINDA
Prof. Dr hab. Jacek SALIJ OP
Prof. Dr hab. Stefan SAWICKI
Ks. Prof. Dr hab. Jan SOCHOŃ
Prof. Dr hab. Krystyna STAWECKA
Prof. Dr hab. Andrzej STOFF
Prof. Dr hab. Władysław STRÓŻEWSKI
Prof. Dr hab. Józef ŚCIBOR CSSR
Prof. Dr hab. med. Michał TROSZYŃSKI
Ks. Prof. Dr hab. Alfred M. WIERZBICKI
Ks. Prof. Dr hab. Henryk WITCZYK
Prof. Krzysztof ZANUSSI
Prof. Dr hab. Zofia ZDYBICKA USJK

**Warunki
prenumeraty****Cena prenumeraty krajowej na rok 2016: rocznie 70,00 zł.**

Prenumeratorzy indywidualni oraz instytucje mogą zamawiać prenumeratę, wpłacając wymienioną kwotę na konto Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego Jana Pawła II w Banku Pekao S.A. 71 1240 2382 1111 0000 3926 2222 z zaznaczeniem nazwy rachunku: „Prenumerata ETHOSU”.
Prenumeratę zagraniczną można zamawiać, wpłacając odpowiednią kwotę na konto: Bank Pekao S.A. III O. Lublin, ul. Krakowskie Przedmieście 64, 20-954 Lublin nr 51124023821787000039262150 (USD)
nr 04124023821978000039262176 (EUR)
z zaznaczeniem nazwy rachunku: „Prenumerata ETHOSU”.
Cena pojedynczego numeru – 17 USD (16 EUR), prenumerata roczna – 55 USD (50 EUR).

Kolportaż

Kwartalnik ETHOS (Tomasz Górka), Al. Racławickie 14, 20-950 Lublin
telefon: +48 81 4453217, e-mail: eth-kolp@kul.pl

W poprzednich numerach:

Kryzys teologii moralnej (15-16)
Drugie „Przedwiośnie” (18-19)
Norwid dziś (20)
Wokół problemów bioetyki (25-26)
O ethos małżeństwa i rodziny (27)
Jana Pawła II wizja Europy (28)
Kobieta w rodzinie i społeczeństwie (29)
Klasyczne korzenie kultury współczesnej (35-36)
Kapłan w końcu wieku (38-39)
Po pielgrzymce 1997 (41-42)
Ethos miłości: eros i agape (43)
Etyka badań naukowych (44)
Jesień i zima życia (47)
Stanisław Wyspiański: dramat i ethos (48)
Chrześcijaństwo na progu trzeciego tysiąclecia (49-50)
Polskie przełomy (51)
Przesłanie Zbigniewa Herberta (52)
Etyka a demografia (55)
Dzieje: nie-Boska komedia? (56)
O solidarność rodziny narodów Europy (57-58)
O solidarność rodziny narodów świata (59-60)
Prawo niedoskonałe czy niesprawiedliwe? (61-62)
Ethos Pielgrzyma (63-64)
Dramat Judasza (65-66)
Polska Jana Pawła II (67-68)
Osoba w społeczeństwie informacyjnym (69-70)
Wojna sprawiedliwa? (71-72)
Muzyka – piękno, dobro, świętość (73-74)
O nowej edukacji (75)
O filozofii Karola Wojtyły (76)
Ethos teatru (77-78)
Białoruś i Ukraina – bliższa Europa (81)
Ciało – osoba – kultura (82-83)
„I 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)

Cena: 20 zł

Cena wersji elektronicznej: 20 zł
w tym VAT: 5 %

W najbliższych numerach:

- * Ethos wizerunku
 - * Chrześcijaństwo w kulturze Zachodu
 - * Koniec osoby?
 - * Obcy
-

ISSN 0860-8024



www.ethos.lublin.pl